

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia



DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**NIETZSCHE E A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES DECADENTES: DO
ALÉM-DO-HOMEM AO “TIPO NOBRE”.**

DALTRO LUCENA ULGUIM

PELOTAS, 2012.

DALTRO LUCENA ULGUIM

**NIETZSCHE E A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES DECADENTES: do além-
do-homem ao “tipo nobre”.**

Dissertação para ser apresentada como defesa de Mestrado à banca examinadora do programa de pós-graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas-RS, como requisito básico para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Clademir Araldi.

Pelotas – RS, 2012

DADOS DE CATALOGAÇÃO NA FONTE

.....

Ulguim, Daltro Lucena
NIETZSCHE E A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES DECADENTES:
do além-do-homem ao “tipo nobre”. Daltro Lucena Ulguim. – Pelotas, 2012.
127 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) Faculdade de Filosofia. Universidade
Federal de Pelotas. Pelotas, 2012.

1. Tipo Nobre. 2. Além-do-homem. 3. Transvaloração. 4. Espírito Livre.
5. Valores decadentes. I – Araldi, Clademir, Orient. II – Título.

CDD ***.*

***.*

Uma vez mais a família teve forças, apoiando-me para esta nova vitória. Por isso dedico a minha esposa Dorilda, meus filhos Cristiane, Priscilla, Guilherme e Victória Ulguim todas as honras deste nosso esforço.

HOMENAGEM AOS ESPÍRITOS LIVRES

No momento em que termino esta dissertação de mestrado fico novamente emocionado. Mas as lágrimas já não rolam como antes em meu rosto, porque agora estou mais calejado. Nas lições de Nietzsche aprendi a ser um “Espírito Livre”. Ainda lembro-me de minha primeira professora e da minha primeira escola. Não recordo seu nome completo, nem sei onde mora ou se é viva. Talvez ela tenha sido um espírito livre, ou quem sabe um filósofo do futuro, pois me ensinou muito sobre a moral nobre da sobrevivência, o amor à vida, especialmente a vida na Terra. Em nome desta professora devo agradecer a todos os professores de minha vida acadêmica que neste trabalho são representados pelos professores desta banca: como ela, todos serão sempre espíritos livres e talvez filósofos do futuro em meu imaginário. Como a professora desconhecida, sei que por honestidade, simplicidade e modéstia não aceitarão nenhum mérito e dirão que os méritos são meus. Mas tenho que reconhecer que sem apoio deles jamais teria outra vez alcançado êxito. É com eles que faço homenagem a todos os professores e filósofos do mundo: os professores que tive, ou ainda terei. Para eles posso devolver somente minha gratidão e admiração. **Muito obrigado espíritos livres: estes maravilhosos filósofos, Professores ou Professoras!**

RESUMO

ULGUIM, Daltro Lucena. NIETZSCHE E A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES DECADENTES: do além-do-homem ao tipo nobre. 2012. 139 fls. Dissertação (Mestrado) -Programa de pós-graduação em Filosofia Moral e Política. Universidade Federal de Pelotas, RS.

Essa investigação procurou resolver a questão: “Como relacionar o além-do-homem ao tipo nobre para discutir as condições de possibilidade da transvaloração dos valores vigente?”. Utilizou-se a tarefa da transvaloração como ponte, rumo a valores nobres, preponderando sobre as demais, supondo que fosse o elo entre o além-do-homem e do tipo nobre para discutir as condições de possibilidades da superação dos valores decadentes vigentes. Nietzsche havia cunhado o termo “além-do-homem” e este seria o comandante-chefe para a tarefa da transvaloração, mas encontrou dificuldades para a criação de uma moral do além-do-homem e, mais ainda, de torná-la efetiva. Todavia, o conceito do além-do-homem serviu como lente teórica filosófica para tornar visível o nobre, pois Nietzsche já havia esboçado antes o conceito. Verificou-se que o “homem superior”, não pode ser comparado com o “além-do-homem”, porque este é um instrumento que torna visível o “tipo nobre”. O além-do-homem não pode ser comparado com o “tipo nobre”, porque a partir do método genealógico, Nietzsche oferece melhores condições para a efetivação dos valores do tipo nobre do que os do além-do-homem. O “tipo nobre” não é o “filósofo do futuro”, ou mesmo os “novos filósofos”, mas fornece para estes as condições e ferramentas: os valores nobres para efetivar a transvaloração dos valores decadentes. Embora o filósofo do futuro e o tipo nobre sejam espíritos livres, eles têm funções diferentes: o filósofo do futuro é um formador de valores nobres e o “tipo nobre” é a efetivação do espírito livre: a concretude dos valores de tipo nobre. Por fim, todas as características citadas sobre a moral dos senhores e moral dos escravos são percebidas com especial atenção por Nietzsche na construção de valores do homem nobre. Os novos filósofos utilizarão este novo modo de valorar como ferramenta para a formação de um novo tipo de homem, o tipo nobre: um homem de espírito livre.

PALAVRAS-CHAVE: tipo nobre, além-do-homem, transvaloração, espírito Livre, valores nobres.

ABSTRACT

ULGUIM, Daltro Lucena. NIETZSCHE AND TRANSMUTATION OF DECADENT VALUES: of the beyond-the-man to the kind noble. 2012. 129 pgs. Dissertation (MA) - postgraduate Program in Moral Philosophy and Politics. Federal University of Pelotas, RS: Brazil.

This research sought to address the question: "How to relate the beyond-the-man to the kind noble to discuss the conditions of possibility of transvaluation of decadent values?". Was used the task of transvaluation as bridge towards noble values, prevailing over the other, assuming that was the link between the beyond-the-man and noble kind to discuss the conditions of possibility of overcoming the prevailing decadent current values . Nietzsche had coined the term "beyond-man" and this would be the commander in chief for the task of transvaluation, but found it difficult to create a morality of beyond-man, and even more, to make it effective. However, the concept of beyond-man served as philosophical theoretical lens to make visible the noble, as Nietzsche had already sketched the concept before. It was found that the "superior man" cannot be compared with the "beyond-man," because this is an instrument that makes visible the "noble type." The beyond-man cannot be compared with the "noble type", because from the genealogical method, Nietzsche offers better conditions for the realization of the noble values of type than the beyond-man. The "noble type" is not the "philosopher of the future," or same the "new philosophers", but provides for these conditions and tools: the noble values to effect a transvaluation of declining values. Although the philosopher of the future and noble type are free spirits, they have different functions: the philosopher of the future is a former noble values and the "noble type" is the realization of the free spirit: the concreteness of the type of noble values. Finally, all the features mentioned about the morality of the masters and moralities of the slaves are perceived by Nietzsche with special attention on building values nobleman. The new philosophers use this new way of valuing as a tool for the formation of a new type of man, the noblest type: a man of free spirit.

KEYWORDS: noble type, beyond-the-man, transvaluation, free spirit, noble values.

BANCA EXAMINADORA.

.....
Prof. Dr. CLADEMIR LUÍS ARALDI

.....
Prof. Dr. LUIS RUBIRA

.....
Prof. Dr. JARBAS SANTOS VIEIRA

.....

ABREVIATURAS¹.

JBM / BM – *Jenseits von Gut und Böse* (Para Além do Bem e do Mal).

AC / AC – *Der Antichrist* (O Anticristo).

DD / DD – *Dionysos-Dithyramben* (Ditirambos de Dionísio).

GM / GM – *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da Moral: uma polêmica).

Za / ZA – *Also sprach Zarathustra* (Assim Falou Zarathustra).

MA / HH – *Menschliches allzumenschliches* (Humano Demasiado Humano).

FW / GC: *Die fröhliche* (A Gaia Ciência).

GD / CI – *Götzen-Dämmerung* (Crepúsculo dos Ídolos).

EH / EH – *Ecce Homo* (Ecce Homo: Como alguém se torna o que é).

M / A – *Morgenröte* (Aurora: reflexões sobre os preceitos morais).

¹ Convenção para a citação das obras de Nietzsche com base na convenção adotadas pelos “Cadernos Nietzsche”.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10.
1. O “ALÉM-DO-HOMEM” EM NIETZSCHE: no rastro de Zaratustra....	15.
1.1. As três transmutações do espírito.....	23.
1.2. Dos novos valores.....	32.
2. O TIPO NOBRE EM NIETZSCHE.....	52.
2.1. Origem e sentido do “tipo nobre”.....	53.
2.2. Corrupção e decadência.....	61.
2.3. Moral nobre e moral de escravos: distinções.....	63.
2.3.1. A vontade de poder e a moral.....	65.
2.3.2. A moral do ressentimento e a moral utilitária.....	69.
2.3.3. O <i>pathos</i> da distância.....	80.
2.3.4. Egoísmo e vaidade.....	84.
3. A TRANSVALORAÇÃO COMO PONTE AO TIPO NOBRE.....	88.
3.1. A Pós-História e a emergência do Tipo Nobre.....	90.
3.2. Transvalorando para o tipo nobre.....	96.
4. Conclusão.....	115.
5. REFERÊNCIAS.....	120.

INTRODUÇÃO

“O *sancta simplicitas!* [Ó santa simplicidade!] Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem! Impossível se maravilhar o bastante, quando se abrem os olhos para esse prodígio!” (JBM / BM, II, §24).

De imediato, ao iniciarmos esse trabalho colocaremos o problema de pesquisa que é: “Como relacionar o além-do-homem ao tipo nobre para discutir as condições de possibilidade da transvaloração dos valores vigente?” Tratamos de resolver uma questão que, sob nossa ótica está sem uma solução adequada: existe ainda uma grande lacuna entre o além-do-homem e o *tipo nobre*. Como dizia Nietzsche, *Ecce Homo*; em nossa lógica, digo: “Eis o problema”.

Assim, sucintamente apresentado o problema, apresentaremos também, no espaço que nos compete, qual é o objetivo geral desta dissertação, ou seja: o que pretendemos com essa investigação. Nesta dissertação nosso objetivo geral “estudará e analisará o além-do-homem relacionando-o ao tipo nobre para discutir as condições de possibilidade da transvaloração dos valores decadentes e vigentes”. Nesse caso, é de grande importância a revisão de literatura dos conceitos principais que auxiliarão a vislumbrar os aspectos componentes do problema a ser resolvido.

O item ao qual atribuímos nosso objetivo geral para esta investigação tem como fio condutor a transvaloração² dos valores como ponte para discutir a relação entre o além-do-homem³ e o tipo nobre, bem como suas condições de possibilidades

² A transvaloração nesta dissertação tem o sentido de tarefa de mudança de valores, conforme explica Luís RUBIRA, na obra “**Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores**”, bem como na resenha desta mesma obra por Clademir Araldi.

³ No que diz respeito à tradução do termo “*Übermensch*” prefere-se a tradução por “além-do-homem” de Rubens Rodrigues Torres Filho utilizado na tradução de “Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e ninguém”. In: **Os Pensadores**. Friedrich Nietzsche. Obras Incompletas. São Paulo, SP: Nova Cultural; Círculo do Livro, 1996. Tradução também utilizada por Clademir Araldi em “**Nilismo, Criação, Aniquilamento e a Filosofia dos Extremos**”, Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ. Por se considerar mais adequada para esta dissertação o termo “além-do-homem”, descarta-se a tradução do termo *Übermensch* por “Super-homem” como é adotada por outros tradutores.

para uma transvaloração dos valores decadentes e vigentes. Este tema muito significativo para uma ética na filosofia de Nietzsche e, como se verá no desenvolver da dissertação, o trataremos a partir de algumas obras e textos de Nietzsche e outros comentadores ou críticos que serão expostos com base na bibliografia referencial.

Nosso objetivo geral mapeou em diferentes livros e artigos o que vem a ser a tarefa da “transvaloração”, os conceitos do “além-do-homem” e do “tipo nobre”, sob a luz de uma moral consagrada da vida, da terra e dos homens como prescrevia Nietzsche. Partindo do objetivo geral exposto teremos os seguintes objetivos específicos: (a) buscar o sentido da tarefa da transvaloração da moral em Nietzsche; (b) buscar o sentido do conceito de “além-do-homem” em Nietzsche; (c) relacionar o “além-do-homem” com o “tipo nobre”; (d) discutir as condições de possibilidade da transvaloração dos valores decadentes e vigentes.

Tão relevante quanto o objetivo geral, ou quanto o problema, é a hipótese. De qualquer modo, em se tratando de uma hipótese filosófica ela deve ser tratada com algum ceticismo. A hipótese deve sustentar-se a si mesmo. Assim, a hipótese pode ser confirmada, só devendo ser modificada se ficar consubstanciada uma outra realidade, em nosso caso, uma nova realidade filosófica e moral.

Aceitaremos como hipótese que a tarefa da “transvaloração dos valores é a ponte que nos levará do além-do-homem ao tipo nobre para discutir as condições de possibilidades da transvaloração dos valores decadentes e vigentes”, sendo exatamente isso o que desejava Nietzsche: problematizar os valores morais de seu tempo em busca de novos valores “nobres”. Por outro lado, precisaremos utilizar o conceito de além-do-homem como lente teórica na dissertação, mesmo que com isso não se tenha pretensão de encontrar a salvação ou a solução para todos os problemas de toda ordem moral. Desta forma, a tarefa da transvaloração e os conceitos de além-do-homem e de nobre serão analisados paralelamente à crítica da moral e também com os comentários da moral nobre, especialmente nas obras tardias de Nietzsche.

Temos, pois, em mãos que a hipótese da “transvaloração dos valores como ponte nos levará do além-do-homem ao tipo nobre para discutirmos as condições de possibilidades da transvaloração dos valores decadentes e vigentes” é o melhor caminho para, ao mesmo tempo, desvendarmos nossa questão de pesquisa. Desta forma, a pesquisa pode se tornar rica desde que apoiada sobre a hipótese, não enquanto molde, mas como matéria-prima de um pensamento vivo e organizado.

Esclarecido sobre a hipótese é preciso que tratemos a seguir sobre a metodologia da dissertação. A opção metodológica que pretendemos utilizar neste trabalho tem como fundamento a tarefa relativa à “transvaloração”, mas desejamos alcançar principalmente os conceitos de tipo nobre e além-do-homem que pretendemos ruminar¹ ao extremo para seu aprofundamento filosófico.

No que diz respeito aos dados investigação, adotaremos uma “Metodologia” sistemática embora saibamos de antemão que Nietzsche não tinha grande rigor com a sistematização de teorias. Mas, em relação à interpretação dos conceitos em si apresentados, pelos mesmos dados, a metodologia que utilizaremos será a dos estudos filosóficos, calcados na genealogia de Nietzsche e em obras bibliográficas, portanto uma pesquisa filosófica e bibliográfica. Por outro lado, com o objetivo de auxiliar a metodologia, a “Técnica” constante desse trabalho, como foi dito, será a da ruminação destas temáticas de Nietzsche onde a tarefa da “transvaloração”, e os conceitos de “além-do-homem” e “tipo Nobre” serão de grande importância.

É possível anteciparmos que a dissertação terá como núcleo central e espinha dorsal obras de Nietzsche como: *Zaratustra*², *Além do Bem E do Mal*, *Genealogia da Moral*. De forma complementar teremos amparo nas duas edições do terceiro e quarto volume dos *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche (1882 a 1889), mais as seguintes obras: *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*.

Para dar apoio ao núcleo central antes mencionado contaremos com filósofos, como Gilles Deleuze e Michel Foucault, e comentadores, como Antônio Edmilson Paschoal, Wolfgang Müller-Lauter, Scarlett Marton, Vânia Dutra Azeredo, Clademir Araldi, Luís Rubira, Leon Kossovitch, Oswaldo Giacoia Junior, Alberto Marcos Onate, Mario Sérgio Ribeiro. Contudo, conceitos de outros comentadores deverão surgir no decorrer da pesquisa, e se relacionados com o tema serão discutidos e aceitos, devendo ser inseridos no local oportuno da dissertação.

¹ Nietzsche aproveita-se deste termo, o desviando de seu sentido original (digerir) e constrói uma metáfora elaborando uma técnica de leitura no sentido de obter mais conteúdo e conhecimento a partir do ato de pensar: “É certo que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam ‘legíveis’ –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e não um ‘homem moderno’: o *ruminar*... [...]” (NIETZSCHE, 1998, p. 14).

² Utilizaremos a forma escrita itálica para a obra “*Zaratustra*” de Nietzsche e a forma escrita normal quando se tratar do “personagem” Zaratustra.

No final, elaboraremos uma síntese com as ideias que ficaram gravadas no espírito deste autor onde tentaremos consubstanciar o que Nietzsche traz dentro da sua filosofia sobre as temáticas principais desta pesquisa. Após esta digressão discutiremos, a seguir, os conceitos principais constituintes dessa pesquisa.

Podemos, a título introdutório, propor a tarefa da transvaloração de todos os valores, fazendo com ela um aprofundamento mais refinado e sutil, a fim de que possamos alcançar o problema de pesquisa. É, pois, com tal tarefa da transvaloração como ponte que encetaremos a trajetória que os conceitos do além-do-homem e tipo nobre realizaram na filosofia de Nietzsche.

Iniciando com o além-do-homem, verificamos que o conceito é de uso complicado. Seguiremos os cuidados mencionados por Antônio Edmilson Paschoal de que o termo “além-do-homem” é usado por Nietzsche para designar um tipo de homem mais elevado e abre um capítulo bastante polêmico em sua filosofia. Não discutiremos agora esta polêmica; aprofundaremos o conceito de além-do-homem no capítulo adequado da dissertação, por ora o que foi apresentado é suficiente, pois é momento de apresentarmos o tipo nobre.

Entendemos que o tipo nobre de Nietzsche é relevante na busca da solução de nosso problema de pesquisa. Perquirimos Nietzsche sobre a questão do “bem e do mal” e como estes temas podem levar ao tipo nobre. O tipo nobre é a fonte do “bem” e do que faz parte do “bom”. Não por que um sujeito agrada outras pessoas, mesmo que elas sejam nobres, mas sim por si mesmo, sem outros interesses “por suas ações”. São bons por natureza e em consequência, “produzem o bem por seus atos”:

O que é nobre? O que significa hoje para nós a palavra “nobre”? Onde se revela, em que se reconhece, sob o pesado e anuviado céu incipiente domínio da plebe, através do qual tudo fica opaco e plúmbeo, o homem nobre? - Não são os atos que o apontam – os atos são sempre ambíguos, sempre insondáveis – ; também não são as “obras” [...] (NIETZSCHE, 2005-a, p. 174).

Quanto ao além-do-homem, discutimos com frequência o seguinte: “qual seria o conceito principal de Nietzsche?”. Mas também é frequente não chegarmos a uma conclusão, havendo um debate grande a respeito. O que para nós parece ser mais interessante, porque em nosso trabalho, inicialmente, utilizaremos com maior profundidade e relevância a tarefa da transvaloração preponderando provisoriamente sobre as demais. Partiremos da hipótese que a tarefa da “transvaloração dos valores” é a ponte que nos levará do além-do-homem ao tipo nobre para discutir as

condições de possibilidades da transvaloração dos valores decadentes e vigentes.

Mas, por que a tarefa da transvaloração como imagem e não outro conceito? É que depois de idas e vindas entre os conceitos de além-do-homem e de tipo nobre constatamos a necessidade do uso da transvaloração como instrumento de interpretação para o entendimento dos conceitos anteriormente referidos. Desta forma, partiremos do que seja o além-do-homem, avançaremos para o tipo nobre, em seguida para a tarefa da transvaloração, para concluirmos com base nos dados de investigação de pesquisa. Estes conceitos de Nietzsche proporcionarão a possibilidade de uma análise que será comparada com os dados de investigação dos pensadores atuais, comentadores e críticos. A partir daí, a pesquisa buscará uma nova construção tendo como ponto de partida o além-do-homem e como ponto de chegada o tipo nobre, mediados e articulados pela tarefa da transvaloração de todos os valores decadentes e vigentes.

Para finalizarmos, podemos dizer que a estrutura da presente dissertação deverá se constituir da seguinte forma: Introdução; 1. O “além-do-homem” em Nietzsche: no rastro de Zarathustra; 2. O tipo nobre em Nietzsche; 3. A transvaloração como ponte ao tipo nobre; conclusão.

1. O ALÉM-DO-HOMEM EM NIETZSCHE: no rastro de Zaratustra.

Ah! Meus irmãos. É na pedra que dorme uma imagem, a imagem das minhas imagens. É infelicidade ela ter de dormir na pedra mais dura e mais feia. Agora meu martelo vocifera contra essa prisão com fúria cruel. A pedra se despedaça. Que me importa. Que me importa? Quero destruir essa imagem porque uma sombra veio até mim. A beleza do além do homem veio a mim como uma sombra. Ah meus irmãos, que me importam os deuses? (NIETZSCHE, 2005, p. 65).

Uma das principais obras de Nietzsche, sem dúvida, é *Zaratustra*, onde se encontram diversos de seus principais conceitos. Entendemos que *Zaratustra* é, para nós, um ótimo caminho para trilhar o além-do-homem e alcançarmos o tipo nobre: este último, talvez, um dos conceitos mais importante de Nietzsche, e é sobre ele que pretendemos ruminar e dialogar neste primeiro capítulo, para mais tarde podermos entender “o tipo nobre” nietzschiano.

Trataremos o além-do-homem como um conceito, e não como uma entidade metafísica como no entender de Heidegger³ na sua obra: *Nietzsche*, vol. II, porque nosso ponto de partida é distinto. Em que pese à autoridade do pensador mencionado, entendemos o além-do-homem como um conceito que se movimenta explicitamente em *Zaratustra*, aparecendo, vez por outra, em algumas obras posteriores.

Por outro lado, é também um “conceito ideia” que transita entre o ideal e a coisa do futuro. Todavia, mesmo transitando como um ideal, é distinto dos ideais vigentes ao tempo de Nietzsche, consistindo no ser mais real de todos os seres: um ideal com pretensão de real nada mais é do que uma idéia facilmente comprovável por uma experiência mental capaz de se concretizar na realidade.

³ Heidegger distingue a metafísica moderna da metafísica ocidental quando afirma que “É somente com o começo metafísico da modernidade que se abre a história do desdobramento daquele papel, no qual a razão conquista a sua plena posição hierárquica metafísica”. A razão é o ponto fundamental mais alto da leitura do além-do-homem em Heidegger: “É apenas com a posição hierárquica da razão, uma posição que é desdobrada ao incondicionado como metafísica moderna, que se desvela a origem metafísica da essência do além-do-homem” (HEIDEGGER, 2007-b, p. 224).

Heidegger, portanto, descaracteriza o além-do-homem nietzschiano como coisa real para uma pretensão ideal, e fundamenta-o na metafísica da filosofia clássica caracterizando o além-do-homem como um ente metafísico. Ele ensina que na metafísica moderna o pertencimento da essência humana do ente não repousa no fato de todo ente ser objeto para um sujeito. Essa interpretação do ente a partir da subjetividade é ela mesma metafísica, e se mostra como consequência velada da ligação encoberta do próprio ser com a essência do homem. Essa ligação não pode ser pensada a partir da relação sujeito-objeto, pois ela é justamente o desconhecimento necessário e o constante encobrimento dela e da possibilidade de experimentá-la (HEIDEGGER, 2007-b, p. 221).

O “além” presente no nome “Além-do-homem” contém uma negação e designa o escapar e ir “além” do homem até aqui. O “não” intrínseco a essa negação é incondicionada, na medida em que provém do “sim” próprio à vontade de poder e em que diz respeito pura e simplesmente a toda interpretação platônica, moral-cristã em todas as suas modulações abertas e veladas (HEIDEGGER, 2007-b, p. 222).

Heidegger afirma que o além-do-homem⁴ nega a essência do homem, e mais: ele nega a essência humana nihilisticamente⁵. Sua negação diz respeito a um traço distintivo do homem até aqui: a razão. Como fio condutor, diz Heidegger, sua essência metafísica consiste no pensamento representativo: o ente na totalidade é projetado e interpretado enquanto tal (HEIDEGGER, 2007-b, p. 222).

Em Heidegger (2007-b, p. 230), a subjetividade consumada⁶ da vontade de poder⁷ é a origem metafísica da necessidade essencial do “além-do-homem”. O

⁴ O além-do-homem, em Heidegger, não é nenhum ideal suprassensível, também não é nenhuma pessoa que se anuncia em um momento qualquer que entra em cena em um lugar qualquer. Enquanto sujeito supremo da subjetividade consumada, ele é a pura dinâmica de poder intrínseca à vontade de poder. O além-do-homem vive, na medida em que a nova humanidade quer o ser do ente como a vontade de poder. Ela quer esse ser porque ela mesma é querida por ele, ou seja, entregue incondicionalmente a si mesma enquanto humanidade (HEIDEGGER, 2007-b, p. 231). No além-do-homem há uma jurisdição própria que não possui nenhuma instância superior: a vontade de poder. O além-do-homem é uma autonegação a ferro que se quer dar pela primeira vez como cunhagem e que se amolda para essa cunhagem. Para tal, será necessário o martelo com a qual a cunhagem é enrijecida e com a qual tudo também é esfacelado quando lhe é inadequado (HEIDEGGER, 2007-b, p. 237).

⁵ São das próprias palavras de Heidegger: “A metafísica enquanto tal é o próprio nihilismo” (HEIDEGGER, 2000, P. 232).

⁶ Heidegger (2007-a, p. 230), nos ensina que a subjetividade consumada precisa estabelecer sua própria essência para além de si mesma a partir de seu ponto mais íntimo. Ela impede a existência de um fora dela mesma. Até mesmo Deus e o suprassensível são derrubados. Só o homem sendo representante e instaurador de valores pode oferecer os sítios de sua essência à sua subjetividade consumada. Só por isso a vontade de poder pode colocar a sua essência no sujeito.

⁷ Heidegger também utiliza a locução “vontade de poder”; contudo, nosso ponto de vista é distinto do dele. Utilizaremos o termo “Vontade de Poder” em lugar de “Vontade de Potência” com o mesmo sentido em que o utiliza o tradutor de Wolfgang Müller-Lauter, Osvaldo Giacóia, na obra “A Doutrina

verdadeiro ente é a própria razão enquanto espírito criador e ordenador. A subjetividade incondicionada da razão pode se saber como o absoluto da verdade que o cristianismo ensina sobre o ente. Segundo Heidegger, o ente é aquilo que é criado pelo criador.

Em seu ápice a vontade de poder enquanto subjetividade consumada é o sujeito supremo e único, ou seja: o além-do-homem. Esse além-do-homem não vai apenas niilisticamente além da essência humana até aqui, mas enquanto inversão dessa essência também vai ao mesmo tempo além de si mesmo⁸, em direção ao seu incondicionado; isso significa, sobretudo, em direção ao cerne da integralidade do ente, em direção ao eterno retorno⁹ do mesmo (HEIDEGGER, 2007-b, p. 230).

Sobre a metafísica do além-do-homem tem-se que trazer ao diálogo os argumentos de Müller-Lauter. Neste caso, o problema do além-do-homem sofre a influência da interpretação da vontade de poder como princípio metafísico, onde prepondera que a vontade de poder em Nietzsche é sempre metafísica. Mesmo quando resistimos às interpretações da vontade de poder como metafísica, como princípio fundamental de efetividade fundamentado em si mesmo; ainda assim pode-se persistir que Nietzsche pensa as várias vontades de poder concretas como manifestação de um princípio unitário, determinante de toda efetividade.

Mas, para Müller-Lauter, a vontade de poder em Nietzsche não deve ser vista como metafísica, pois existem outras perspectivas. Se quisermos tentar responder essas perguntas a partir da própria interpretação de Nietzsche, temos de partir de que, para ele, o homem não é um “*individuum*”: o homem é a totalidade do orgânico, continuando a viver numa determinada linha. O homem carrega em si o múltiplo que ele interpreta. E ele não poderia tê-lo acolhido em si, não poderia ser o interpretante que ele é, se o próprio acolhido não fosse da essência do interpretar

da Vontade de Poder em Nietzsche”. Corremos os mesmo riscos do tradutor, uma vez que aqui a discussão não está focada neste ponto.

⁸ Utilizaremos o termo “si-mesmo” enquanto uma locução filosófica e “si mesmo” quando não tiver nenhum sentido filosófico.

⁹ Heidegger (2007-b, p. 215) em *Nietzsche*, por diversas passagens na seção “O eterno retorno do mesmo” afirma ser este conceito niilista e metafísico: “Portanto, vale dizer ‘O devir’ (isto é, o ente na totalidade) ‘não possui absolutamente nenhum valor’ [...]”. Mais adiante: “A ausência de valor e de meta não pode mais designar, com isso, uma falta, nem o mero vazio ou a mera ausência. Esse título niilista para o ente na totalidade designa algo afirmativo e essencialmente, a saber, o modo como o todo se apresenta. À expressão metafísica para tanto chamamos: o eterno retorno do mesmo [...]”. Em outra passagem diz: “[...] permanece de início a inteligência da única conexão, a partir da qual é possível pensar o eterno retorno do mesmo como a determinação do ente na totalidade [...]”. Mas nosso foco também não é o eterno retorno, assim nos limitamos apenas indicar estas pistas sobre o cerne da integralidade do ente em direção ao eterno retorno.

(MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 146-147).

Como síntese e multiplicidade de interpretações, o homem pode perceber seu interpretar perspectivo, na medida em que “o ponto de gravidade se desloca aos saltos” e muda de perspectivas a partir de cada novo ponto. Ele tem o saber desse mover-se aos saltos, porque ele, como todo orgânico, reúne experiências, dispõe de memória (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 148).

A interpretação das interpretações de Nietzsche não se compreende como filosofia absoluta. Em verdade, impõe-se em seu pensamento a convicção de que tudo o que é, seria interpretação. Mas ele não exclui que haja outras interpretações que não estão incluídas no ser homem. O homem é apenas a totalidade-do-orgânico¹⁰ continuando a viver em uma determinada linha. Mantém aberta, com isso, a possibilidade de que os homens do futuro e o além-do-homem, por meio de incorporação de interpretações para nós ainda insensíveis, poderiam, em comparação com os viventes de hoje, ampliar ainda sua compreensão de efetividade (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 149-150).

Quanto a vontade de poder em Müller-Lauter ponderamos com ele que nada há de mais errôneo e inadequado à interpretação de Nietzsche do que deixar-se pôr em evidência a vontade de poder, semelhantemente a um deus “*ex machina*”, senão como sujeito metafísico como acontecimento fundamental. Há para Nietzsche, complexos de acontecimentos, mas não há o acontecimento fundamental. Não há o um, há apenas multiplicidade se reunindo, se separando. O filosofar de Nietzsche exclui, como uma pergunta relevante, a pergunta pelo fundamento do ente no sentido metafísico tradicional (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 152).

Não esgotando o tema da metafísica, porque não é nosso escopo principal, é preciso ir além dela: é preciso voltar ao diálogo principal a respeito do além-do-homem. Como explica Onate¹¹ (2000, p. 119), os forjadores da dimensão metafísica não podiam se satisfazer com a “*unipolaridade*”, sendo necessário produzir contrapontos para cada princípio estabelecido e, acima de tudo, distribuí-los

¹⁰ Mas o que é a totalidade-do-orgânico? Müller-Lauter (1997, p. 146-147) diz que “A proveniência do homem encontra-se na natureza, e ‘mais’ ele não é num sentido qualitativo, porém num sentido quantitativo. A totalidade-do-orgânico continua a viver nele. E na medida em que todo orgânico é uma síntese de forças inorgânicas, ‘vive’ nele também o inorgânico. O mais antigo, a ele ‘firmemente incorporado’, está em luta com o mais recente. O homem carrega em si o múltiplo que ele interpreta”.

¹¹ Para Onate (2000, p. 122), o além-do-homem não constitui mera síntese das configurações humanas que obtiveram êxito na elevação de suas potências. Seu desabrochar será antes uma irrupção, uma ruptura com tudo que marcou a experiência humana.

conforme uma rígida graduação.

O *Über* acoplado a *Mensch*¹² significa muito mais do que um acréscimo, um complemento extrínseco; a adição desse pequeno vocábulo implica numa *Katastrophe* radical, em que os códigos anteriores perdem sua funcionalidade e sua carga semântica, caindo em “*obsolescência*” (ONATE, 2000, p. 125). Nesse caso Paschoal concorda em gênero e grau no que diz respeito as diversas traduções relacionadas ao além-do-homem:

Frente ao modo genérico como é muitas vezes tomada a expressão “além-do-homem” ou “super-homem” no pensamento de Nietzsche e partindo da hipótese de que estes termos não remetem a uma idéia (?) única, nos propomos a fazer um mapeamento preliminar das diferentes formas como a idéia [?] de um tipo mais elevado de homem [...] (PASCHOAL, 2007, p. 105).

Todavia, o que norteia esta pesquisa é o enfoque genealógico sobre o além-do-homem. Mas, submetido ao olhar penetrante do enfoque genealógico, a “posição metafísica da subjetividade” revela-se, tão só, como sedimentação estratégica, um ponto de vista limitado com um ângulo perspectivista restrito: portanto insuficiente.

No ponto em que nos encontramos é necessário agora começar o que nos compete, tratando sobre o criador e a criatura: Nietzsche e o além-do-homem. Não se tem dúvidas que Nietzsche dá um sentido próprio a este conceito, como mostraremos. Para iniciar, do que se trata isso, o além-do-homem? O além-do-homem, como dissemos, aparece com ênfase na obra *ZARATUSTRA*: um livro para todos e para ninguém, onde frequentemente é anunciado. Ao adentrar na leitura, do parágrafo três, Nietzsche anuncia o além-do-homem, com o qual comparado ao homem, este é uma nulidade, motivo de riso e vergonha:

Eu vos ensino o super-homem [além-do-homem]. O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para superá-lo? Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si mesmos; e vós quereis ser a baixa-mar dessa grande maré cheia e retrogradar ao animal, em vez de superar o homem? Que é o macaco para o homem? Um motivo de riso ou de dolorosa vergonha. E é justamente isso o que o homem deverá ser para o super-homem [além-do-homem]: um motivo de riso ou de dolorosa vergonha (NIETZSCHE, 1986, p. 29).

O além-do-homem é o sentido da terra. É, pois, necessário voltar a viver na Terra e restabelecer o sentido da Terra. Nem Nietzsche nem Zarathustra querem o

¹² Paschoal (2007, p. 106) alega que independente da tradução pela qual se opte, três aspectos devem ser considerados. Primeiro – o termo “além” ou “sobre”, no caso de Nietzsche, não remete à idéia de algum tipo além ou acima deste mundo, mas sim, além do homem comum. Segundo – existem várias maneiras de se colocar acima ou além-do-homem e com certeza nem todas elas traduziriam a idéia que Nietzsche deseja expressar com *Übermensch*. Terceiro – no pensamento de Nietzsche não há uma única concepção de homem elevado, que fica evidente nos diferentes termos pelos quais ele designa tipos mais elevados de homem como: *Vornehm*, *Adel* e *höerer Mensch*. Termos que não podem ser tomados, simplesmente, como sinônimos.

paraíso: ambos querem a Terra. O além-do-homem, sendo o sentido da Terra, quer a Terra. Para isso é preciso fazer nascer o além-do-homem, mas antes desse nascimento, o requisito era a morte de Deus. O além-do-homem não poderia nascer sem a morte de Deus¹³. Eis aqui a importância da obra *Assim Falava Zaratustra*, onde no início, quando do encontro entre Zaratustra e o velho santo, Nietzsche faz um prelúdio da morte de Deus:

[...] E assim se separaram, o velho e o homem, rindo como dois meninos. Mas quando ficou só, Zaratustra falou assim ao seu próprio coração: “Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que Deus está morto! (NIETZSCHE, 1986, p. 29).

Mais adiante, Nietzsche reforça definitivamente a condição de possibilidade ao nascimento do além-do-homem como o sentido da Terra. Estava, pois, sacramentado: não mais era desejável um paraíso no céu, mas sim um paraíso na Terra:

Outrora, o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinquentes dessa espécie. O mais terrível, agora, é delinquir contra a terra e atribuir mais valor as entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra! (NIETZSCHE, 1986, p. 30).

Esta era a condição de possibilidade do além-do-homem. Seu nascimento deveria ser questão de tempo. Zaratustra a todo o momento ansiava por esta vinda. Porém, tal demora fez surgir oportunistas e aproveitadores do “Niilismo”, porque se Deus morreu nada mais é pecado e tudo se torna permitido.

“Os últimos homens”, mais desprezíveis que os homens, niilistas e aproveitadores, não compreendem o “*tudo é permitido*” como Nietzsche e Zaratustra. Para eles, isso não significa “o homem é capaz de tudo”, significa sim “o homem tem todos os direitos”. Não significa “grandes coisas são possíveis”; significa sim “todas as pequenas coisas são autorizadas”: “Compreendem que, se Deus está morto, não existem mais moral, nem dever, nem regra de vida; confundem o imoralismo com a imoralidade” (HÉBER-SUFFRIN, 2003, p. 35-36).

Mas isso, o evento do niilismo, Nietzsche não desejava que ocorresse. Persistia, porém, por parte dos homens certa resistência para aceitar a morte de Deus, e é isso o que se percebe dos escritos de Nietzsche nos Fragmentos 3 ZI [1] 9

¹³ Roberto Machado faz o seguinte comentário: “Nietzsche não quer provar que Deus não existe, como faziam os ateus. O que lhe interessa é mostrar como e porque surgiu e desapareceu a crença de que haveria um Deus. A 'morte de Deus', condição, pressuposto histórico dos principais temas expostos no *Zaratustra*, é a constatação do niilismo da modernidade; é o fato de que 'a fé no Deus cristão deixou de ser plausível'; é a evidência de que a fé em Deus, que servia de base à moral cristã, se encontra minada, de que desapareceu o princípio em que o homem cristão fundou sua existência; é o diagnóstico da ausência cada vez maior de Deus no pensamento e na prática do Ocidente moderno [...]” (MACHADO, 1997, p. 47).

e 3 ZI [1] 10 dos póstumos:

Assim falou um santo: “eu amo a Deus – pois o homem é algo imperfeito demais. O amor pelos homens acabaria por me destruir”.
É chegada a hora em que o diabo deve ser o advogado de Deus: se é que ele próprio quer sobreviver (2010, p. 56).

Com a morte de Deus a moral cristã sofre um grande abalo, surgindo de imediato um grande vazio. Neste espaço, o niilismo caminha para se instalar se o além-do-homem não tomar posse do que lhe pertence. Zaratustra clama pelo além-do-homem, mas este não vem. São muitas as qualidades que ele deve possuir, só ele pode possuí-las, porque em um homem normal ela não seria qualidade, mas maldição. O homem deve preparar a chegada do além-do-homem: não servir mais a um Deus, porém à Terra:

Enquanto sentido da existência humana, o além-do-homem é visto como uma *tentativa* de superar o vazio deixado pela morte de Deus. Depois desse “evento” grandioso, não só a vida humana, mas também o mundo, a natureza são sem-sentido. A partir desse vazio é que se colocaria a necessidade (unicamente humana) de “inventar” o além-do-homem [...] (ARALDI, 2004, p. 318).

Todavia, ao contrário do que esperava Nietzsche, o homem que surge com a inversão dos valores morais iniciado pelo cristianismo é aquele que dá origem ao burguês moderno. O evento do cristianismo que se estabeleceu com a morte real do próprio Cristo e com o nascimento do seu evangelho, por sua vez, foi iniciado por Paulo, apóstolo de Cristo. Evangelho que se infiltra na moral guerreira vigente, invertendo os valores, inicialmente com os sacerdotes da nobreza, posteriormente entre todas as pessoas. Mas, tratar-se-á deste tema com maior profundidade no terceiro capítulo quando for debatido o tema da “Transvaloração”.

Voltando ao além-do-homem e *Zaratustra* como portador do mais profundo pensamento de Nietzsche, como bem pergunta Jörg Salaquarda: “Quem é esse Zaratustra?”. Ele mesmo responde: “Ele é poeta, profeta, fundador de religião, moralista e, sem dúvida, mais uma vez nada disso [...]” (1997, p. 18). Ele também é “[...] um sedutor, mas tal que gostaria de seduzir cada um para si mesmo. Seu pressuposto é ‘a grande saúde’” (SALAQUARDA, 1997, p. 18).

Isto permitirá a Zaratustra desempenhar os mais diferentes papéis e encarná-los até melhor do que quem se identifica com eles. Como o ator que no palco representa o rei com mais realeza que o verdadeiro rei faria ou poderia fazer; ao mesmo tempo, guarda distância em relação aos papéis, quando ocasionalmente pisca ao leitor, como numa peça de Brecht e, depois, com o mesmo sucesso e com a mesma distância, enfia-se a seguir em outro papel (SALAQUARDA, 1997, p. 18-19).

Nietzsche faz de Zarathustra seu protagonista, porque ele próprio representa a “autossuperação do homem”:

Depois de concluir a segunda parte da obra, confessa que a redação dessa parte significou também para ele próprio uma considerável (auto-) superação. “Não (teria sido) uma *vitória* pequena sobre o ‘espírito de peso’” e “quase atrás de cada palavra” estaria “uma auto-superação de primeiro grau” (a *Gast*, final de agosto de 1883). Para ele está claro desde logo *o que* nós, homens, temos que superar, ou seja, a preguiça e a pusilanimidade que nos levam a “uivar com os lobos” e renegar nosso “verdadeiro si-mesmo”. Essa tese também se encontra na base do *Zarathustra* (SALAGUARDA, 1997, p. 19).

Logo, se o homem é uma corda, trata-se de mera passagem, não é o próprio além-do-homem. Mas existe grandiosidade no homem, o de ser ponte para o além-do-homem, ser caminho, não ser meta, e o perigo é transpô-la, é estar a caminho. O que se pode amar no homem é ser ele uma transição, um ocaso (NIETZSCHE, 1986, 31).

Aqui convém ressaltar a importância das análises de Antônio Edmilson Paschoal (2009, p. 153), que explica que Nietzsche chama a atenção para uma ideia de engajamento a um determinado tipo de homem que ele defende: o “tipo mais elevado como meta”, bem como para a necessidade de se “compreender a ideia de meta” na filosofia de nietzschiana.

Torna-se fácil perceber, que Nietzsche na obra *Zarathustra* não desvaloriza os homens: ele é capaz até de amá-los. Ele ama os que adquirem conhecimento para que um dia viva o além-do-homem. Ele ama o inventor que inventa a casa, e prepara a terra, os animais e as plantas para receber o além-do-homem. Ele ama aquele que ama sua própria virtude, pois este é vontade de ocaso e uma flecha de anseio. Como uma semente que morre para nascer uma planta, é preciso que morra o homem para nascer o além-do-homem. Zarathustra ama os que não guardam para si seu espírito, quer este como ponte para além-do-homem. Ama os que são como gotas que perecem, caindo de uma negra nuvem que prenuncia a chegada do além-do-homem. Zarathustra prenuncia o raio e o além-do-homem (NIETZSCHE, 1986, p. 32-33).

Zarathustra não é o além-do-homem, ele é apenas o profeta que o anuncia. Há, sobremaneira, um caminho e uma meta: alcançar a “Superação da Moral e o além-do-homem”. Uma tarefa que tem como meta o aperfeiçoamento do homem. No §7 do prólogo, Zarathustra faz o primeiro anúncio do além-do-homem: “[...] Quero ensinar aos homens o sentido do seu ser: que é o super-homem [além-do-homem], o raio que rebenta da negra nuvem chamada homem” (NIETZSCHE, 1986, p. 37).

Verifica-se que o além-do-homem é o raio que nasce da nuvem negra. O nascimento do além-do-homem é uma força poderosíssima. O ocaso¹⁴ do *além-do-homem* está chegando, mas a partir do raio luminoso que o anuncia Zaratustra sente a necessidade de anunciar as três transformações pelas quais passa o espírito, que deverá ocorrer antes da chegada do “além-do-homem”.

1.1. AS TRÊS TRANSMUTAÇÕES¹⁵ DO ESPÍRITO.

Em “Os Discursos de Zaratustra”, na seção “Das três metamorfoses”, que têm grande relevância para este trabalho, se destacam as três metamorfoses do espírito. Ao anunciar as três metamorfoses do espírito Nietzsche ensina como o espírito se transforma em camelo, o camelo em leão e o leão, finalmente, em criança. Isso é literal? Entende-se que não. Nietzsche ensina por aforismos¹⁶ e por metáforas.

Nietzsche joga e brinca com metáforas e aforismos. Ele sabe que as mensagens voam mais alto com as formas dos aforismos, dos símbolos¹⁷ e dos mitos. Com efeito: cabe ao *logos* superar o mito, ao mesmo tempo, fundado no mito, como indicado em Platão, indicar os limites do “lógico-fundado”.

¹⁴ Nietzsche deixa proposital e poeticamente pairar dúvida sobre o termo “ocaso” que pode significar: “início e fim”, nascimento e morte, pois ele próprio não dá continuação para este “ocaso”.

¹⁵ Nietzsche usa o termo “Verwandlungen” cuja tradução ao pé da letra é “Transformação”. Neste subcapítulo utilizar-se-á, ao invés do termo transformação, o termo transmutação utilizadas por Rubens Rodrigues Torres Filho com o sentido de mudança de espírito de camelo, leão e criança na tradução de ZARATUSTRAS das obras incompletas de “Os pensadores” da Nova Cultural, como consta na bibliografia.

¹⁶ Nas notas de Tautenburg para Lou Salomé, de julho-agosto de 1882, nos “Fragmentos Póstumos” em 3 [1] 109, no aforismo 10, no item “Para a doutrina do estilo”, NIETZSCHE diz: “Não é cortez, nem inteligente antecipar ao leitor as mais fáceis objeções. É muito cortez e *muito inteligente* deixar ao leitor pronunciar-se sobre si mesmo, a quintessência da nossa sabedoria” (2010, p. 45). Ainda nestes fragmentos póstumos do verão-outono de 1882, ZI 3 [1] 305, Nietzsche arremata: “Quem escreve máximas não quer ser lido, mas sim decorado” (2010, p. 78).

André Luís Mota Itaparica (2002, p. 12), na introdução do seu livro “Nietzsche: Estilo e Moral” ensina que a questão do estilo em Nietzsche sempre recebeu, desde a recepção imediata de sua obra ainda no século XIX, particular atenção por parte dos comentadores, por utilizarem uma perspectiva que ignorava o seu conteúdo filosófico, o consideravam mais escritor do que propriamente filósofo. Os aforismos, devido a sua brevidade e a seu caráter fragmentário, representariam o modo de expressão pelo qual os experimentos com o pensamento seriam realizados. Nietzsche estaria constantemente experimentando hipóteses, que poderiam ser desenvolvidas em outros aforismos ou mesmo ser abandonadas. O papel desempenhado pelo aforismo foi considerado central para aqueles que procuravam ver o sentido do seu empreendimento filosófico, enquanto as divergências se formavam a partir do modo como se interpretava essa forma de expressão (ITAPARICA, 2002, p. 12-13).

¹⁷ Conforme ensina Stegmaier (2007, p. 18). “Em Platão, Nietzsche encontrou um modelo de como se introduz filosoficamente símbolos, podendo-se evitar uma doutrina (*Lehre*). Em sua visão, contudo, à medida que Sócrates foi quem efetuou a “transposição da moral ao metafísico”, ele queria com seu *Zaratustra* do mesmo modo retroceder em relação a ele. Também para isso Platão deu-lhe o meio à mão. Quando ele concebe a Sócrates expor doutrinas e fundamentá-las, Platão também parte do diálogo conflituoso e passa para a narrativa: Sócrates inventou assim mitos e símbolos”.

À medida que Nietzsche introduz *Assim Falava Zaratustra* com os aforismos e o mito, ele coloca esses limites no primeiro plano e faz deles um tema próprio: “Com a forma do mito, da narrativa, Nietzsche faz lembrar imediatamente outra fonte da moral e da metafísica ocidental, os evangelhos cristãos. Eles narram o ‘declínio’ de um mestre com sua doutrina” (STEGMAIER, 2007, p. 18).

Nietzsche sabe que muitas coisas são pesadas para o espírito. O espírito do homem moderno não consegue suportar tamanha exigência para alcançar o futuro do homem. Para alcançar um espírito robusto e forte constituído de respeito terá de apelar para suas forças que reclamam de fardos pesados – os mais pesados que existem no mundo.

Contudo, o homem moderno¹⁸, que na melhor das hipóteses continua sendo apenas uma ponte para o além-do-homem, se pergunta: “O que é que existe de mais pesado para transportar?”. Por isso Nietzsche anuncia a metáfora do camelo: o espírito transformado em besta de carga. O homem, ponte para o além-do-homem, ajoelha-se como camelo pedindo que o carreguem bem:

Muitos fardos pesados há para o espírito, o espírito forte, o espírito de suportaçã, ao qual inere o respeito; cargas pesadas, as mais pesadas, pede a sua força. “O que há de pesado?”, pergunta o espírito de suportaçã; e ajoelha como um camelo e quer ficar bem carregado. “O que há de mais pesado, ó heróis”, pergunta o espírito de suportaçã, “para que eu o tome sobre mim e minha força se alegre?” (NIETZSCHE, 1986, p. 43).

Mas o espírito ainda está sofrendo e angustiado, ele agora pergunta qual a tarefa mais pesada. Não mais pergunta sobre o porquê da transformação em besta de carga. Pois o homem, como ponte ou como camelo, precisa assumir sua força para continuar a busca do além-do-homem. É deste modo que o espírito transformado em besta de carga toma sobre si estes pesados fardos; semelhante ao camelo carregado que se apressa a ganhar o deserto, ele também se apressa a ganhar seu deserto para tentar alcançar o além-do-homem.

Neste instante de extrema solidão produz-se a segunda metamorfose. O espírito tornando-se leão torna-se forte. Urra e mete medo. Sendo leão é possível conquistar sua própria liberdade, ser rei em seu próprio deserto. Como Leão pode procurar seu último senhor. Mas será inimigo deste senhor e do seu último Deus. Só então poderá lutar e vencer o grande dragão:

¹⁸ Quanto ao homem moderno, também foi abordado por Mario Sérgio Ribeiro (1999, p. 113); o homem moderno seria o fruto de uma moral da decadência que formou uma espécie de homem amolecida e medíocre, um animal de rebanho, um aborto sublime, incapaz da tensão necessária para vergar o arco que dirige sua seta para o Super-Homem (Além-do-homem).

Mas, no mais ermo dos desertos, dá-se a segunda metamorfose: ali o espírito torna-se leão, quer conquistar, como presa, a sua liberdade e ser senhor em seu próprio deserto. Procura, ali, o seu derradeiro senhor: quer tornar-se-lhe inimigo, bem como do seu derradeiro deus, quer lutar para vencer o dragão (NIETZSCHE, 1986, p. 43-44).

Todavia, quem é este grande dragão a que o espírito se nega chamar de senhor ou Deus? Na superfície de enunciação vem inscrito o nome do grande dragão, é: “Tu deves”. Todavia, o espírito do leão diz: “Eu quero”. É algo mais do que simplesmente “tu deves”. O “tu deves” é impeditivo ao caminho. O grande dragão de ouro, coberto de escamas, tem inscrito em cada uma delas, brilhando em letras de ouro, estas palavras: “Tu deves”.

São valores milenares que brilham nessas escamas douradas. Mas não só isso. O mais poderoso de todos os dragões fala: “Em mim brilha o valor de todas as coisas”. Todos os valores “foram criados no passado”, e “sou a soma de todos os valores criados”. Na verdade, para o futuro não deve existir o “eu quero”. É isto que fala o dragão.

Contudo, para que serviria o leão? Não bastaria um animal paciente, resignado e respeitador? Criar novos valores não é coisa que o leão esteja apto. Sua função é outra: é libertar-se para poder criar novos valores; é isso que pode fazer a força do leão. Conquistar sua própria liberdade e o direito sagrado de “dizer não”. Por isso é preciso que o camelo mude para leão:

Criar novos valores – isso também o leão ainda não pode fazer; mas criar para si a liberdade de novas criações – isso a pujança do leão pode fazer. Conseguir essa liberdade e opor um sagrado “não” também ao dever: para isso, meus irmãos, precisa-se do leão. Conquistar o direito de criar novos valores – essa é a mais terrível conquista para o espírito de suportação e de respeito [...] (NIETZSCHE, 1986, p. 44).

É necessário que novos valores se voltem para uma nova ética. Essa é a tarefa mais temível para um espírito livre¹⁹ e laborioso. E se vê em tal ato, um ato de ave de rapina. O que o homem comum amava outrora, como o mais sagrado, era o “Tu deves”. É preciso agora descobrir “a ilusão e o arbitrário” do que há de mais sagrado no mundo, a fim de conquistar depois de um grande combate o direito de se libertar desta prisão.

O primeiro estágio seria a completa determinação do camelo; o segundo seria a autonomia do leão e o terceiro, a inocência da criança. O caso “Das três transmutações” como imagens seria análogo e correspondente aos momentos que

¹⁹ Trataremos detalhadamente sobre o conceito e significado de Espírito Livre no terceiro capítulo.

se sucederam na história da filosofia enquanto interpretações do ser, do conhecer e do agir. Azeredo distingue dois tipos de problemas que dizem respeito ao estatuto do discurso nietzschiano: por um lado, o sujeito ético, além-do-homem, teria de manifestar-se no terceiro estágio como revisão do ser, do conhecer e do agir (AZEREDO, 2008, p. 146).

Segundo, Azeredo (2008, p. 146-148), a leitura “Das três transmutações²⁰” como momentos do “espírito”, na história do pensamento, pode ser remetida à interpretação de Nietzsche, respectivamente, sobre Sócrates-Platão enquanto Camelo; Descartes-Kant, enquanto leão; por fim se expressa ele mesmo, Nietzsche, como criança.

“Das três transmutações” dissolve e propõe perspectivas, concepções e interpretações. Na primeira transmutação, é a figura do camelo que expressa assimilação desmedida do outro como detentor do valor. É o momento da história do pensamento onde o transcendente determina mundo, conhecimento e ação; por isso o espírito busca uma carga enorme que ele mesmo reclama, mas ele mesmo tem de suportar esta carga. Por outro lado, a imagem do camelo expressa um momento de heteronomia, pois se trata de um espírito que pergunta pela carga que há de mais pesada para depois submeter-se a esse peso (AZEREDO, 2008, p. 148).

Mas se o camelo corresponde ao espírito de carga, o leão aparece para desvencilhar-se dos fardos. Este é o sentido da busca por liberdade. O espírito do leão diz “Eu quero” e reclama valores milenares que são expressos pelas escamas do dragão: “Todo valor já foi criado e todo valor criado sou eu” (NIETZSCHE, 1986, p. 44).

O argumento de Nietzsche introduz uma hipótese histórico-interpretativa da história da filosofia que se divide em três momentos que se distinguem pelo modo no qual se compreende o estabelecimento do valor atribuído ao sujeito na sua criação. Introduzindo a figura do leão Nietzsche quer assinalar a passagem que se processou da heteronomia absoluta quando mundo, conhecimento e ação eram interpretados a partir da projeção do valor em um absoluto e o homem era uma criatura diante de um criador (AZEREDO, 2008, p. 155).

²⁰ Embora esta interpretação das três transmutações do espírito de Azeredo seja significativa para compreender a posição de Nietzsche nos momentos do espírito é problemática para a interpretação de Sócrates-Platão enquanto camelo, Descartes-Kant enquanto leão e Nietzsche enquanto criança.

Todavia, mesmo o leão não pode criar valores, mas pode criar a liberdade para poder realizar criações: eis a potência do leão. Porém, em Nietzsche, a liberdade enquanto heteronímia é pura ilusão, pois ser livre equivale ao exercício da força; mesmo assim o leão conquista liberdade para criação, mas Zarathustra lhe retira o poder de criar, situando numa perspectiva que se deixa determinar pela crença na liberdade (AZEREDO, 2008, p. 156).

Em primeiro lugar não se deve confundir o “Espírito” em Nietzsche com o “Espírito” em Kant, Hegel ou Schopenhauer. O sentido de Espírito é, pois, desterritorializado da filosofia tradicional para ser incrementado na filosofia de Nietzsche, onde assume o caráter de instrumento do corpo. O corpo é a grande razão, comparado ao qual o Espírito é a pequena razão. Quando surge o Espírito, ainda não há transmutação da moral, no entanto este é o ponto de partida, ou seja, o movimento do próprio corpo. Aqui já começa a existir moral:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão. Meu irmão, à qual chamas “Espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. “Eu” – dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior – no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu (NIETZSCHE, 1986, p. 51).

Em Nietzsche, os desprezadores da vida são os desprezadores do corpo: “Não consegue mais o que quer acima de tudo: criar para além de si. Isto ele quer acima de tudo, é o seu férvido anseio”. Contudo, não podendo criar, porque é tarde para isso, o próprio ser quer perecer, são desprezadores da vida: “Perecer, quer o vosso ser próprio, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Porque não conseguis mais criar para de vós”. Os desprezadores do corpo lutam contra a vida e a terra com um desprezo inconsciente, nítido em seu olhar de inveja: “Não sigo o vosso caminho, ó desprezadores da vida! Não sois, para mim, ponte que leve ao super-homem! [além-do-homem]” (NIETZSCHE, 1986, p. 52).

É necessário, pois, que ocorra a transmutação do espírito. E a primeira transmutação ocorre quando o espírito se torna camelo, um animal de carga. Ele deve carregar o peso das cargas morais na fase mais antiga dos movimentos morais. Carrega o passado moral da humanidade que se tornou sociedade, devendo carregar o peso de sua organização, leis, instituições etc. A segunda transmutação da moral ocorre no deserto quando o espírito, de camelo se transforma em leão:

Mas, no mais ermo dos desertos, dá-se a segunda metamorfose: ali o espírito torna-se leão, quer conquistar, como presa, a sua liberdade e ser

senhor em seu próprio deserto. Procura, ali, o seu derradeiro senhor, quer lutar para vencer o dragão (NIETZSCHE, 1986, p. 43-44).

O que deseja o leão? O leão ainda não é senhor de suas ações, é apenas o dono do seu território. Não pode o leão enfrentar seu dragão enquanto não ocorrer a condição necessária: a tarefa do Leão é quebrar a tábua dos valores vigentes. É muito difícil para Zaratustra se desfazer da antiga moral e, por isso, precisa vencer o dragão para só depois poder derrubar os valores cristãos. Nietzsche compreende da necessidade urgente de novos valores para uma nova moral: uma moral voltada para o além-do-homem.

Sigamos, por enquanto, a terceira transmutação do espírito. O que o homem comum amava outrora, como o mais sagrado, era o “Tu deves”. É preciso agora descobrir “a ilusão e o arbitrário” do que há de mais sagrado no mundo, a fim de conquistar depois de um grande combate o direito de se libertar desta prisão. É isso o que diz Zaratustra. Mas, para exercer tamanha violência, é necessário ainda ser leão. Eis o que ensina Araldi a respeito do espírito livre como busca da liberdade criativa:

Nietzsche procura interpretar os anos de isolamento doentio, o deserto desses anos de ensaio (*Versuchs-jahre*) como a busca da liberdade madura do espírito, da grande saúde, do autodomínio e da autodeterminação. No entanto, ele admite que necessitou “inventar” o espírito livre como companhia imprescindível para poder suportar sua solidão e isolamento. E ele próprio *tornou-se* um espírito livre, visto que anteriormente era um espírito aprisionado [...] (ARALDI, 2004, p. 218-219).

Mas não é só, é preciso que o Leão, por fim, se transforme em Criança. Zaratustra pensa em voz alta o que o homem comum diria: “Mas disse-me, meus irmãos, que poderá ainda fazer uma criança, que nem sequer pode o leão. Por que o leão precisaria ainda tornar-se criança?” (NIETZSCHE, 1986, p. 44).

Também nós perguntamos: para que será necessário que o grande leão tenha de se transmutar²¹ em criança? Respondemos que obrigatoriamente deve ocorrer a terceira transmutação do espírito. A de como o leão se transforma em criança: “Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si-mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’” (NIETZSCHE, 1986, p. 43-44).

Através do “Não” de um animal de rapina, surge a criança e seu sagrado dizer “Sim”. Ela simboliza o elemento afirmativo que cria novos valores, pois criar novos valores o leão ainda não podia fazer. Mas o leão podia criar para si a liberdade

²¹ Mudar o espírito.

de novas criações. Para isso é preciso dizer um sagrado “sim”. O espírito quer a sua vontade, pois aquele que está perdido para o mundo conquista seu mundo. Significa que a superação do homem ocorre a partir do próprio homem niilista, e não de outra coisa exterior a ele. Para o niilista passivo o “sem sentido” da existência é ainda um estado de sofrimento, de resignação, de brandura (FERREIRA, 2010, p. 44).

Trata-se de alegorias, simbolismos e metáforas. Sabe-se que as figuras e situações que Nietzsche faz desfilar na “Quarta Parte” de *Assim falava Zaratustra* têm significado, sobretudo alegórico²² ou simbólico. O próprio Zaratustra representa, por exemplo, o movimento em direção ao “além-do-homem” e, dessa forma, representa também Nietzsche, na medida em que o filósofo se identificava com o experimento do desenvolvimento superior, do fortalecimento e da agregação numa organização dos complexos básicos de impulsos (SALAQUARDA, 1997, p. 167).

É que a criança é inocência pura e esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira por si própria, o primeiro móbil: “Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado “sim”: o espírito, agora, quer a sua vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o seu mundo” (NIETZSCHE, 1986, p. 44-45).

Todavia, é preciso não só a força do camelo e do leão, mas também a espontaneidade e a inocência da criança para que seja possível ver concretamente

²² Existe diversas obras que falam sobre símbolo e alegoria. As mais conhecidas são *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*, de João Adolfo Hansen; e *Tratado de Simbólica*, de Mario Ferreira dos Santos. Não aprofundaremos o tema com estes autores, porque aqui foge a nosso objetivo. Contudo, há uma importante obra, *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche* de Anna Cavalcanti, porque refere o significado destes termos diretamente no próprio Nietzsche: “Nietzsche desenvolve uma reflexão sobre as noções de símbolo e alegoria ao longo dos ensaios e fragmentos preparatórios a *O Nascimento da Tragédia* (GT)[...]”. Em seguida: “Início a análise com a noção de símbolo, não apenas por ter surgido primeiro nos escritos preparatórios a GT (*Geburt der Tragödie*), mas por possuir um sentido mais amplo, em relação ao qual podemos situar o termo alegoria. O termo símbolo surge pela primeira vez, no fragmento 3 (20), escrito como esboço de *A Visão Dionisíaca de Mundo*. Nesse fragmento, a noção de símbolo é definida como a “transposição de uma coisa em uma esfera completamente diferente.” Nietzsche a utiliza em um sentido correspondente no fragmento 5 (80), onde se trata de caracterizar a passagem da vontade à representação, descritas como duas diferentes esferas, como uma atividade de simbolização, um processo de ‘associação de símbolos da linguagem’ [...]” (2005, p.272). Mais adiante: “[...] o termo símbolo corresponde tanto à generalidade e riqueza da linguagem musical quanto ao sentido de signo mnemônico, de meio de representação do conceito. [...]” (2005, p. 273). Nas páginas seguintes diz: A alegoria, diferentemente do símbolo, é pouco mencionados nos fragmentos e escritos preparatórios. O primeiro sentido, apresentado no fragmento 5 (16), é o da contraposição entre o particular e o geral, como a cena trágica em relação à música. [...]”. A seguir: “As imagens do sentimento, o amor e o desprezo, são alegorias e imagens analógicas da dor originária, recursos figurativos do poeta para expressar sua experiência. O termo analogia indica que não há identidade entre as esferas, mas uma semelhança de relações” (2005, p. 274).

as possibilidades da transmutação²³ do espírito como ponte²⁴ para uma moral afirmativa, que pode levar ao novo homem que vai além de si: o além-do-homem. O espírito quer agora sua própria vontade. O espírito, perdendo o mundo quer conquistar seu próprio mundo. O aforismo “das três metamorfoses do espírito: o camelo, o leão e a criança” versam sobre a condição humana, sendo utilizada por Nietzsche não só para demonstrar as diferentes metamorfoses do espírito, mas também para mostrar o movimento da transvaloração.

Sobre o tema, Karl Löwith compara o homem, ao nascer, com o camelo. O homem se torna espírito ao carregar – como o camelo – um peso extremo, venerando o que lhe é estranho. O camelo, nesta perspectiva, é o ponto de partida, pois somente ao carregar o fardo da obediência dos valores estranhos é que o espírito se torna camelo. Sobrevém, todavia, a primeira crise ou metamorfose, quando o espírito passa a querer a si mesmo como leão. Apesar da sua coragem e heroísmo, o leão não possui ainda a liberdade para criar novos valores. Somente o ser liberto poderá tornar-se a criança do mundo que joga na inocência cósmica do “vir-a-ser” (LÖWITH, 1991, p. 35).

O intento do leão de levar a cabo a crítica e a destruição dos valores morais é também a busca de encontrar um solo fecundo que possibilite a criação de novos valores. A busca de naturalização do homem (*die Vernatürlichung des Menschen*) seria, nesse movimento, prerrogativa do além-do-homem. É nesse sentido que Nietzsche/Zaratustra anuncia o além-do-homem enquanto o “sentido da terra” (*der sinn der Erde*) e enquanto o sentido da vida (ARALDI, 2004, p. 308-309).

Assim como o camelo, o homem é obrigado a assimilar e armazenar, por um bom tempo, grande parte dos dados da história e ensinamentos acumulados pela humanidade ao longo de séculos: isso se torna um fardo. Essas informações chegam-lhe por meio das orientações dos pais, professores e mestres, da convivência com seus iguais ou também por toda a produção cultural existente na sociedade. Deleuze compara-se estas três transmutações²⁵ com a própria vida de Nietzsche. Estas três metamorfoses significam, entre outras coisas, momentos da sua obra e estádios da sua vida e da sua saúde. Os cortes são sempre relativos e o

²³ Até o final da terceira parte do ZA, Nietzsche não havia cunhado o termo transvaloração (*Umwertung*), contudo é preciso entender que ele operava com esta noção em geral e em certa medida.

²⁴ Em nossa investigação, a tarefa da transvaloração não é apenas mudança de valores, é também a “Ponte para a moral do tipo nobre”.

²⁵ A transmutação, aqui se trata da mutação do espírito – Camelo, Leão, criança.

leão está presente no camelo, a criança está presente no leão e na criança há a abertura para a tragédia (DELEUZE, 2001, p. 9).

Em “Das três metamorfoses”, Nietzsche nos transmite a lição de que grande parte da humanidade ainda vive no estado de camelo, assimilando, aceitando, deglutindo. O homem como camelo é sem capacidade para críticas, incapaz de se afastar da sua crença, de analisar e descobrir suas falhas. Todavia, alguns espíritos conseguem chegar à fase do leão. Ao chegar a esta fase o espírito terá capacidade e potencial como um “além-do-homem” para se insurgir contra os sistemas morais que lhe oprimam (NIETZSCHE, 1986, p. 43-45).

Mas, para chegar ao estágio da criança, porém, é preciso uma grande revolução interna: para ser criança o espírito deverá passar por uma transformação radical. Ela se torna um novo “vir-a-ser”: outro ser humano. Eis aqui outra circunstância do “eterno retorno do mesmo” conforme ensina Edmilson Paschoal. A criança deixa de ser egóica para alcançar o amor *fatí*:

A criança é o símbolo da inocência, não tem sentimentos sobre a moral, mas tem a capacidade de romper e esquecer o passado. Apesar disso, a questão não é só uma moral inocente (infantil), mas sim esquecer o que deve ser esquecido e recordar o que merece ser recordado do passado. A criança no mundo é um processo constante de destruição e renovação. O camelo representa o “eu sou”, o leão representa o “eu quero”, a criança é a referência para a autossuperação da moral, para a conquista do mundo do além-do-homem²⁶. Na criança persiste um caminho, uma meta de desenvolvimento para o além-do-homem, portanto, a busca do além-do-homem. Mas a criança é também uma roda que gira por si-mesma, é, portanto, eterno retorno.

Todavia, concordamos com Araldi quando afirma que é preciso ter muito cuidado com a interpretação do simbolismo da criança na transmutação do leão. É preciso não confundir essa transmutação para a inocência, para a criação e da sagrada afirmação do terceiro nível do espírito como a derradeira superação do niilismo.

É preciso, contudo, ter cuidado para não compreender “*tout court*” a figura da criança das “Três transmutações”, do jogo da criação, da inocência e da sagrada afirmação como o terceiro nível do “Espírito”, como a derradeira superação do niilismo – do espírito de negação do leão e do espírito de peso

²⁶ Este trecho da interpretação das mutações do espírito se distingue daquela antes oferecida por Vânia Dutra Azeredo. Esta se oferece como uma interpretação simbólica do desenvolvimento do espírito humano, enquanto aquela fica mais próxima de uma interpretação histórica do espírito.

do camelo. O próprio Nietzsche passa a questionar o modelo exemplar das “Três transmutações”, a saber, a proposta de um novo começo radical, na inocência do jogo do vir-a-ser (ARALDI, 2004, p. 449).

Agora se trata de examinar novos valores, pois as três transmutações do espírito são apenas “potencialidades” para criação de novos valores. É preciso entender agora qual a condição de possibilidade da criação de novos valores. É preciso superar o espírito de negação do leão e o espírito de peso do camelo e partir para um novo e radical começo.

1.2. Dos novos valores.

Com a efetivação das “três transmutações do espírito”, com o surgimento do “eterno retorno do mesmo” no pensamento de Nietzsche, se completa uma etapa do trajeto do “além-do-homem” em direção ao “tipo nobre”. A partir daí a “transvaloração de todos os valores” adquire importância vital no projeto do “tipo nobre”.

Mas, essa “transvaloração” que se constitui na tarefa e na chave para uma nova moral, requer antes novos valores, pois em Nietzsche o interesse é o além-do-homem e o tipo nobre como causa e consequência dos novos valores. Contudo, estes valores não foram criados e antes de ser há um longo caminho para ser percorrido. Neste ponto antecipamos o que se tratará na transvaloração no terceiro capítulo desta dissertação: mas por ora, discutiremos apenas o além-do-homem.

Nos póstumos da primavera de 1884, no fragmento 25 [322], aforismo 3, Nietzsche anuncia: “3) Os cansados do mundo vão embora, a multidão se faz menor. Ele transmite sua doutrina para encontrar o caminho até o super-homem (Além-do-homem) e, por certo, está de bom humor. Jovial (*heiter*) como num acampamento. Desfiles etc.” (2008-b, p. 509).

Anunciar “sua doutrina” é o prenúncio para encontrar o caminho para o além-do-homem, mas, antes é preciso saber quais são suas virtudes. Na seção “Das alegrias e das paixões” de Zarathustra, Nietzsche fala que ter muitas virtudes é um fardo a carregar. Aquele que tem muitas virtudes está cercado de ciúmes como um escorpião que volta contra si mesmo o ferrão (NIETZSCHE, 1986, p. 53).

É dedutível que sendo necessário que o homem seja superado, deve perecer com o veneno das virtudes para que surja o além-do-homem: “Ah, meu irmão, ainda não viste nunca uma virtude caluniar-se e apunhalar-se a si mesma? O homem é algo que deve ser superado; por isso, cumpre amar as tuas virtudes: pois delas perecerás” (NIETZSCHE, 1986, p. 54).

Este é o mesmo sentido a respeito no ensinamento de Zaratustra: “[...] de que o homem é algo que deve ser superado” e que “a superação (*Überwindung*) é compreendida como um movimento progressivo, próprio da natureza, e não uma prerrogativa exclusiva do homem” (ARALDI, 2004, p. 311). Na esteira de Araldi o mesmo ensina Felipe Renan Jacobowski (2011, p. 152):

Mas que espécie de homem Zaratustra afirma que deve ser superado? O que o personagem chama de virtude? E porque amá-las, se delas pereceremos? São as espécies decadentes de homem que devem ser superadas; os valores tradicionais dominantes que simbolizam fraqueza e negação da vida; enfim, os que negam o corpo. Contra os desprezadores do corpo, é necessário que surja um outro homem, um além-do-homem [...].

O homem tem de ser superado no sentido da vontade de poder, que é a vontade de vida, de ir além de si mesma. Na seção “De mil e um fitos” de *Zaratustra*, Nietzsche anuncia pela primeira vez essa vontade de poder. Ele destaca o maior poder da terra, o bem e o mal dos povos: “Nenhum povo poderia viver, se antes não avaliasse o que é bom e o que é mau; mas, se quer conservar-se, não deve fazê-lo da mesma maneira que o seu vizinho” (NIETZSCHE, 1986, p. 74).

Em Nietzsche, a vontade é vontade de poder. Ela é um impulso²⁷ que permeia o âmbito orgânico e inorgânico²⁸. Além de ser vontade de poder é também pulsão do mundo. Há, por consequência, vontade de poder no fenômeno existencial. Por isso suspeita-se que a vontade de poder esteja ligada ao além-do-homem: “Uma tábua de tudo o que é bom está suspensa por cima de cada povo. Vede, é a tábua do que ele superou, é a voz da sua vontade de poder” (NIETZSCHE, 1986, p. 74).

²⁷ Utilizamos a tradução “impulso” com o mesmo sentido do tradutor Paulo Cesar de Souza utilizou em *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro* (vernas referências) no aforismo 6, primeiro capítulo, nota 21: “Impulso” é nossa tradução para *Trieb*, um termo frequente e de grande importância em Nietzsche. As traduções em línguas românicas usam quase sempre ‘instinto’. Assim fazem a portuguesa, a espanhola, a italiana e também as três francesas consultada. As versões em Inglês se beneficiam do parentesco com o alemão: *drive* tem a mesma origem de *Trieb*. Este é um vocábulo bastante corrente na língua alemã. Pode ser traduzido como ‘impulso, ímpeto, inclinação, propensão, propulsão, pressão, movimento, vontade e (em botânica) broto ou rebento’ [...]. Logo após na mesma nota diz: “Por “instinto” se entende um comportamento inato, fixado hereditariamente, comum aos indivíduos de uma mesma espécie: o instinto migratório de certas aves, por exemplo. Esta é a acepção mais estrita do termo, a partir da qual se critica a tradução *Trieb* por ‘instinto’. No entanto, etimologicamente essa tradução não deixa de ter sentido. Conforme o *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, de Antenor Nascentes (*Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1955*), ‘instinto’ descende do latim *instinctu*, ‘instigação’, e o seu verbo *instigare* significa ‘aguilhoar, estimular’. Outro dicionário etimológico do português José Pedro Machado (Lisboa, Livros Horizontes, 3ª ed., 1989) dá: ‘instigação, excitação, impulso’ para *instinctu*, exemplificando com uma frase do século XVI: “[...] se não houvera instinto do céu, que movera espíritos, fora impossível haver nenhum sisudo que se sujeitara a tamanha carga [...]”. A nota sobre o significado de “impulso” é muito longa, mas para o que nos interessa nesta pesquisa isso já se torna mais do que suficiente.

²⁸ Como na nota explicativa anterior sobre o orgânico e o inorgânico, este último está contido no primeiro.

Nietzsche diz que “Mil fitos houve até aqui, já que houve mil povos. Falta, ainda, apenas o grilhão para as mil nucas, falta o fito *único*. Ainda não tem um fito, a humanidade”. Contudo “[...] se à humanidade falta ainda um fito, não será porque também falta, ainda, a própria humanidade?” (NIETZSCHE, 1986, p. 74).

Paschoal, seguindo Nietzsche²⁹ compara a forma como uma moral, um juízo de valor moral ou mesmo uma virtude que se direciona ao poder e se mantém lá, com as estratégias próprias de um partido político: “calúnia, suspeição, minando a virtude de aspirações diferentes às suas que já se encontram no poder, mudando seu nome, perseguindo e escarnecendo sistematicamente: portanto, *por meio de explícitas imoralidades*” (PASCHOAL, 2009, p. 97). Noutro sentido, Felipe Renan Jacobowski ressalta que as virtudes são sintomas fisiológicos de declínio ou ascensão da vida:

Tais valores dependem da intensidade de potência de uma formação de domínio, a qual expõe a sua força, meta, e suas condições de existência – seus sucessos ou fracassos na vida – na criação de um ambiente favorável para sua intensificação. Como os impulsos possuem níveis distintos de potência na relação entre configurações de domínio, as virtudes ou os valores se apresentam como sintomas fisiológicos de declínio ou ascensão de vida (JACUBOWSKI, 2011, p. 153).

Todavia, se houve mil povos e cada povo estabeleceu seu alvo, seu fito ainda não existiu na humanidade, logo não teve ainda seu único fito ou alvo. É por isso que Nietzsche com seu *Zarathustra* estabelece o Além-do-homem como um dos alvos para o único fito e desta forma estabelecer valores para a humanidade.

Se o alvo precisa ser atingido, ainda existem outros passos que devem ser dados para se alcançar o além-do-homem. E o próximo passo será a questão “Do amor ao próximo”. Nesta secção Nietzsche ensina que este é o “mau amor por si mesmo”; é preciso fugir do próximo para fugir de si mesmo, é aconselhável a fuga ao próximo, mas aconselha-se o amor ao distante.

O amor de Zarathustra pelos homens é sempre desfeito em cada acaso; e o amor ao além-do-homem permanece sempre algo distante, inatingível – de modo semelhante ao amor, à união nupcial com o anel dos anéis, do eterno retorno. O conflito entre a vida e a sabedoria; entre a arte e o conhecimento mina não só o amor, mas a própria tentativa de fundir as três propriedades ou tipo no além-do-homem (PASCHOAL, 2008, p. 100).

Quem é o distante? Com certeza é o além-do-homem, esse fantasma mais bonito que corre a nossa frente. Zarathustra quer ensinar a festa na terra e o presságio do além-do-homem³⁰: “Meus irmãos, eu não vos aconselho o amor do

²⁹ Nietzsche, KSA 12, p. 421.

³⁰ Scarlet Marton (2000, p. 56-57) fala da mensagem de Nietzsche, destacando que Zarathustra se

próximo: aconselho-vos o amor do distante” (NIETZSCHE, 1986, p. 76-77).

Com respeito ao amor entre mulher e homem e vice-versa, embora em certos momentos Nietzsche pareça criticar a mulher, é apenas aparência, pois neste aspecto a mulher tem um lugar de destaque em seu pensamento: “A mulher compreende a criança melhor do que o homem, mas o homem é mais criança do que a mulher [...]”. Seja mulher “[...] pura e delicada, semelhante à pedra preciosa, iluminada pelas virtudes de um mundo que ainda não nasceu”. E “Que a luz de uma estrela brilhe em vosso amor! Que a vossa esperança seja: ‘Possas eu dar à luz o *Übermensch*’ [além-do-homem]” (NIETZSCHE, 1986, p. 81).

Nietzsche sabe da necessidade do amor entre homem e mulher, pois deste será a causa do nascimento do além-do-homem:

Para além de vós, deveis amar, algum dia! Logo, *aprendei* a amar. E por isto é que tivestes de beber o amargo cálice do vosso amor. Há um sabor amargo até no cálice do melhor amor: assim produz anseio pelo *Übermensch* [além-do-homem], assim, produz sede em ti, criador! Sede do criador, flecha e anseio no rumo do *Übermensch* [além-do-homem]: fala, meu irmão, é esta a tua vontade de casamento? Sagrados são, para mim, tal vontade e tal casamento (NIETZSCHE, 1986, p. 85).

É, pois, o além-do-homem o escolhido e anunciado “Da virtude dadivosa”, quando Zaratustra solicita a seus discípulos que ficassem vigilantes e à escuta, pois o futuro poderia trazer boas novas e os solitários de hoje se tornariam um povo do qual nasceria um novo eleito: o além-do-homem, o sentido da terra (NIETZSCHE, 1986, p. 91).

O anúncio deste grande dia está prestes a acontecer mas, para isso, é preciso que morra o homem velho e nasça o novo, é preciso que o moribundo morra para renascer do outro lado; que o animal evolua para por fim nascer o além-do-homem. O grande meio-dia será quando o homem se achar na metade da sua trajetória entre o animal e o além-do-homem, festejando seu caminho para a noite como a sua mais alta esperança, pois será o caminho de uma nova manhã. O moribundo se abençoará a si mesmo já que estará para renascer do outro lado, o sol do seu conhecimento se encontrará, para ele, no meio dia. Os deuses estão todos mortos. Agora, queremos o além-do-homem: “Que isto brilhe, algum dia, no grande

referia ao além-do-homem: “Aos homens Zaratustra espera levar um duplo presente. Aos homens ele conta dar um novo amor e um novo desprezo: o além-do-homem e o último homem. Diametralmente opostas são as perspectivas para as quais eles apontam”.

meio-dia da nossa última vontade” (NIETZSCHE, 1986, p. 92-93).

Embora a todo o momento Nietzsche anuncie o grande meio-dia, o ocaso da última vontade humana, este é seguidamente postergado, já que sempre ocorre um pormenor a ser resolvido. Nietzsche tem muitas dúvidas e isso fica claro na seção “O menino com o espelho”. Quando o menino pede que se olhe no espelho Zaratustra não esconde seu horror. O sentido deste aforismo trata do horror de Nietzsche no que se refere aos tantos inimigos de sua Doutrina: ela havia sido e haveria de ser deturpada por seus inimigos:

O que me assustou tanto, em meu sonho, que acordei? Não vinha ter comigo um menino, trazendo um espelho? ‘Ó Zaratustra’, falou-me o menino. ‘olha-te no espelho!’ Quando porém, me olhei no espelho, dei um grito e o meu coração alvoroçou-se: porque não a mim, vi nele, mas a carantonha e o riso escarninho de um diabo. Em verdade, bem demais compreendo o sentido e o aviso do sonho: minha doutrina corre perigo, o joio que chamar-se trigo! Meus inimigos tornaram-se poderosos e desfiguraram a imagem da minha doutrina, de tal sorte que aqueles que mais amo devem envergonhar-se das dádivas que lhes dei (NIETZSCHE, 1986, p. 97).

A melhor interpretação da visão no espelho é aquela em que Nietzsche vê na imagem refletida seus inimigos; aqueles que o filósofo chama de deturpadores de sua doutrina. Convém, aqui, destacar Ernani Chaves, interpretando Nietzsche, ensinando como o nobre se desvencilha de vermes quando trata da relação complementar entre os ressentimentos dos adversários de Nietzsche. Ele mostra que para descrever a relação entre o nobre e os afetos reativos, o ressentimento se consome e se exaure em uma reação imediata: “[...] wollzieht und erschöpft sich in einer sofortigen Reaktion”; em língua portuguesa: “[...] que um tal homem, o 'nobre,' 'sacode de si' – schüttelt sich – com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam” (CHAVES, 2004, p. 58).

Assim que se desvencilha de seus desafetos como se fossem vermes, Nietzsche vai “Nas ilhas bem-aventuradas”, onde Zaratustra fala da plenitude, da abundância e da beleza de mares distantes, ensinando que em vez de exclamar “Deus” deve-se exclamar o além-do-homem:

Deus é uma suposição; mas quero que o vosso supor não vá além da nossa vontade criadora. Podeis criar um Deus? Então, calai-vos de uma vez a respeito de todos os deuses! Mas bem podeis criar o super-homem [além-do-homem]. Não vós mesmos, talvez, meus irmãos! Mas podeis tornar-vos pais e ancestrais do super-homem [além-do-homem]; e que esta seja a vossa melhor criação! (NIETZSCHE, 1986, p. 99-100).

Desse mesmo modo, para Nietzsche, o martelo é a filosofia da vontade criadora. Dorme na pedra, para Zaratustra, uma estátua, a imagem das suas

imagens, mas se lamenta que ela deva dormir na pedra mais dura e mais feia. E seu martelo se enfureceu cruelmente contra a sua prisão, despedaçando a pedra num pó de estilhaços, tentando concluir a estátua, pois uma sombra veio sobre ele, a mais silenciosa e leve de todas as coisas: a beleza do além-do-homem veio-lhe como esta sombra (NIETZSCHE, 1986, p. 101).

É com seu martelo que Nietzsche deseja criar valores de uma moral para um novo homem. Nietzsche quer destruir os valores niilistas da moral: ele quer mostrar que o martelo e a pedra são instrumentos e metáforas da criação da vida, do amor a Terra, do amor ao além-do-homem, um “dizer sim à vida”: o futuro da Terra.

Nesse sentido, o próprio “Nietzsche/Zaratustra/psicólogo” se coloca à tarefa de não somente diagnosticar a doença do homem moderno, mas de devolver a ele sua saúde através dos ensinamentos morais radicados na expectativa da afirmação incondicional de todo acontecimento (BARBOSA, 2010, p. 124).

Contudo, é preciso lembrar que Nietzsche é o maior de todos os imoralistas, mas, desejava a destruição da moral niilista e a vontade de nada. Para isso, era preciso destronar o projeto moral niilista antes de edificar o além-do-homem e novos valores³¹.

Então Nietzsche se defronta com o problema “Dos sacerdotes” para mostrar que houve homens bem-nascidos maiores do que aqueles sacerdotes a quem o povo chama de redentor. Mas, para achar o caminho da liberdade, seus seguidores devem ser redimidos por homens maiores que esses redentores.

Até aquele momento Zaratustra não reconheceu nenhum além-do-homem: viu nu o maior e o menor dos homens, mas estes se pareciam, por demais, uns com os outros. Na verdade, também achou demasiado humano o maior de todos os homens (NIETZSCHE, 1986, p. 106-107).

Demasiado humano também são os poetas, por isso não podem ser ponte para o além-do-homem. Demasiado humano também são os poetas, eles se tomam por ternas emoções e julgam que a natureza em pessoa se apaixona por eles, insinuando-se em seus ouvidos para contar-lhes segredos e lisonjas amorosas dos quais se vangloriam diante dos comuns. Eles querem ser o além-do-homem, mas há tantas coisas entre o céu e a terra. Especialmente, acima do céu, já que todos os

³¹ Mas, ensina Héber-Suffrin (2003, p.35), a intenção profunda de Nietzsche é positiva e criadora. Nietzsche só rejeita e destrói para construir. É o homem da moral tradicional, justamente por esse motivo que Nietzsche derruba a sua moral; Nietzsche só destrói uma moral para substituí-la por outra, e as exigências do imoralismo que ele defende são o contrário das facilidades da imoralidade.

deuses são metáforas e subterfúgios dos poetas. Está escrito no fragmento 13 [18] dos escritos póstumos de Nietzsche. “Dos Poetas”:

O imortal – Não é mais que uma metáfora, e os poetas mentem demais. Eles sabem muito pouco e são maus aprendizes: assim não podem deixar de mentir. E o que preferem é o reino das nuvens: ali colocam suas peles coloridas e se chamam deuses (2010, p. 321).

Mas em *Zarathustra*, embora Nietzsche se coloque como um poeta, como Zarathustra ele está cansado destas falsificações do além-do-homem, antigos ou novos, superficiais e sem profundidade:

Em verdade, algo nos leva sempre para o alto – precisamente, para o reino das nuvens: nelas pousamos as nossas coloridas roupagens e, então, chamamos-lhes deuses e super-homens – E, deveras, leves bastante são eles para tal sede – todos esses deuses e super-homens! Ai de mim, como estou cansado de todas essas inépcias que pretenderiam a todo custo ser acontecimentos. Ai de mim, como estou cansado dos poetas (NIETZSCHE, 1986, p. 140).

Está cansado desses espíritos e vê chegar o dia em que ele mesmo se cansará de si próprio, esperando chegar a hora de ver os poetas transformados e com olhares voltados para si mesmos (NIETZSCHE, 1986, 141). É, aqui, necessário analisar o novo estatuto de Zarathustra e, nisto, vale a pena lembrar a lição de Araldi:

Não se trata de investigar se Zarathustra é um personagem apolíneo ou se nele o dionisíaco se reverbera. Uma questão que merece atenção especial é a do novo estatuto da criação de Zarathustra. Todos os tipos criadores da obra, o poeta, o próprio Zarathustra, o além-do-homem, engendram suas obras a partir de si mesmos, de suas dores, de suas contradições e excessos (ARALDI, 2008, p. 93).

Araldi (2008, p. 93) mostra que a criação artística não tem mais o mesmo peso que na época da metafísica de artista; ela não expressa a afirmação “suprema” do vir-a-ser, das aparências e formas da existência, mas refluem num poderoso desejo de ir ao fundo, de autodestruição. A criação de novos valores é um ato artístico, mas de uma parte que não mascara o vir-a-ser³² e sua vontade de potência seria a meta do além-do-homem. Em “Das ponderações humanas”, Zarathustra retoma a linguagem artística, poética e metafórica sempre usada por Nietzsche em mais de um momento:

Quanta coisa já é hoje chamada a pior malvadeza, que só tem doze pés de largura e três meses de comprimento! Mas dragões maiores surgirão no mundo, algum dia. Pois, para que ao super-homem [além-do-homem] não falte seu dragão, o superdragão digno dele, muitos sóis abrasadores ainda não de brilhar sobre a úmida floresta virgem! (NIETZSCHE 1986, p. 155).

[...] Sois tão alheios à grandeza, em vossa alma, que o super-homem [além-do-homem] vos causaria *pavor*, na sua bondade! E vós, sábios e sabedores, fugiríeis do causticante sol da sabedoria, na qual o super-homem [além-do-homem] banha com prazer a sua nudez! (NIETZSCHE 1986, p. 155).

³² Vir-a-ser com o mesmo sentido de devir já mencionado.

[...] Ó vós, os homens mais excelsos que meus olhos já encontraram! É esta a minha dúvida a vosso respeito e o meu rir secreto: adivinho que chamaríeis o meu super-homem [além-do-homem] – de Diabo! Ah, cansei-me desses excelsos, os melhores dentre os melhores: sua “excelsitude” dá-me ganas de fugir – para o alto, para longe, para o super-homem [além-do-homem]! (NIETZSCHE 1986, p. 155).

Nestas três citações, vê-se o exemplo mais digno da linguagem metafórica ou simbólica. Nem é necessário frisar novamente que o além-do-homem não é estrito senso, mas sim *lato* senso, com todas as qualidades dos novos valores transvalorados. É a mesma linguagem “Das antigas e das novas tábuas” quando na “grande rua de túmulos”, sentado entre cadáveres e abutres, foi lá que Zaratustra recolheu a palavra “além-do-homem” e a convicção de que o homem é algo que deve ser superado. Superar o homem da velha moral. Que o homem é uma ponte e não um ponto de chegada, que lhe cabe dizer-se feliz no seu meio-dia e em seu crepúsculo para novas auroras. Só assim Zaratustra deseja ter com os homens, ficar entre eles, desaparecer e dar-lhes, morrendo, a mais rica dádiva.

Zaratustra é o oposto de Jesus Cristo, o que combate não é só a religião cristã, mas todas as religiões com moral de rebanho. E ainda aqui, mais uma vez e de novo, repetidamente, a linguagem é metafórica, pois a união a que refere Zaratustra é das pessoas honestas com a nova moral. Mas, é preciso dar prazo a um pequeno matrimônio para que se possa viver sempre a dois.

“Dai-nos um prazo e um pequeno matrimônio, a fim de vermos se servimos para um grande matrimônio! Coisa de muito momento é estar sempre a dois!” Assim aconselho todas as pessoas honestas; e o que seria o meu amor ao super-homem [além-do-homem] e a tudo que há de vir, se aconselhasse e falasse de outro modo! (NIETZSCHE, 1986, p. 218).

Com o além-do-homem, Nietzsche quer seduzir e implantar novos valores através de uma transvaloração dos valores vigentes. O filósofo menospreza o melhor dos homens como um incapaz de aderir aos novos valores.

Em “O convaléscente”, Zaratustra relembra a forma como viu e vê o maior e o menor dos homens; decepiona-se com suas semelhanças. Demasiado humana é a fraqueza de ambos. Ele viu nu, um dia, ambos; o maior e o menor dos homens. Concluindo que ambos são demasiado semelhantes um ao outro. Demasiado humano também o maior; demasiado pequeno o menor: “[...] era este o fastio que eu sentia do homem. E eterno retorno também do menor! – era este o fastio que eu sentia de toda existência!” (NIETZSCHE, 1986, p. 225).

Nietzsche, contudo, não desanima em alcançar novos valores e persiste com a transvaloração em “O sacrifício do mel”, com seu *Zaratustra*, ele retoma a

esperança no seu destino e na boa nova da humanidade:

Não que eu me irritaria, por isso, com tais zangados: suficientes motivos me dão de rir-me deles! Como não seriam impacientes, esses grandes e barulhentos tambores, que, se não tiverem a palavra hoje, não terão nunca! Eu porém, e o meu destino – não falamos para hoje, tampouco falamos para o nunca; temos paciência e tempo, para falar, tempo de sobra. Porque, um dia, ele há de vir e não poderá passar de largo. Quem, um dia, há de vir e não poderá passar de largo? A nossa grande sorte, que é o nosso grande e longínquo reino dos homens, o reino milenar de Zaratustra (NIETZSCHE, 1986, p. 243).

A chegada do além-do-homem e da moral que representa persiste, quando Zaratustra sentado na sua pedra, em “O grito de socorro” retoma sua vida diante da sua caverna enquanto seus animais perambulavam mundo a fora, à procura de alimentos e novo mel. Empunhava um graveto com o qual desenhava no chão sua própria sombra, meditava, mas não em si mesmo, quando se assustou, pois ao lado viu outra sombra. Olhando ao redor levantou-se, pois ali se encontrava um adivinho, o mesmo que anteriormente dera de comer e beber a sua mesa (NIETZSCHE, 1986, p. 245).

“Sê bem-vindo”, disse Zaratustra, “ó profeta do grande cansaço; não em vão terás sido, um dia, meu comensal e hóspede. Come e bebe também hoje na minha morada e perdoa que um velhote bem-humorado se sente, hoje, à mesa contigo!” “Um velhote bem-humorado?”, respondeu o adivinho, meneando a cabeça. Quem quer que tu sejas ou queiras ser, Zaratustra, já acabou o tempo de ficares aqui em cima; dentro em breve, o teu barco se fará ao largo! (NIETZSCHE, 1986, p. 244-245).

Reiteradamente o adivinho o adverte para ouvir os chamados do além-do-homem, ainda não muito claro: “Ainda não ouves?”, prosseguiu o adivinho. “Não chegam até aqui o vozeio e o clamor vindos das profundezas”. Zaratustra tornou a silenciar pondo-se à escuta, quando finalmente fala: “Ó profeta do mau agouro”, disse finalmente Zaratustra, ‘esse é um grito de socorro e o grito de um homem que pode muito bem estar vindo de um negro mar [...]’. Em seguida se recompõe e diz: “[...] Mas que me importa a miséria humana! O derradeiro pecado que me foi reservado, sabes como se chama?” “Compaixão!” (NIETZSCHE, 1986, p. 245).

Ele sabe que seu derradeiro pecado é a compaixão. Todavia, o adivinho torna a adverti-lo sobre o grito que ecoa ainda mais angustiante que antes, já muito próximo, dizendo: “[...] é a ti que ele chama: vem, vem, vem, é chegado o tempo, é mais que chegado o tempo!” (NIETZSCHE, 1986, p. 245).

Confuso e abalado, pergunta ao adivinho: “E quem é que chama lá embaixo?”, “Mas se já o sabes’ – respondeu vivamente o adivinho. Por que fingires?

É o Homem superior³³ que clama por ti!”. “O homem superior?” Zaratustra exclamou horrorizado. “Que quer esse aí?” (NIETZSCHE, 1986, p. 245-246).

Todavia o adivinho não dá resposta a sua aflita pergunta, ficando à escuta na direção do abismo. No entanto, como se fizesse silêncio durante muito tempo, o adivinho voltou o seu olhar para trás, vendo Zaratustra em pé tremendo. Posteriormente, Zaratustra vai sacudir-se, fugindo para longe a fim de enxugar-se, e como ali era sua corte respondeu ao adivinho (NIETZSCHE, 1986, p. 246):

Quanto, porém, ao teu homem superior: muito bem, vou já procurá-lo naquelas florestas. De lá veio o seu grito. Talvez o ameace algum animal feroz. Ele está nos meus domínios; nada de mal deve acontecer-lhe aqui! E, em verdade, há muitos animais ferozes nas minhas redondezas (NIETZSCHE, 1986, p. 246-247).

O que vem a significar todo este sofrimento de Zaratustra? É que Zaratustra esperava o além-do-homem, mas quem estava prestes por aparecer era o homem superior. E apesar do sofrimento, o além-do-homem não chega. Zaratustra não desejava mais o homem superior, pois era demasiado humano. E o que havia por trás da chegada do além-do-homem ao qual Zaratustra tanto almeja e teme ao mesmo tempo, paradoxalmente? Este é o ocaso de Zaratustra. A chegada do além-do-homem significa um início e um fim: o eterno retorno, o início de um novo homem com uma nova moral, e o fim, a morte do homem demasiado humano com a velha moral. É esta tamanha responsabilidade que faz Zaratustra hesitar por diversas vezes frente ao seu destino.

Zaratustra acaba deixando o adivinho, pois precisa seguir seu destino, e seu destino naquele momento é o “Colóquio com os reis”. Não chegou duas horas de caminhada em suas montanhas e florestas, quando vê um estranho cortejo justamente em seu caminho, quando vinham em sua direção dois reis ornados de coroas, púrpuras cintas e vestidos de cores vivas (NIETZSCHE, 1986, p. 247). Então disse Zaratustra:

³³ Deleuze coloca muito bem a distinção entre o homem superior e o super-homem (além-do-homem). Para Deleuze (1987, p. 252-253) deve-se considerar o modo pelo qual os homens superiores se apresentam: seu desespero, sua angústia e sua consciência infeliz. Todos sabem e sentem o caráter errado do produto que são: a sombra perde seu objetivo, não por não tê-lo alcançado, mas porque ele próprio é um objetivo perdido; a atividade genérica e cultural é um falso cão de fogo, não por ser aparência de atividade, mas porque tem apenas a realidade que serve de primeiro termo ao devir reativo. Nesse sentido os dois aspectos do homem superior são conciliados. O homem reativo como expressão sublimada ou divinizada das forças reativas; o homem ativo como o produto errado de uma atividade que falta principalmente o seu objetivo. Deve-se recusar toda e qualquer interpretação que apresente o super-homem como vitorioso onde o homem superior foi derrotado. O super-homem não é um homem que se supera; entre o super-homem e o homem superior a diferença não é só de natureza na instância que os produz respectivamente, mas também dos objetivos que alcançam respectivamente.

“Que importância ainda têm os reis!” Perdoai-me, mas me alegrei quando dissestes um ao outro: “Que importância ainda temos nós, os reis!” Mas este é o *meu* reino e o meu domínio; que poderíeis procurar no meu reino? Mas talvez *encontrásseis*, no caminho, aquilo que *eu* procuro: o homem superior (NIETZSCHE, 1986, p. 249).

A metáfora nietzschiana, mais uma vez, aponta para uma caricatura bíblica do novo testamento, quando da chegada dos três reis magos em visita ao recém-nascido menino Jesus, mas ao invés de incenso, mirra e ouro, levavam como presente um jumento. Nietzsche é extremamente irônico com esta metáfora, pois pretende ressaltar a transvaloração dos valores cristãos que se iniciava.

Ele pede aos reis que repousem em sua caverna na companhia de seus animais e prossegue depois seu caminho, pensativo, internando-se em florestas e terrenos pantanosos encontrando pelo caminho o “Homem consciencioso”, o “Feiticeiro”, “o papa sem ofício”, “O mais feio dos homens”; quanto a este último pensava em seu coração sobre a feiura e a pobreza³⁴ dos homens.

Na tese de Didier Franck (2005, p. 27) a feiura do mais feio dos homens é contracenada com a beleza do além-do-homem. A beleza e a feiura são morais no sentido renovado do termo e, na mesma proporção, históricos.

Além disso, no sentido de um mesmo sistema de valor, beleza e feiura se opõem como aquilo que irá afirmá-la ou negá-la: “— *belo e feio*”, “*verdadeiro e falso*”, “*bem e mal*” — estas *diferenças e antagonismos* denotam as condições de existência e intensificação:

Mas Zaratustra, sem dúvida, não vê somente valores reativos, uma vez que, tomado pela compaixão, ele tão logo se refaz. Ora, como ele o poderia sem ter nele mesmo triunfado os valores reativos e da feiúra que eles produzem, sem ter se encontrado sob a sombra da beleza? Recordemo-nos, o belo e o feio são relativos à vontade de potência como o mais e o menos e não ocorre um sem o outro. Qual é, então, esta beleza que vence a feiúra do mais feio dos homens? Aquela do além-do-homem (FRANCK, 2005, p. 26).

Deste modo, Zaratustra pode restabelecer-se, porque soube ver através e a despeito da feiura do assassino de Deus a beleza do além-do-homem como a imagem das imagens através da mais dura das pedras. Mas, é por meio desta feiura que Zaratustra vê a beleza, sendo a morte de Deus uma condição necessária, o que não quer dizer suficiente, ao advento do além-do-homem (FRANCK, 2005, p. 27).

Posteriormente, Zaratustra encontra “O mendigo voluntário” e “A sombra”. Da mesma forma os convida a repousar em sua caverna na companhia dos seus

³⁴ Aqui o termo “pobre” se distingue daquele da secção “O mendigo Voluntário”. Neste caso, Nietzsche se refere ainda ao “mais feio dos homens”: “Quão pobre é o homem! - pensava em seu coração – quão feio, quão arquejante, quão cheio de vergonha escondida!” (NIETZSCHE, 1986, 269). Logo, se trata da pobreza moral do assassino de Deus.

animais. Para que Nietzsche quer todos estes seres estranhos em sua caverna? Qual o sentido desta reunião quimérica? Novamente, os indícios desta pesquisa mostram que Zarathustra não queria a destruição dos homens, pelo contrário, precisava deles para o cuidado da Terra e, também, como ponte para a chegada do além-do-homem. O homem era algo que devia ser superado:

Dizem-me que o homem ama a si mesmo; ah, quão grande deve ser esse amor de si mesmo! Quanto desprezo precisa levar de vencida! Esse aí também amava a si mesmo, ao desprezar-se. Um grande amador, é para mim, e um grande desprezador. Ainda não encontrei ninguém que tão profundamente se desprezasse a si mesmo: isto também é elevação. Ai de mim, era ele, talvez, o homem superior cujo grito ouvi? Amo os grandes desprezadores. O homem, porém, é algo que deve ser superado (NIETZSCHE, 1986, p. 269).

Ele quer preparar os homens para que eles possam ser a ponte, a corda e o elo para o além-do-homem. Mas o destino não havia se cumprido e, na seção “A saudação”, após longa caminhada chega de volta à sua caverna, quando torna a ouvir gritos de socorro. E desta feita vinha de sua própria caverna, percebendo que se compunha de muitas vozes e se surpreendeu que lá estivessem sentados, juntos, todos aqueles a quem encontrara durante o dia: o rei da direita e o rei da esquerda, o velho feiticeiro, o papa, o mendigo voluntário, a sombra, o homem consciencioso, o triste adivinho, o burro, e o mais feio dos homens. Este que colocara uma coroa na cabeça e se enrolara em duas cintas de púrpura: todas as pessoas feias gostam de mascarar-se e enfeitar-se (NIETZSCHE, 1986, p. 280).

Zarathustra, contudo, precisa dizer-lhes que não é a eles a quem busca: “Ó homens superiores, meus hóspedes, quero falar-vos em bom alemão e claramente. Não por vós esperava eu aqui, nestes montes ” (NIETZSCHE, 1986, p. 283).

'Talvez sejais todos, na verdade, homens superiores', prosseguiu Zarathustra; 'mas', para mim – não sois ainda bastante elevados e fortes. Para mim, ou seja, para o ser inexorável que em mim, guarda silêncio, mas que não o guardará sempre. E, se sois meus, não o sois como o meu braço direito. Porque, quem, como vós, mal se sustenta em pé com pernas doentes e franzinas, esse, acima de tudo, que o saiba ou não: quer ser *poupado* (NIETZSCHE, 1986, p. 283).

É necessário, neste momento, lembrar algumas características básicas para distinguir o “homem superior”, o “além-do-homem” e o “último homem”. Neste ponto, Marta de La Vega Visbal em *Ética e Política: Genealogia e Alcance do “Último Homem” na Filosofia de Nietzsche* no item que trata de “Genealogia do ‘último homem’”, traz importantes contribuições.

Como surge a idéia do “último homem” no pensamento do Nietzsche? É a primeira pergunta que devemos traçar quando se trata de encontrar a origem e a necessidade dessa idéia. Com efeito, não surge naturalmente no

pensamento do filósofo; não responde tampouco exclusivamente à pura espontaneidade criadora do poeta. Ao contrário, se revela uma resposta e uma exigência crítica frente ao tempo em que Nietzsche viveu, e não pode ser separada de sua gênese concreta, ou seja, do contexto histórico no qual se desenvolveu (VISBAL, 2004, p. 58).

O “último homem” é a comprovação e a expressão de um projeto, a partir de uma situação vivida e pensada. Produto de um conjunto de “feitos humanos”, inseparavelmente ligados a uma “visão do mundo”.

Essa, por sua vez, aparece ao mesmo tempo incerta num tecido de estruturas significativas que respondem a um modo determinado de interpretação da realidade e de relação com o mundo, segundo uma perspectiva axiológica particular. Nesse sentido, o “último homem” é sintoma e também *senal*, quer dizer, significante e significado (VISBAL, 2004, p. 58).

Por isso a necessidade do “último homem” parece patente na obra filosófica de Nietzsche. Esse conceito é “relativo”, já condicionado desde o princípio por valores. A ideia do “último homem” não é primeira e está enraizada em uma corrente de pensamento, em uma sensibilidade coletiva, em um “espírito de época” já elaborado, visto que essa ideia só adquire ressonâncias que lhe pertencem de forma original. No fundo, revela uma explicação-imagem das transformações que efetivamente marcaram o século dezenove em seu desenvolvimento histórico. Não somente Nietzsche foi impulsionado pela consciência da crise, mas há teóricos que procuraram estabelecer noções básicas que permitiram realmente uma superação da situação presente, como mostra Visbal:

O “último homem” não se manifesta, portanto, como um *princípio* absoluto, mas desde o primeiro momento como um *fenômeno* condicionado, perfeitamente compreensível no contexto cultural em que o viu aparecer. Essa imagem nietzschiana do “último homem” era, com efeito, ou a resposta crítica, ou o reflexo, ou a interpretação explícita do tempo presente (VISBAL, 2004, p. 58-59).

Precisamente para captar a ideia do “último homem” e compreender melhor como ela se configura na obra nietzschiana, não se tem de vê-la como um pensamento separado do processo da *práxis* histórica, do qual seria somente momento. Tem de expô-la ligada igualmente às circunstâncias particulares que determinam o projeto essencial do filósofo, o da “transvaloração” radical (VISBAL, 2004, p. 59).

A partir dessa perspectiva, a noção do “último homem” responde, em nossa opinião, na filosofia de Nietzsche, ao problema e à noção do “nihilismo”, como há uma correspondência entre o “além-do-homem” e a “vontade de potência”

[Vontade de Poder³⁵]. O “além-do-homem” é uma resposta à morte de Deus, com a qual a cultura européia inicia a sua imersão no niilismo. Para Nietzsche, “viver é valorar” e nesse sentido define a moral. Em suas palavras: “chamo ‘moral’ um sistema de juízos de valor que está em relação com as condições de existência de um ser” (VISBAL, 2004, p. 60).

A ideia do “último homem” com respeito às condições pessoais de Nietzsche, depois de ter delimitado a situação histórica dominante durante a segunda parte do século XIX, permite descobrir até que ponto essa imagem nietzschiana para designar “os europeus de hoje” não era uma simples destreza poética mas, sim, um instrumento metafórico que desde um modo do pensar crítico da razão moderna é uma interpretação das forças presentes nessa realidade impugnada. A ideia do “último homem” chega também às percepções penetrantes sobre o futuro imediato da Europa e sobre as sombrias consequências com as quais logo impregnará a Terra inteira (VISBAL, 2004, p. 61-62). Fica clara a distinção entre o “último homem” e o “além-do-homem”:

Em segundo lugar, a idéia do “último homem” aparece enunciada de forma evidente e freqüente no *Assim Falava Zaratustra* e nos fragmentos póstumos desse período. Nietzsche diz: “O contrário do além-do-homem é o último homem; criei ao mesmo tempo um e outro” (X, 4 (171)). Nessa ótica, “a meta: desenvolver todo o corpo e não somente o cérebro” (X, 16(21)) (VISBAL, 2004, p. 65).

O “último homem” aparece aí expressando em figuras múltiplas, desdobradas em vários níveis. Enquanto, porém, à sua natureza, essas imagens respondem todas ao mesmo fenômeno (VISBAL, 2004, p. 70).

Tanto quanto é distinto do último homem, o além-do-homem é distinto do homem comum. É preciso indicar qual o tipo em que Nietzsche volta suas esperanças; qual o tipo que aponta como a meta possível após a *décadence*. Deve-se considerar, inicialmente, que a expressão “além-do-homem” não aponta para nenhum tipo específico, é apenas um comparativo ao “homem comum”, designando formas de ser e estar além dele. No entanto, existem alguns aspectos gerais que acompanham a ideia de além-do-homem e que podem servir como ponto de partida para se chegar ao tipo esperado por Nietzsche (PASCHOAL, 2002, p. 56).

Na visão de Tongeren³⁶ (Apud PASCHOAL, 2002, p. 60): “A diferença se encontra nisso: que o homem de hoje não é mais um guerreiro, porém, mais que isso, um cenário de batalha de vários partidos”. Nele estão juntos, diz Nietzsche o “não animal” e o “acima-do-animal”, o “não homem” e o “além-do-homem” e todos

³⁵ Já justificamos anteriormente a opção por “vontade de poder”.

³⁶ Tongeren 10, p. 168.

esses tipos e fatores, extremamente conflitantes, numa tensão elevada a um plano espiritual.

O homem, tendo desenvolvido ao máximo sua vontade de poder³⁷ e entesourado todo o passado, transforma-se em uma força vulcânica prestes a voar por cima de seu tempo e projetar-se ao porvir, é um extemporâneo. Dele pode nascer o além-do-homem que é uma meta, do qual o homem é uma ponte, uma corda estendida, trânsito para essa outra coisa, o além-do-homem (VIRASORO, 2001, p. 133).

Cragolini, por outro lado, segue Heidegger, e afirma que a nova ordem exige uma posição nova da essência metafísica do homem. Nesta interpretação, Nietzsche deve criar a figura do além-do-homem (*Hübermensch*) como a suprema figura da suprema vontade de potência: incondicional soberania da suprema força (CRAGNOLINI, 2001, p. 15-16).

Quem representa a vontade de potência como *subjectum* supremo incondicionado é o além-do-homem, figura do homem técnico que domina a terra com seu pensar calculador. Após Nietzsche, o niilismo mostra-se na indiferença ante a verdade do ente em sua totalidade. Fascinado pelo ente, indiferente ao ser, o mundo da tecno-ciência converte este em “nada” (CRAGNOLINI, 2001, p. 16).

O pressuposto metafísico de Cragolini (2001, p. 16-17) é que para o além-do-homem “pensar” é “calcular”, como modo de assegurar as condições de intensificação da potência por parte da vontade de potência. Na interpretação Heideggeriana, adotada por Cragolini, o além-do-homem é a inversão clássica do homem como animal racional: a razão coloca-se a serviço da animalidade, entendida como conjunto de impulsos por potência. O representar da vontade de potência implica uma inversão da primazia do ato de representar para a primazia do querer: agora a razão se transforma em “razão atuante”.

O além-do-homem domina a terra em virtude de uma “maquinização” das coisas. Segundo Heidegger, em “*Gelassenheit*”, Nietzsche reconhece o “caráter metafísico” da máquina (7), o que torna possível essa dominação do ente – como controlável e passível de acumular energias (CRAGNOLINI, 2001, p. 17).

A interpretação da autora, baseada em Heidegger, é que, o pensamento inaugurado por Nietzsche na ideia de vontade de potência como vontade calculadora pelo o operar de uma subjetividade representativa constitui um pensar “enclausurador”. Esse pensar dá uma resposta definitiva e fechada acerca do ser do

³⁷ Optou-se pelo termo “vontade de poder”, ao invés de “vontade de potência” seguindo comentadores como Paulo Cesar de Souza e Oswaldo Giacoia Junior, conforme justificado anteriormente.

ente, não podendo oferecer nenhuma opção diferente frente ao niilismo do “nada do ser”, exceto seu aprofundamento a partir de suas próprias ideias metafísicas (CRAGNOLINI, 2001, p. 17).

Nosso propósito distingue-se da subjetivação de Cragnolini, porque ela transforma o além-do-homem de Nietzsche em uma vontade de potência metafísica. Para Nietzsche, a pequenez dos homens, por muito tempo, deve ter sido como uma finalidade única, porque colocaram primeiro extensos alicerces a fim de assentar sobre eles uma raça de homens superiores. A classe do último homem é a “classe servil” dessa humanidade vindoura (Visbal, 2004, p. 83):

Sois apenas pontes: possa transpor-vos gente superior a vós! Representais degraus: não vos zangueis, portanto, com quem subir, passando por cima de vós, até à sua altura! Da vossa semente talvez posa também, algum dia nascer-me um autêntico filho e perfeito herdeiro: mas isso é remoto. Vós mesmos não sois aqueles aos quais pertencem a minha esperança e o meu nome (NIETZSCHE, 1986, p. 283).

Nietzsche considera que a estrutura da sociedade está determinada por certas tendências e diferenças biológicas que condicionam as relações entre os homens. Considerar a desigualdade como uma injustiça significa contradizer a natureza. As desigualdades são a consequência necessária de um “naturalismo moral” ou, melhor ainda, do inevitável “imoralismo vital”, na medida em que a vida é o fundamento que une a *tudo* e *tudo* deve servir à vida (VISBAL, 2004, p. 85).

É por isso que “Zaratustra não se desespera com o fracasso, pois sabe que, se a multidão é incapaz de apreender sua lição, alguns indivíduos de elite saberão compreendê-la, e fazer-se, com ele, criadores do super-homem [além-do-homem]” (HÉBER-SUFFRIN, 2003, p. 37).

Voltando a Zaratustra, como não se poupa a si próprio, também não poupa seus guerreiros, dizendo-lhes que várias recordações pesam sobre seus ombros, e que também neles há a plebe escondida. E se admitindo que neles haja criaturas elevadas e superiores, muita coisa é, também neles, torta e disforme (NIETZSCHE, 1986, p. 283).

Não espera deles o além-do-homem, porque vieram ter a ele como prenúncio de que homens superiores já estão a caminho. Gente mais elevada, mais forte, vitoriosa, mais alegre de corpo e de alma: leões ridentes que deverão vir. Zaratustra daria tudo para ter com o além-do-homem: “O que não daria, para ter uma única coisa: esses filhos, essa viva plantação, essas árvores da vida da minha vontade e da minha mais alta esperança” (NIETZSCHE, 1986, p. 284).

Mas é na seção “Do homem Superior” que Zaratustra finalmente dá o prenúncio do além-do-homem: “Vamos! Coragem homens superiores! Somente agora a montanha do futuro humano sente as dores do parto. Deus morreu; nós³⁸ queremos, agora, que o Super-Homem [além-do-homem³⁹] viva⁴⁰” (NIETZSCHE, 1986, p. 288).

O que isto representa para Zaratustra? Um breve fragmento, diz Didier Franck, oferece a resposta em que o ponto supremo é o santo assassinato. Nietzsche cria a doutrina do além-do-homem; nele, Zaratustra é o assassino de Deus do mesmo modo que é o criador do além-do-homem (FRANCK, 2005, p. 31).

Desconfiado da capacidade de seus discípulos para a monumental tarefa de preparar os caminhos e receber o além-do-homem, na seção “O canto da melancolia”, Zaratustra pergunta para seus animais se esses homens superiores, talvez, não cheirassem mal. E Zaratustra percebe o quanto ainda amava seus animais, por que fora da caverna sentia que o ar era melhor que junto àqueles homens superiores (NIETZSCHE, 1986, p. 298).

Depois vem a recaída⁴¹ do feiticeiro, e o velho “papa” também recai quando inicia “A festa do Burro”. O velho papa, acostumado a adorar Deus, passa a adorar o burro, e Zaratustra o interroga: “E até tu, velho papa, como podes conciliar contigo mesmo isso de adorares aqui, como um deus, essa figura de um burro?”. Note-se que o relincho do Burro, em *Zaratustra*, “I-A”, em Alemão quer dizer “sim”, contudo um “falso sim”, como uma caricatura da afirmação como negativo.

É perceptível que a vontade de poder expresso no relincho do burro equivale apenas a uma afirmação negativa, pois é um falso sim; o “Sim” de Zaratustra é o verdadeiro e opõe-se ao “Sim” niilista do Burro, como “criar” se opõe a “carregar”; o “Não” de Zaratustra opõe-se ao “Não” do niilismo em geral: A transmutação significa

³⁸ O contexto em que Nietzsche fez esta afirmação era outro antes do tipo nobre, depois foi abandonada, mas é exatamente isto que queremos demonstrar: o abandono do além-do-homem e a chegada aos valores de tipo nobre.

³⁹ Já justificamos nossa opção da tradução do termo *Übermensch* por além-do homem utilizado por Rubens Rodrigues Torres Filho e Clademir Luís Araldi.

⁴⁰ Nietzsche (1986, p. 291) quer que os homens superiores cultivem uma sadia desconfiança, que sejam ousados e sinceros, que guardem secretas as suas razões, porque o hoje pertence à plebe. E deixa a questão: “Aquilo que, um dia, a plebe aprendeu, sem razões, a acreditar, quem conseguirá derrubá-lo, com razões, dentro dela?”.

⁴¹ A expressão recaída utilizada por Nietzsche, em nosso trabalho, refere-se à tentativa do feiticeiro e do velho papa em criar uma nova fé dogmática e alienadora com novos deuses a serem adorados como uma metáfora metafísica.

inversão das relações “afirmação-negação”. Vê-se, assim, que a “transmutação⁴²” só é possível, saindo-se do niilismo (DELEUZE, 2001, p. 28).

Vendo que não havia somente um adorador do jumento, Zaratustra se dirige ao “caminhante e sombra”, lhe perguntado se ainda tinha a ilusão de ser um espírito livre, pois se entregara à idolatria de adorar um jumento. Depois se dirige ao “feiticeiro” e pergunta se ainda acreditava em tais burrices: “E tu', falou Zaratustra, 'velho e pérfido feiticeiro, que fizeste? Quem, nesta época de liberdade, acreditará em ti, doravante, se tu acreditas em tais divinas burrices? [...]”’. Em seguida, se dirige ao “homem consciencioso do espírito” dizendo: “[...] Encosta o dedo no nariz e reflete! Não há nada, aqui, então, que repugne à tua consciência?” (NIETZSCHE, 1986, p. 315).

Por fim dirige-se ao “mais feio dos homens” que continuava no chão com o braço erguido para o burro e lhe dava de beber. Diz então Zaratustra: “Fala, ó inominável, que fizeste!” (NIETZSCHE, 1986, p. 316).

Assombrado com respostas velhacas sai novamente até a entrada da caverna e, voltando-se para seus hóspedes, com indignação os admoesta, porque cada um deles e seus corações pularam de prazer e maldade, finalmente, tornando-se crianças e piedosos. Mas, Zaratustra os perdoa e declara por eles sua nova amizade e seu amor, o amor aos homens superiores. E os perdoa da festa do burro, porque aquilo que inventaram em sua morada interpretou como um bom sinal, já que só os convalescentes sabem inventar tais coisas (NIETZSCHE, 1986, p. 317).

Só agora pode morrer de felicidade. Sente o cheiro. Pergunta aos novos amigos se sentem o cheiro. Um perfume, um aroma e fragrância de eternidade, de um bem-aventurado eflúvio de rosas e vinho dourado da velha felicidade: “Os mais puros devem ser os senhores da terra, os mais menosprezados, os mais fortes, as almas de meia-noite, que são mais claras e profundas do que qualquer dia” (NIETZSCHE, 1986, p. 322).

Só os mais puros, os mais fortes, devem ser os senhores da Terra, também eles serão os solitários, que um dia será um só povo, e se elegerão como pontes para o futuro além-do-homem⁴³, como ensina Roberto Machado:

[...] descobrimos que a estratégia de Zaratustra de desviar do rebanho “companheiros que escrevam novos valores em novas tábuas” parece ter dado certo, pois ele sai da cidade acompanhado por “muitos, que se diziam

⁴² Observe-se o mesmo que foi dito anteriormente.

⁴³ Como referido Roberto Machado utiliza o termo super-homem.

seus discípulos”. São os criadores, os solitários, que se elegeram as si próprios, a quem Zaratustra considera como pontes para o futuro “Super-Homem” [além-do-homem] (MACHADO, 1997, p. 76).

Roberto Machado entende que nesse projeto de dar à luz ao além-do-homem, os discípulos desempenham um papel crucial. No início de sua trajetória, de seu aprendizado, Zaratustra é um anunciador do além-do-homem futuro. E, se nessa etapa ele faz discípulos, é porque acreditava haver progresso dos discípulos ao além-do-homem; é porque em sua visão da história, cabe aos discípulos seguirem o caminho, atravessarem a ponte, subirem as escadas do além-do-homem (MACHADO, 1997, p. 77).

Porém, voltando à Zaratustra, na caverna os homens superiores já estavam acordados e ordenavam um cortejo para ir ao encontro de Zaratustra e apresentarlhe a saudação matinal, porque ao acordarem notaram que ele não estava mais entre eles. Indo os homens superiores ao encontro dele pararam de repente à entrada da caverna, pois um poderoso leão afastou-se de Zaratustra e arremeteu num pulo rugindo com ferocidade. Ouvindo isso, os homens superiores começaram a gritar, fugindo e desaparecendo num piscar de olhos (NIETZSCHE, 1986, p. 327).

Que aprendizagem decorre desta passagem? Aqui mais uma vez, com clareza, fica ressaltada a condição humana de todos os homens, inclusive dos ditos homens superiores. Por isso, não se deve confundir homens superiores com o além-do-homem: este é o mais elevado, aqueles são apenas demasiado humanos.

Nietzsche hesita quanto à suposta superioridade dos humanos considerados “os melhores” em sua época. Num determinado sentido, é contra a noção de melhoramento, de aperfeiçoamento, de um exemplar humano julgado como melhor, subjacente aos discursos morais e políticos de uma tradição que se inicia com Sócrates e contamina peremptoriamente todas as formas posteriores de platonismo. É justamente sob o pretexto da melhora, do estabelecimento de um patamar moral interpretado sub-repticiamente como “superior” ao anterior. Aquele de uma barbárie propalada como superada ou prestes a sê-lo, o qual se arroga o homem moderno por meio de suas instituições civilizacionais, que essa perspectiva moral robusteceu-se, infiltrando-se inclusive no âmago daqueles que Nietzsche avaliou aptos à produção do além-do-homem (APOLINÁRIO, 2011, p. 273).

Na secção “O Sinal”, Zaratustra reflete sobre os homens superiores e sobre o que pela manhã do dia anterior lhe profetizara o velho adivinho. A miséria à qual ele tentou arrastar-lhe. O adivinho falou que viera tentar induzi-lo ao seu derradeiro

pecado: “Ao meu derradeiro pecado?’, exclamou Zaratustra, rindo, furioso, das suas própria palavras ‘O quê, afinal me ficou reservado como meu derradeiro pecado?’” (NIETZSCHE, 1986, p. 327-328). Mais uma vez Zaratustra absorve-se em si mesmo, voltando a sentar na grande pedra, refletindo; de repente, num só pulo, levanta-se como que num reflexo do pensamento:

“*Compaixão! Compaixão pelo homem superior!*”, exclamou; e seu semblante converte-se em bronze. “Pois muito bem! *Isso – Já teve o seu tempo! O meu sofrimento e a minha compaixão – que importam? Viso, acaso, à felicidade? Eu viso à minha obra!* Pois muito bem! O leão chegou, os meus filhos estão próximos, Zaratustra amadureceu, a minha hora chegou: - *Esta é a minha manhã, o meu dia raiou; sobe, agora, sobe no céu, ó grande meio-dia!*” (NIETZSCHE, 1986, 328).

Assim, abandona sua caverna forte como o sol brilhante: Zaratustra não morre, ele sobrevive. Mais do que isso, se constata que os homens superiores, estes sim, fogem. As desconfianças de Zaratustra em relação aos homens superiores não são infundadas, pois estes são apenas homens “demasiado humanos para uma tarefa sobre-humana”. A metáfora também mostra que embora Zaratustra seja capaz de amar os homens, ele percebe a incapacidade dos homens “superiores” de cumprirem esta tarefa, para eles, sobre-humana. Seguindo os passos de Nietzsche, Antonio Edmilson Paschoal faz uma observação de fato interessante, mostrando que:

Esses vários tipos mais elevados de homem, como se pode notar, não correspondem ao *Übermensch* [além-do-homem] do Prólogo do *Zaratustra*. Com eles se teria, talvez, o público que *Zaratustra* procurava e não o ideal anunciado. A referência a novos tipos elevados de homem, porém, não significa que aquele tipo ideal tenha deixado de ser uma preocupação do filósofo ou desaparecido de seus textos (PASCHOAL, 2007, p. 118).

Constatamos que essa posição de Paschoal provisoriamente tem verossimilhança com a nossa, exceto no que pretendemos avançar neste tema, mais adiante, para confirmar nossa hipótese: a de que “a tarefa da transvaloração” é a ponte que nos levará do “além-do-homem” ao “tipo nobre” como forma mais elevada para a criação de novos valores a fim da superação dos valores vigentes. Isso propicia um momento oportuno para encerrarmos este primeiro capítulo e avançarmos metodologicamente no segundo capítulo sobre o conceito de tipo nobre e, sequencialmente, para a tarefa da transvaloração de todos os valores, onde pretendemos trabalhar com obras fundamentais, como *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*.

2. O “TIPO NOBRE” EM NIETZSCHE.

Uma espécie nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições desfavoráveis essencialmente iguais. Das experiências de criadores se sabe que, inversamente, as espécies favorecidas com alimentação abundante, e sobretudo com proteção e cuidado extra, logo propendem fortemente à variação do tipo e são ricas em prodígios e monstruosidades (também em vícios monstruosos) (NIETZSCHE, 2005-a, p. 160).

O segundo ponto compreendido nesta dissertação trata-se do conceito de “tipo nobre” de Nietzsche. Conceito importante, porque é o ponto onde devemos ancorar após analisado o conceito de além-do-homem e a tarefa da transvaloração dos valores, ao final desta dissertação. É com o abandono do além-do-homem e a adoção dos valores do tipo nobre que comprovaremos a hipótese deste trabalho, respondendo nosso problema de pesquisa. Para isso, é necessário analisar de que se trata o tipo nobre que Nietzsche desenvolveu, para só depois, no capítulo que se refere à tarefa da transvaloração, demonstrar nossa hipótese.

Trata-se de confirmarmos se Nietzsche, através do conceito de além-do-homem, alcançou o conceito de tipo nobre, usando o primeiro conceito como lente de aumento e instrumento teórico para elaborar o segundo: o tipo nobre. Contudo, isto só ocorre quando Nietzsche percebe que somente com o além-do-homem não poderia chegar ao tipo nobre, o representante real de sua filosofia. Para nossa tarefa, temos como certo que é com este tipo que Nietzsche alcançará o ser criador de valores: os melhores, os bons os destinados a comandar em um sentido hierárquico, o representante real da sua aristocracia.

Ao garimpar o tipo nobre queremos deixar claro o significado do que seja este conceito, de onde provém, para depois avançar sobre ele, apurar seus valores e quais portas poderá abrir como conceito-chave na filosofia nietzschiana. Tal fato trata-se de substancial importância nesta investigação, porque a discussão a respeito do juízo sobre o “bem” e o “mal” como valor levará inevitavelmente à origem de quem

tem capacidade para criar valores.

Feita esta necessária e breve introdução a respeito do tipo nobre em Nietzsche podemos agora retomar o tema e com este movimento avançar aos tópicos característicos do que seria o tipo nobre: um espírito livre capaz de se impor perante a vida e a natureza.

2.1. Origem e sentido do “tipo nobre”.

Scarlett Marton (1990, p. 81) parte dos gregos para interpretar Nietzsche, dizendo que a aristocracia grega não é tão somente fruto de elaboração teórica. Em diferentes épocas históricas ele julga encontrá-la. O homem nobre a que se refere não se reduz a mero conceito, em contextos muito precisos, acredita deparar-se com ele. O homem nobre teria existido na antiguidade com as cidades-estados gregas, teria existido no Renascimento com a comunidade aristocrática de Veneza, e nos séculos XVII e XVIII com a nobreza francesa. O aristocratismo, ou maneira nobre de avaliar, não constituem um *a priori metafísico* nem essências atemporais.

Trata-se de, a partir do § 260 de *Para além do bem e do mal*, mostrar que o homem nobre com sua moral nobre consegue elevar o tipo homem, ao fazer dele um criador de valores, cuja distinção se evidencia pelo tipo de avaliações estabelecidas acerca de si e da vida.

[...] O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: “o que me é prejudicial é prejudicial em si”, sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que *cria valores*. Tudo o que conhece de si, ele honra: um semelhante moral é glorificação de si (NIETZSCHE, 2005-a, p. 156).

Talvez o longo § 260 de *Para além do bem e do mal* possa ser o núcleo duro da síntese do conceito de moral nobre e, por via da consequência, também a base do tipo nobre, pois é a este tipo que tal moral diz respeito.

Nietzsche se deteve na análise da origem dos pares de valores “bom e mau”, “bom e ruim”. A criação do valor “bom” não teria ocorrido graças àqueles a quem se manifestou bondade, mas aos que se viam como bons. Bons eram os nobres, os poderosos, os de condição superior que instituíram o “bem e o bom”, assinalando a diferença que lhes era própria e estabelecendo, com isso, uma hierarquia. Apenas quando os juízos de valor aristocrático sofreram declínio é que teria surgido a oposição entre ações egoístas e não egoístas (MARTON, 1990, p. 83).

Enquanto o valor aristocrático “bom” identificava-se com nobre, belo, feliz, ao tornar-se religioso passa a equivaler a pobre, miserável, impotente, sofredor,

piadoso, necessitado, enfermo. A transformação dos valores seria fruto do ressentimento de homens fracos que não podendo lutar contra os mais fortes, deles tentaram vingar-se através desse artifício (MARTON, 1990, p. 83-84).

No subcapítulo “Moral de senhores e moral de escravos” em *Nietzsche e a Dissolução da Moral*, discorre Azeredo (2000, p. 62), sobre o tipo nobre. Ela evoca Nietzsche para explicitar as configurações morais que se edificam a partir de interpretações e avaliações, cujas manifestações seriam os seus valores, existindo então pelo menos duas tendências morais distintas. Desta forma, a duplicidade de interpretações e avaliações é referida necessariamente a dois tipos de homens: o nobre (ou senhor) e o escravo (ou servo). Esses tipos é que interpretam, avaliam e a partir disso postulam juízos de valor acerca de si e da vida, configurando-se dessa forma uma moral.

(O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas). Devido a essa providência, já em princípio a palavra “bom” *não* é ligada necessariamente a ações “não egoístas”, como quer a superstição daqueles genealogistas da moral (NIETZSCHE, 1998, p. 19).

A origem dos conceitos próprios da moral nobre se dá num primeiro plano, por um olhar sobre si mesmo, no reconhecimento do seu próprio estado e na avaliação deste estado como “bom”, numa espécie de autoglorificação (PASCHOAL, 2009, p. 100-101).

Verificamos, posteriormente, no capítulo da transvaloração, que Nietzsche, utilizando este método genealógico, foi até as origens da palavra nobre, retrocedendo ao estudo da cultura e religião grega, além do cristianismo. Em nossa busca, será necessária uma leitura cuidadosa de *Para além do bem e do mal* a partir do sentido das palavras “bem e mau” em Nietzsche, adentrando na questão da moral de senhores e moral de escravos.

No universo de tipos que se encontram em *Além do bem e do mal*, designado por Nietzsche, com expressões como “*além-do-homem* e *nobre*”, Paschoal (2009, p. 130) citará alguns aspectos daquilo que pode ser denominada de nobreza em geral. Em torno dessa expressão serão reunidas algumas características comuns às várias formas com as quais Nietzsche identifica uma aristocracia. Por exemplo, quando ele se refere a antigos povos, raças e tipos destacados, como no caso em que aparecem na história como acasos felizes.

Essas características orientam um primeiro perfil do tipo defendido por Nietzsche, e a partir desse perfil será possível identificar as particularidades às quais a proposição de um tipo de homem permitiria chegar ao tipo nobre.

Pode-se dizer que o toque de mestre de Nietzsche (1998, p. 21) foi dar-se conta que todas as línguas remetem à transformação conceitual de que em toda parte “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é conceito básico: a partir do qual se desenvolveu o conceito de “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de espiritualmente bem-nascido, “espiritualmente privilegiado”. Isso pode ser percebido nos comentários de Carlos A. R. de Moura:

[...] através da etimologia da palavra “bom” surge a matriz a partir da qual os nobres se sentiam homens de uma categoria superior, “um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’, transmutar-se finalmente em ‘ruim’” (MOURA, 2005, p. 121).

A respeito das origens de palavras como “bom e bem” é preciso evocar a própria fala de Nietzsche: “Para mim é claro, antes de tudo, que essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito “bom” no lugar errado: o juízo “bom” *não* provém daqueles aos quais se fez o “bem”!” (NIETZSCHE, 1998, p. 19).

Moura (2005, p. 121) destaca com Nietzsche que a etimologia da palavra “bom”, em diferentes línguas, indica uma característica constante, referindo-se à ideia de nobreza e de aristocracia que formam uma matriz a partir da qual se desenvolve o que é “bom”, significando o nobre, o bem-nascido, o privilegiado espiritualmente.

No homem nobre está a origem do valor bom, sendo que ruim é sempre seu oposto, ou seja, o escravo: “Note-se que nesta primeira espécie de moral a oposição ‘bom’ e ‘ruim’ significa tanto quanto ‘nobre’ e ‘desprezível’: – a oposição ‘bom’ e ‘mau’ tem outra origem” (NIETZSCHE, 2005-a, p.156).

Nietzsche (2005-a, p. 155), no mesmo fragmento do § 260 de *Além do bem e do mal*, conhecedor de muitas culturas e morais sobre a terra, destacou algumas mais finas outras mais grosseiras, encontrando nelas traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si. A partir daí, finalmente, destacando “dois tipos básicos⁴⁴” e fundamentais de moral:

Há uma *moral de senhores* e uma *moral de escravos*; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes

⁴⁴ Scarllet Marton, Vânia Dutra Azeredo e Carlos A.R. de Moura e outros comentaristas de Nietzsche reconhecem estes dois tipos de Moral: “A moral de Senhor e a moral de escravo”.

inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma só alma* (NIETZSCHE, 2005-a, p. 155).

Num outro momento, na parte final de *Para além do bem e do mal* Nietzsche faz a si mesmo uma série de interessantes questões a respeito do tipo nobre. São questões de sumária importância que ele tentaria resolver com a totalidade do seu pensamento. Diz Nietzsche no § 287 da obra mencionada:

O que é nobre?⁴⁵ O que significa hoje para nós a palavra “nobre”? Onde se revela, em que se reconhece, sob o pesado e anuviado céu do incipiente domínio da plebe, através do qual tudo fica opaco e plúmbeo, o homem nobre? - Não são os atos que o apontam – os atos são sempre ambíguos, sempre insondáveis –; também não são as “obras” (NIETZSCHE, 2005-a, p. 174).

Como de costume, sua resposta é por aforismos e por distinções. Nietzsche coloca que entre artistas e eruditos encontram-se muitos que se revelam através das suas obras e o quanto um profundo anseio os coloca em direção ao que é nobre. Mas é precisamente este necessitar do que é nobre que mostra um sintoma perigoso de sua ausência radicalmente distinto das necessidades de um espírito nobre (NIETZSCHE, 2005-a, p. 174).

Contrariando as ações destes artistas e eruditos, Nietzsche diz que não são as obras, mas sim a fé que decide e estabelece uma hierarquia, retomando uma velha fórmula religiosa com um sentido novo e mais profundo. A certeza fundamental que o nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar e talvez tampouco perder: “A alma nobre tem reverência por si-mesma” (Nietzsche, 2005-a, p. 174).

E ainda assim, se os nobres são os poderosos, se são eles que entendem de venerar, pois esta é a sua arte e o reino de sua invenção, então também eles possuem uma profunda reverência pela idade e pela origem. Por isso todo direito se baseia nesta dupla reverência à fé e ao preconceito em favor dos ancestrais. Estas

⁴⁵ Jean Flori (2005, p. 115), renomado medievalista, ex-diretor do Centro Nacional de Pesquisa Sociológica, pesquisador do Centro de Estudos Superiores das Civilizações Medievais de Poitiers na França, na obra “A CAVALARIA: a origem dos nobres guerreiros da idade média” descreve com maestria a história do termo nobre como originário a partir da origem dos guerreiros da idade média. Do ponto de vista histórico filosófico ao traçar importantes considerações a respeito do termo nobre, ele diz que o substantivo “*nobilitas*” quase não é encontrado antes do século XIII com o sentido de designar um grupo particular de homens. A palavra é ainda rara e designa uma virtude, uma elevação do tipo. O adjetivo “*nobilis*”, muito mais difundido, assume mais ou menos o mesmo significado e se aplica inicialmente aos personagens cujas qualidades morais têm, em geral, atraído a atenção e o respeito. É, antes de tudo, a dignidade do comportamento de certos seres, homens e mulheres, que lhes vale o qualificativo de nobre. Diz também o autor: “Ele é sinônimo de “notável”, “digno de admiração”, “célebre”, “reputado”, e destaca ao mesmo tempo a excelência moral e a notoriedade social decorrente. É empregado, ainda nesse sentido, nos séculos XI e XII, em latim e em francês antigo, a respeito de coisas muito mais que de seres vivos” (FLORI, p. 115).

coisas são típicas da moral dos poderosos no nobre (NIETZSCHE, 2005-a, p. 157).

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. Do mesmo modo como herdou as noções de “bom” e “ruim” da nobreza de estirpe, juntamente com seu pendor psicológico a estabelecer hierarquias, a humanidade recebeu com a herança das divindades tribais e familiares o peso das dívidas ainda não pagas e o anseio de resgatar-se (NIETZSCHE, 1998, p. 78).

Na verdade, diz Nietzsche, aquilo que assombra na religiosidade dos antigos gregos é a exuberante gratidão que ela irradia. Uma espécie muito nobre de homem, que se coloca perante a vida e a natureza. Mas, quando o populacho⁴⁶ atinge a preponderância na Grécia, o medo prolifera também na religião, eis que o cristianismo se preparava para entrar em cena (NIETZSCHE, 2005-a, p. 51).

Resta ainda outra questão: onde encontraríamos o tipo nobre? É preciso ruminar as obras do filósofo para encontrar a resposta. Em *O Anticristo*, Nietzsche nos dá apenas pistas:

Olhem-nos nos olhos. Nós somos hiperbóreos⁴⁷ – sabemos muito bem como vivemos à parte. 'Nem por terra nem por mar encontrarás o caminho até os hiperbóreos': Píndaro já sabia isso de nós. Além do norte, do gelo, da morte – *nossa vida, nossa felicidade...* Nós descobrimos a felicidade, sabemos o caminho, achamos a saída de milênios de labirinto (NIETZSCHE, 2007, p. 10).

Com isso, Nietzsche (2005-a, p. 153) traz ao discurso a grandeza do tipo nobre dos aristocratas. Por princípio, diz o filósofo, toda elevação do tipo homem foi obra de uma sociedade aristocrática e assim será sempre. Obra de uma sociedade que acredita em uma longa escala de “hierarquias de valores⁴⁸” e diferenças de

⁴⁶ Napoleão possui o mesmo desprezo à plebe e ao populacho que também são marcas das ideias de Nietzsche: “É preciso desprezar o populacho ao máximo, e esperar a extrema necessidade antes de reprimi-lo” (BONAPARTE, 1996, p. 26).

⁴⁷ Antoine Fabre D'Olivet descreve em “*História filosófica do gênero Humano*” no capítulo X, sobre “A raça bórea na primeira civilização”. Ele chama a atenção do leitor sobre uma possível pergunta de como uma simples desigualdade física pode constituir-se num direito moral e, sobretudo, como a escolha dos pais pode obrigar os filhos. Tudo leva a crer que os filhos dos homens de armas e os dos homens de trabalho, de um modo geral, permaneciam na classe dos pais. Ao fim de certo tempo, e quando as nações célticas se constituíram em definitivo, verificou-se que os integrantes da primeira classe estavam sendo vistos como superiores aos outros e desfrutavam de certos privilégios honoríficos que acabaram por torná-los nobres, e àqueles, plebeus (D'Olivet, 1997, p. 78).

⁴⁸ Mais uma vez convém trazer à discussão as anotações de Antoine Fabre D'Olivet, mostrando que todos os destinos da raça bórea pesavam sobre seus ombros. Se ela fosse vencida, toda raça pereceria. Portanto, seu triunfo assegurava mais do que sua existência: garantia a existência de todas as classes e sua perpetuidade. As crianças oriundas tanto de uma classe quanto de outra só nasceram porque a raça bórea triunfou. Assim, elas lhe deviam a vida, e essa existência pôde ser classificada, sem nenhuma injustiça, segundo a desigualdade política na qual e pela qual recebera o direito de se manifestar. É assim que essa desigualdade, de início, física e política, pôde constituir-se

valores entre um e outro homem, necessitando da escravidão de alguma forma.

(...) sem meias palavras, de que modo começou na Terra toda sociedade superior! Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energia de vontade e ânsias de poder intactas, arremeteram sobre raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes ou pastoras, talvez, ou sobre culturas antigas e murchas, nas quais a derradeira vitalidade ainda brilhava em reluzentes artifícios de espírito e corrupção (NIETZSCHE, 2005-a, p. 153).

Anotações do fragmento póstumo 25 [134] de Nietzsche, da primavera de 1884, traz o seguinte escrito: “Princípio: A conquista da humanidade: os senhores da Terra”. A seguir vêm dois importantes itens da descrição do princípio: “2) Criar uma espécie de seres que substituam aos sacerdotes, aos mestres e ao médico. Dos Senhores da Terra: 3) Uma aristocracia do espírito e do corpo que se reproduza a si mesma e adote para si elementos sempre novos e <se> destaque e se afaste do mundo democrático dos que não deram certo e meio certo” (2010, p. 480-481).

Estas anotações fazem deduzir que Nietzsche não estava satisfeito com a aristocracia decadente de seu tempo, procurando um tipo de homem, uma raça nobre para satisfazer esse desejo. O filósofo percebe também que o próprio além-do-homem de Zaratustra não sustentava essa intenção. Era preciso mais: uma aristocracia que dominasse, subjugasse e comandasse as espécies mais fracas. Era preciso o “tipo nobre” para liderar seguidores.

Todavia, em relação à escravidão é preciso ter cuidados especiais, por isso retomamos os escritos de Osvaldo Giacóia (2005, p. 61), que destaca a simplicidade da generalidade com que os pensadores enfatizam e apresentam Nietzsche como um pensador que legitima a escravidão. Giacóia mostra que a provocação constante do aforismo 257 de *Para Além do bem e do mal*, realça motivos antigos presentes em *O nascimento da tragédia*. A moral cristã, laicizada em democracia e socialismo, concebe o trabalho, o rendimento e a produção, da mesma forma que a igualdade burguesa de direitos: como modalidade de instituição de uma sociedade verdadeiramente humana, o que implica, ao menos no plano ideológico, uma condenação moral absoluta da escravidão e da diferença de valor entre os homens.

Contudo, uma aristocracia decadente fazia crescer a insatisfação da plebe que se tornava belicosa, ocasionando o surgimento de uma burguesia mais forte. E isto se constata no terceiro parágrafo do fragmento 4 [70] escritos entre novembro

em direito legítimo e moral, passando de pais para filhos, porque sem ela os pais estariam mortos ou teriam sido escravizados e os filhos não teriam nascidos (D'Olivet, 1997, p. 78).

de 1882 e fevereiro de 1883, refletindo a imagem do pensamento nietzschiano: “As virtudes burguesas e as aristocracias não se entendem e se difamam” (2010, p. 105)

Uma forte polêmica entre a oposição de dois tipos de moral começou a se distinguir: a moral dos senhores (aristocrática) e a moral dos escravos (gregária). Nietzsche deixa de lado toda intenção polêmica e toda provocação cínica contida nessa formulação. Ele prefere examinar o traço distintivo que as identifica, que consiste na maneira pela qual se avalia ou pela qual cada uma dessas morais funda seus respectivos conceitos de bem e mal, com base nos quais são feitos juízos sobre o valor moral das intenções e ações humanas (GIACÓIA, 2001, p. 77).

Nietzsche no § 457 de *Humano, demasiado Humano* (2000, p. 246) denuncia o fato que damos valor maior às satisfações às vaidades e que todo mundo, inclusive a modernidade política deseja a abolição da escravatura. Eles têm completo horror à redução dos homens a esse estado, mas ao mesmo tempo admitem que em todos os aspectos os escravos se encontravam mais seguros e felizes que o trabalhador moderno, onde o escravo tem menos trabalho em relação àquele trabalhador.

No § 40 de *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche (p. 91) diz perder as esperanças de se formar racional e necessariamente como classe uma espécie modesta e satisfeita de homens trabalhadores. Ao contrário, tudo se fez para desconstruir e liquidar completamente e com leviandade os instintos mediante a qual o trabalhador se tornaria possível para si mesmo como classe.

À modernidade com seu “livre arbítrio” necessita impor um pensamento coletivo de rebanho. Mas o “livre arbítrio” é vizinho imediato da má consciência, portanto quanto mais se age de forma não livre, mais transparece o ato, o instinto de rebanho, em vez do senso pessoal, tanto mais moral a pessoa se avaliava.

No § 206 de *Aurora*, Nietzsche (2004, p. 152) diz que atitudes deveriam ter os trabalhadores da Europa. Eles deveriam declarar-se uma impossibilidade humana como classe não apenas como algo imprópriamente organizado como em geral se sucedia. Os trabalhadores deveriam suscitar um ato de livre mobilidade e em grande estilo protestar contra a máquina, contra o capital e a escolha que os ameaçava de tornarem-se escravos do Estado ou escravos de um partido da subversão.

Destaca, por outro lado, Nietzsche no § 117 de *Gaia Ciência* (2001, p. 143), que tudo o que prejudicava o rebanho, seja o que o indivíduo tivesse ou não pensado, desejado ou não, dava remorso ao indivíduo, e também a seu vizinho e mesmo ao rebanho todo.

Em Nietzsche, essa hipocrisia ficou bem delineada no fragmento 34 [43] de seus póstumos escritos de abril e junho de 1885:

“[...] 1) o obscurecimento do *espírito* – diminui a conjunção de uma *aparência* estoica e frívola de felicidade, como é próprio de culturas aristocráticas: se faz ver e ouvir muito sofrimento que antes se suportava e se escondia. 2) a hipocrisia *moral*, uma forma de querer *caracterizar-se* por meio da moral, porém pelas virtudes do rebanho: compaixão, disponibilidade, caridade que não [podem] ser reconhecidos e valorados fora das faculdades gregárias [...]” (2010, p. 725).

Eis o porquê que Nietzsche defende de forma vigorosa uma espécie de moral aristocrática de nobres e senhores, trazendo como exemplo principal os valores morais do povo grego antigo. O filósofo deixa claro que numa verdadeira comunidade aristocrática voluntária, uma antiga *pólis* grega ou Veneza, como uma instituição, para fins de cultivo, se encontram coexistindo e dependendo de si mesmos homens que querem impor sua espécie. Em geral porque têm de se impor, ou correr o pavoroso risco de serem exterminados (NIETZSCHE, 2005-a, p. 160). Veja-se como Nietzsche entende a moral do tipo nobre:

Um tipo dotado de poucos, porém fortes traços, uma espécie de homens severos, guerreiros, sabiamente silentes, fechados e reservados (e como tais possuindo o mais fino sentimento para os charmes e nuances da sociedade), é fixada por esse modo através da mudança das gerações; a luta permanentemente com condições desfavoráveis e sempre iguais é, como disse, a causa para que um tipo se torne duro e firme (NIETZSCHE, 2005-a, p. 161).

Todavia, se faz necessário saber o que é aristocrático para a concepção nietzschiana. O que é aristocrático? A resposta se encontra no fragmento 15 [115] dos escritos póstumos de Nietzsche da primavera de 1888. Ou seja, aristocrático é alguém que tem de representar-se a si mesmo constantemente. Alguém que busca constantemente situações em que necessite praticar atos e ações. Alguém que se entregue enormemente à felicidade: a felicidade como virtude, como paz da alma, como conforto. Alguém que busque instintivamente para si mesmo grandes responsabilidades. Alguém que queira criar inimigos por todos os lados e, no pior dos casos, inimigo de si mesmo. Alguém que constantemente esteja em contradição com grande número de palavras ou de suas obras (2008, p. 666).

Na virada do biênio, de novembro a fevereiro, entre 1882 e 1883, Nietzsche tinha escrito no § 4 [241] dos póstumos, sobre uma espécie sem nobreza suficiente para perceber o hiato, a hierarquia abissal e diversa, existente entre os homens: “Compreendi que pastores e criadores de rebanhos fizeram estas tábuas da lei; desse modo fundaram a vida e a continuidade dos seus rebanhos” (2008-a, p. 166).

Mas, as tábuas da lei trazem em si várias morais, daí a necessidade de se as distinguirem para que se torne possível entender a filosofia da moral. Para tanto, far-se-á uma pequena investida sobre as suas igualdades e distinções.

2.2. Corrupção e decadência.

Toda filosofia moral de Nietzsche tem por escopo não só o combate à moralização de servos ou escravos, ou seja, a moralização cristã. Ela também tinha a intenção de combater as corrupções das religiões em geral e a corrupção da nobreza decadente que grassava em seu tempo, pouco antes de perder o poder. A crescente manifestação do populacho e a tomada do poder pela burguesia deixavam-lhe profundamente irritado. Tinha, portanto, lógica, que a obra do filósofo tivesse um fundo moral, principalmente as obras da maturidade onde focava seu objetivo: a construção de um novo homem, mais forte, mais nobre e refinado.

Nietzsche (2005-a, p. 154) alerta, a respeito da nobreza, que convém cuidar sobre a corrupção, como indicação de que no interior dos instintos ela ameaça com a anarquia, e abala o fundamento dos afetos, a que se chama vida. A corrupção varia radicalmente segundo a forma de vida em que se manifesta. O filósofo enfatiza, por exemplo, uma aristocracia como a da França no começo da Revolução, quando descarta com sublime nojo seus privilégios e se sacrifica a um excesso do seu sentimento moral: isto é corrupção. Na verdade, foi apenas o ato final de uma corrupção de séculos através da qual a nobreza cede pouco a pouco suas prerrogativas senhoriais e se rebaixa a uma mera função da realeza, seu ornato e aparato.

No fragmento 25 (344) dos póstumos da primavera de 1884, Nietzsche registrou que a degeneração das camadas dominantes dos aristocratas provocou a maior confusão na história: a loucura do cristianismo não teria chegado a dominar sem a corrupção dos imperadores romanos e sua sociedade romana corrupta. Quando os seres humanos mais limitados passam a duvidar que existam seres humanos mais elevados o perigo é grande. O *non plus* ultra da idiotia sobre a Terra ocorre quando se acaba descobrindo que entre os seres humanos limitados, subalternos, pobres de espírito, existem virtudes e que, diante de Deus, os seres humanos estão postos como iguais. Os humanos superiores acabaram por mensurar-se pela escala de mensuração dos escravos e consideraram desprezíveis as suas qualidades mais elevadas e sentiram orgulho disso (2010, p. 513).

Um pouco antes desta mesma época, mas ainda na primavera de 1884, Nietzsche escreveu, nos póstumos, o fragmento 25 (200) sobre a problemática do enfraquecimento da aristocracia, mostrando sua indignação:

Como o mundo aristocrático se esfola a si mesmo e se torna cada vez mais fraco! Mediante seus nobres instintos, ele joga fora seus privilégios e por meio da sua refinada supracultura ele se interessa pelo povo, pelos fracos, pelos pobres, pela poesia dos pequenos etc. (2010, p. 492).

Entre o verão de 1886 e o outono de 1887, Nietzsche escreve, nos póstumos, o fragmento 5 [89], onde prescreve que o grande erro de nossa época na Europa foi o tipo mais elevado de homem. Ao contrário, eram os gregos e também os homens do renascimento, os mais elevados, e assim mesmo sendo provável que estejamos muitos abaixo deles. Compreender não é um símbolo de força mais elevada, senão apenas um hábil cansaço e a própria moralização é uma decadência (2008, p. 171).

Na primavera de 1888, Nietzsche escreve fragmento póstumo 14 [86] sobre o conceito de decadência onde o ascetismo seria sua consequência: o mesmo que libertinagem do espírito. A corrupção dos costumes seria consequência da decadência, a debilidade da vontade, a necessidade de estimulantes fortes. Os métodos de cura, psicológicos, morais, não modificam o curso da decadência, não a detém, são fisiologicamente nulos. A intelectualidade desses arrogantes é de grande nulidade e são apenas reações, formas de narcotização contra certas derivações fatais e não expulsam o elemento doentio, sendo a princípio tentativas heroicas de anular o ser humano da decadência, de obter um mínimo de sua nocividade (2008, p. 537).

No mesmo fragmento escreveu que o niilismo não é uma causa, mas sim a lógica da decadência. O bem e o mal são dois tipos de decadência que está relacionada a todos os problemas fundamentais, a questão social é uma consequência da decadência. As enfermidades, sobretudo as doenças de nervos e da cabeça, são indícios de que falta a força defensiva própria da natureza forte; também fala a favor disto a irritabilidade, de tal modo que prazer e desprazer se convertem em problemas relevantes (2008, p. 537).

Contudo, é o próprio Nietzsche (2005-a, p. 154) que prescreve no § 258 como salvar a nobreza. O essencial para uma aristocracia boa e sã é que não se sintam como uma função da realeza ou da comunidade, mas como seu próprio sentido e suprema justificativa. Que ela aceite com boa consciência o sacrifício de inúmeros

homens que, por sua causa, devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos e instrumentos.

A partir de sua indignação com a corrupção da nobreza de seu tempo, Nietzsche começa a construir os valores de uma moral nobre que fica bem distinta em várias de suas obras, destacando as que foram citadas na introdução desta dissertação. Cabe-nos, agora, um breve estudo sobre as distinções entre os valores da moral de senhores e da moral de servos, ou moral de nobres e de escravos.

2.3. Moral nobre e moral de escravos: distinções.

No que se refere à moral nietzschiana é possível identificar duas morais: a moral de senhores e a moral de escravos⁴⁹. É essa distinção de duas morais que permitirá à investigação da origem ser, ao mesmo tempo, um diagnóstico de toda nossa civilização.

Para Nietzsche (1998, p. 18-19) está claro. Ele não se constrange em afirmar que os “historiadores da moral⁵⁰” e suas teorias buscam a fonte do conceito de “bom” no lugar errado, pois este juízo não provém daqueles em favor dos quais se fez o bem. Ao contrário, os bons eram os nobres, os poderosos e superiores em pensamento, que assim se sentiam e se estabeleceram para si mesmo, seus atos como bons em oposição aquilo que era baixo e vulgar⁵¹.

Intérprete de Nietzsche, Deleuze (1987, p. 84) afirma que aquilo que o filósofo de Sils-Maria chama de senhor, nobre, elevado é também o que pretende a força ativa e a vontade afirmativa. Por outro lado, aquilo que chama de mesquinho, vil, escravo é também o que quer a força reativa e a vontade negativa. Um valor possui sempre uma genealogia da qual depende a nobreza e a vileza daquilo que nos convida a crer, a sentir e a pensar. A vileza pode encontrar a sua expressão num valor, a nobreza em outro, mas só o genealogista da moral está apto a descobrir, porque sabe manejar o elemento diferencial: é o senhor da crítica dos valores.

⁴⁹ Carlos Alberto de Moura em “*Nietzsche, civilização e cultura*”, adota esta postura.

⁵⁰ Nietzsche não é explícito sobre quem sejam os historiadores da moral. Mas como vinha discorrendo no § 1 de Genealogia da Moral sobre “esses psicólogos ingleses” e Já em seguida introduz o § 2 com os historiadores da moral denominando-os também de “bons espíritos” dá pistas para acreditar que os referidos historiadores sejam também os psicólogos ingleses.

⁵¹ No mesmo sentido segue Vânia Dutra Azeredo (2000, p. 47; 2002, p. 86) e também no artigo intitulado “A interpretação em Nietzsche: perspectivas intuitivas” (PANTUZZI e AZEREDO, 2009, p. 3), ambos em conjunto, consideram identificada a genealogia dos valores “bom e ruim” (*gut/schlecht*) na relação nobre e escravo, tida através do *pathos da distância*.

É na primeira dissertação de *Genealogia da Moral* que Nietzsche analisa a origem dos juízos de valor⁵² “bom e mau” (*gut/böse*) e “bom e ruim” (*gut/schlecht*), vinculando-as à duas espécie de homem: o senhor e o escravo.

Na segunda dissertação desta obra, Nietzsche (1998, p. 76-77) toma o duplo significado da palavra “*Shuld*” que designa, ao mesmo tempo, culpa e dívida. Nas comunidades tribais gregas havia a convicção de que a estirpe só subsiste graças aos sacrifícios e realizações dos antepassados. E isso só pode ser pago, do mesmo modo, com sacrifícios e realizações, reconhecendo uma dívida permanente, pois como espíritos poderosos os antepassados não cessam de conceder à estirpe novas vantagens a partir de sua força⁵³.

Mas há também o sentido de dívida. Marton (1990, p. 84) explica que Nietzsche, refletindo sobre as origens da responsabilidade, mostra que culpa é um conceito fundamental da moral de escravos. A culpa remonta ao conceito de “dívida”, uma vez que a justiça apareceu com a ideia de que tudo pode ser pago, tudo deve ser pago e associou castigo à dívida. Isso faz ver que a má consciência surgiu com a interiorização da hostilidade, da crueldade, da perseguição, do assalto e pela destruição.

Nietzsche, de um lado, mostra com isso a existência dessas duas tendências morais opostas e, de outro, denuncia o erro daqueles que estudaram a moral a partir da defesa de fundamentos, em detrimento da crítica:

Esse mergulho abissal que pretende chegar às raízes da moral descreve dois tipos de homem: o senhor e o escravo. Ao questionar o valor dos valores, Nietzsche reflete porque alguns valores possuem mais valor que outros e, ao perceber a divergência dos valores no momento em que foram criados em relação ao momento vivido, prevê a crise que sua reflexão pode causar (PANTUZZI; AZEREDO, 2009, p. 2).

Na antiguidade antes da era cristã, afirma Nietzsche, predominava a moral de senhores. E por isso, que ao seu juízo, se o homem antigo estava sob a coação da moral era também mais forte física e psicologicamente e mais profundo que o

⁵² Deleuze (1987, p. 84) afirma que extraímos todo o sentido à noção de valor, se não vimos nos valores outros tantos receptáculos que é necessário abrir: estátuas que são necessários destruir para encontrar o que contêm o mais nobre ou o mais vil. Como os membros dispersos de Dionísio, apenas se reformam estátuas nobres. Falar da nobreza dos valores em geral, testemunha um pensamento muito interessado em esconder sua própria baixa. Como se os valores na sua totalidade não tivessem como sentido, precisamente como valor, servir de manifestação e refúgio a tudo o que é baixo, vil, escravo.

⁵³ Vânia Dutra Azeredo (2000, p. 62) sustenta que existem duas interpretações que se referem necessariamente a dois tipos de homens: o nobre (ou senhor) e o desprezível (ou escravo). Esses tipos interpretam, avaliam e postulam juízos de valor, configurando uma moral.

homem de hoje.

Os “bem-nascidos” se *sentiam* mesmo como os “felizes”; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento); e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto *necessariamente* ativos, não sabiam separar a felicidade da ação – para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade [...] (NIETZSCHE, 1998, p. 30).

Mas, se existem moral de senhores e moral de escravos, o que as distingue? Como podemos perceber, em Nietzsche (2005-a, p. 155-156), as diferenciações morais de valor se originaram dentro de uma espécie dominante, que se tornou agradavelmente cônica da sua diferença em relação à dominada e entre os dominados, os escravos e dependentes de qualquer grau. No primeiro caso, quando os dominantes determinam o conceito de “bom”, são os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia. Em resumo, quando os nobres e dominadores determinam o conceito de “bom” os estados do espírito são apreciados como altivos e sublimes; quando são os escravos que determinam o mesmo conceito, “bom” é associado ao “não egoísmo” e altruísmo.

Mas a questão não é somente de dominadores e dominados, ainda aqui, entre moral de senhores e moral de escravos existe embutida outra distinção que se objetiva na vontade de comandar e na vontade de obedecer, ambas são características da vontade de poder.

2.3.1. A vontade de poder e a moral.

O conceito de vontade de poder de Nietzsche será, por necessidade, analisado brevemente somente nas relações essenciais com a moral. Em *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*⁵⁴ de Müller-Lauter, ele deve ser posto em destaque para que se possa entender o movimento das relações de força e exercício de poder.

Escreve Müller-Lauter que aquilo que Nietzsche denomina vontade de poder é jogo de oposição (*Gegenspiel*) e concerto (*Zusammenspiel*) de muitas vontades de poder organizadas em unidades. Uma vontade de poder estaria inserida na contraposição e concerto de outra mais abrangente. Desse modo, um homem, por exemplo, formaria um *quantum* de poder que organiza em si inúmeros outros

⁵⁴ Nesta obra, Müller-Lauter, (1997, p. 63), analisando a vontade de poder em Schlecta, comenta sobre o desejo de este evitar disputas com Karl Löwith, em sua resposta na obra publicada por Schlecta, onde declara que Nietzsche coloca apóstrofe frequentemente para a vontade de poder como propriedade fundamental da vida; por exemplo, quando Zarathustra diz “onde encontrei vivente, lá encontrei vontade de poder”.

quantas de poder em oposição e associação com outros homens: ele próprio pertence a “organismos” mais abrangentes (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 96).

Nietzsche (1998, p. 124) é explícito no § 18 da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. Ele afirma que “A forma mais frequente em que a alegria é prescrita como meio de cura é a alegria de causar alegria (ao fazer benefício, presentear, ajudar, aliviar, consolar, louvar, distinguir)” e assim por diante, “do impulso mais forte e mais afirmador da vida” à vontade de poder.

Giacóia (2001, p. 80) sugere que Nietzsche tem como critério de distinção, entre tipo nobre e tipo escravo, o critério fisiológico que se enquadra na mesma espécie de distinção entre ativo e reativo. Com este, ele se deixa guiar, como fio condutor da teoria das forças:

Afinal, consultemos a história: a qual esfera sempre pertenceu até agora a administração do direito, e também a própria exigência de direito? À esfera dos homens reativos, talvez? Absolutamente não; mas sim à dos ativos (NIETZSCHE, 1998, p. 64).

No caso de polarização entre “moral de senhores” e “moral escrava”, pode-se falar de duas formas distintas e opostas de vontade de poder, que se articulam em torno de um “tipo nobre”: por um lado, e de um “tipo homem de rebanho”, “tipo escravo” ou “tipo homem do ressentimento”, por outro:

[...] justamente a luta *contra* os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo. Em toda parte onde se exerce e se mantém a justiça, vemos um poder mais forte que busca meios de por fim, entre os mais fracos a ele subordinados (grupos ou indivíduos), ao insensato influxo do ressentimento [...] (NIETZSCHE, 1998, P. 64).

Entre o verão e o outono de 1884, Nietzsche escreveu nos póstumos, o § 26 (282) a respeito das três formas de poder⁵⁵. Até nos pequenos aforismos sobre aristocracia é possível perceber a sutilidade de Nietzsche em dotar o nobre de poder. A realeza, que representa e encena a crença em alguém totalmente superior, um líder salvador semideus. A aristocracia, que representa a crença em uma elite humana ou casta superior. Por fim, a democracia, que representa a descrença em grandes homens e na sociedade de elite, onde cada um é igual a qualquer um. No fundo, para Nietzsche, somos gado oportunista e plebe (2010, p. 586).

Em meados de 1885, entre maio e julho, Nietzsche havia escrito nos póstumos o § 35 (22), em tom fortemente irônico e ácido sobre a virtude e a

⁵⁵ Nosso interesse com este fragmento não é criticar a política, mas sim, observar como está implícito a sutileza de Nietzsche em dotar o nobre de poder.

necessidade geral da aristocracia se impor:

(...) Agora, considere-se uma aristocracia como uma instituição destinada à criação de animais: por longo tempo falta aquele excesso de condições favoráveis, tem necessidade de se impor, sente perigo constante ao seu redor, precisa controlar o temor. Para isso considera necessário que determinada espécie de características (virtudes) se conserve antes de tudo e sobretudo: reprime todas as outras em favor destas virtudes, percebe estas virtudes como condições de existência (2010, p. 775).

Giacóia (2001, p. 81) menciona que com base nas relações de força é possível identificar o tipo aristocrático como o tipo predominantemente ativo e afirmativo. É nele que a instituição de valores se exerce como descarga espontânea de uma força ou exercício de uma capacidade sem necessidade de algo que atue como estímulo externo. É através de um sentimento de plenitude que a força valorativa cria a partir de si mesma, projetando para fora o mundo dos valores e dos juízos morais aristocráticos.

§ 260 [...] Em primeiro plano está a sensação de plenitude, de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e presentear – também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de poder (NIETZSCHE, 2005-a, p. 156).

Sobre os valores afirmativos Araldi, corrobora Giacóia, delineando com clareza a distinção entre as espécies mais nobres de homens e os negadores da vida, os fracos:

Se os valores afirmativos são criados pela “espécie mais nobre de homens” (cf. JGB/BM 260), os valores da decadência, negadores da vida, provém dos fracos. No limite, afirma o filósofo, há nos fracos a paralisação do impulso criativo, pois tais valores minam a vida, são autodestrutivos (ARALDI, 2004, p. 395).

No verão-outono de 1882, em seus póstumos, Nietzsche escreve o pequeno fragmento 3 [1] 364, onde demonstra a sutileza de seu pensamento sobre os valores morais do nobre e do escravo: “[...] A revolta é a atitude mais nobre do escravo” (2010, p. 82).

Mas como obedecer faz parte do poder, assim como comandar, cabe então ressaltar: O que quer aquele que domina? O que quer aquele que é dominado? O que expressa cada uma dessas vontades de poder em relação? (NIETZSCHE, 2007, p. 95).

Importa é que o homem nobre sentindo-se como alguém que determina valores sempre se julga e sabe ser o único que empresta honra as coisas e por isso pode criar valores. Neste poder está a sensação de plenitude que transborda e a consciência de uma riqueza que quer compartilhar, mas, que também quer ajudar ao

infeliz, porém nunca por compaixão, mas pelo ímpeto gerado pela abundância do seu poder (NIETZSCHE, 2005-a, p. 156).

O homem nobre na plenitude de seus poderes quer compartilhar, todavia nunca por compaixão. Para Araldi (2008, p. 44) a experiência da compaixão em Schopenhauer busca seu fundamento da moral na metafísica e neste sentido a experiência da compaixão proviria do ser em si das coisas. Esses fatos, comprovados na sabedoria dos povos antigos e nas religiões pessimistas, assegurariam a tendência ético-metafísica da vida. Para Schopenhauer a compaixão é inata em todo homem, sendo o único fundamento para as ações não egoístas, as únicas ações com valor moral.

Mas, o que quer o senhor ao postular esse valor? O que quer o escravo ao estabelecer tal valor? A pergunta, diferentemente formulada, “quem estabeleceu esse valor?” exige uma resposta, de certa forma, igual em ambos os casos, mas ao mesmo tempo completamente diferente. Nos dois casos a vontade de poder é a instância de criação sendo, por isso, responsável pela interpretação e avaliação (AZEREDO, 2000, p. 63).

Entre a primavera e o verão de 1883, Nietzsche registra nos póstumos, o fragmento 7 [107] onde diz que conquistar é a consequência natural de um poder excedente. Seria o mesmo que o fazer criativo e o fecundar. Uma incorporação da sua imagem em material alheio, pois o ser humano superior precisa atuar criativamente. Impor a outros a sua condição superior. Por isso, onde quer que haja poder sobrando, este quer conquistar. Tal instinto é chamado de amor àquilo que ele próprio gostaria de descarregar-se (2010, p. 199).

– Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força (NIETZSCHE, 1998, p. 36).

Para Giacóia (2001, p. 81), a moral do tipo escravo é aquela em que a força de instituir valores morais tem necessidade de um estímulo externo, de uma alteridade em cuja negação se exerce e descarrega a natureza reativa dessa força. Aqui, não está presente um excedente de força, mas um índice de fraqueza, por conseguinte não existe a espontaneidade da ação, mas reação consistente numa inversão dos valores nobres.

Esta breve digressão sobre a influência das relações de força e vontade de poder sobre a moral de senhores e a moral de escravo, evidentemente não esgota o

assunto. Elas foram mencionadas somente para que se possa entender como se fundamenta a ideia de moral em Nietzsche e nosso problema de pesquisa.

Se por um lado, o *pathos* da distância e a vontade de poder dão mais ênfase à moral de senhores do que à moral de escravos, por outro, a utilidade das ações dá maior destaque à moral de escravos. Dentro deste contexto é possível apontar outra distinção entre moral de senhores e moral de escravo. O passo seguinte será apresentar brevemente as características da moral utilitária.

2.3.2. Moral do ressentimento e moral utilitária.

A moral do ressentimento e a moral utilitária se confundem e ambas estão inseridas em um mesmo contexto. O conceito de ressentimento é fundamental na compreensão do triunfo da moral de escravos, pois constitui o referencial básico da geração de valores. O tipo nobre e o tipo escravo, por outro lado, são definidores de modos específicos de avaliar, uma vez que sua constituição explicita um modo definido de ser, que tem por base as diferenças concernentes às relações de forças e às qualidades da vontade de poder.

O ressentimento⁵⁶ é o definidor para um tipo de moral de escravos, pois sua revolta tem neste ressentimento sua efetiva possibilidade enquanto móvel de suas avaliações, e de seus juízos de valor. Nietzsche destaca o conceito de ressentimento no aforismo do §10 de *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 1998, p. 28-29).

Assim, os fracos, os incapazes de lutar, diante de todo seu ressentimento, julgam o forte, o senhor como “mau” e se “intitulam” como bons. O olhar do escravo não é favorável às virtudes dos poderosos. Ele é cético e desconfiado contra tudo o que é bom e honrado pelo nobre (NIETZSCHE, 2005-a p. 158).

A rebelião, escrava da moral, para Nietzsche (1998, p. 28-29), se inicia quando o ressentimento se torna ato criador que gera valores. O “ressentimento⁵⁷” dos seres aos quais é negada a verdadeira reação apenas por vingança imaginária obtém reparação, pois da moral nobre nasce um vigoroso e triunfante “Sim a si-mesmo”, a moral escrava diz “Não a um fora”, um “não eu”. Este “Não” é seu ato

⁵⁶ Vânia Dutra Azeredo (2000, p. 75), ao interpretar Nietzsche, destaca que o problema do ressentimento se origina da distinção entre moral de nobre e moral de escravo.

⁵⁷ Moura (2005, p. 121) comenta que em *“Para a genealogia da moral”*, Nietzsche analisa a criação dos valores no âmbito de senhores e de escravos, apontando o ressentimento como a origem fundamental das valorações morais do escravo.

criador, inversão do olhar que estabelece valores⁵⁸.

No tipo escravo, a imagem invertida que ele faz do homem nobre, a caricatura que ele produz, possui um significado muito mais decisivo na construção da sua moral. Esta caricatura é o ponto de partida para a produção dos conceitos básicos da moral de escravo. A moral de escravo é a do homem do ressentimento, a própria preocupação excessiva com o seu inimigo leva-o a modelar uma imagem terrível deste inimigo. Também é próprio da moral de escravo não poder efetuar sua vingança na forma de atos, limitando-se ao plano da fantasia e especializando-se na realização de vinganças imaginárias (PASCHOAL, 2009, p. 104).

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante “SIM a si-mesmo”, já de início a moral escrava diz “NÃO a um fora”, um “outro”, um “não-eu”, e este “não” é seu ato criador. Este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si, é algo próprio do ressentimento (NIETZSCHE 1998, p. 29).

Nietzsche (1998, p. 30) entendia que os “bem-nascidos” se sentiam como os “felizes”, pois eles não tinham de construir artificialmente sua felicidade, ou de persuadir-se dela, menti-la para si por meio de um olhar aos seus inimigos como costumam fazer os homens do ressentimento. Sendo homens plenos, repletos de força, necessariamente ativos, não sabiam separar felicidade de ação. Para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade. Nisso tem origem o “fazer bem: estar bem”. O oposto da felicidade, no nível dos impotentes, dos oprimidos, dos achacados por sentimentos hostis e venenosos, a felicidade aparece como narcose, entorpecimento, sossego, paz, “sabbat”, distensão do ânimo e relaxamento dos membros.

Vânia Dutra Azeredo aponta o fato de que o escravo é negador do que é diferente. Nega a imposição do senhor. Somente mediante a negação deste ele consegue obter uma aparente afirmação de si. Assim, a imagem do escravo, para Nietzsche, é necessariamente invertida, já que faz da afirmação uma negação. O escravo descreve o senhor baseado em sua visão de escravo; a partir do momento em que os valores são invertidos, há uma transposição do imaginário para o efetivo pelo desenvolvimento da própria vingança através da inversão (2008, p. 187).

O que diferencia o ressentimento da elaboração ativa dos estímulos externos? É que a elaboração ativa é uma forma de ação; e o ressentimento é um

⁵⁸ Pantuzzi e Azeredo (2009, p. 3) opinam que quanto ao escravo o valor “bom” dos nobres que até então surgia da “afirmação” de si e do voltar a si próprio se torna invertido, já que nestes fracos esse valor é uma reação. Ou seja, é preciso primeiro dizer não a “um-outro” para depois se afirmar. É preciso negar a realidade e o dizer não ao mundo consiste no seu ato criador.

processo reativo que pressupõe a vivência de sofrimento e a necessidade de desembaraçar-se do sofrimento por meio de uma descarga súbita de um afeto vigoroso como meio de narcotização da consciência. O entorpecimento é o elemento positivo e principal, a busca de um culpado e a própria descarga são efeitos secundários (GIACÓIA, 2001, p. 84).

Mas, a existência da moral é inevitável e onde quer que deparemos com uma encontramos também uma avaliação e uma hierarquização dos impulsos e dos atos humanos. Avaliações e hierarquizações que constituem expressão das necessidades de uma comunidade (NIETZSCHE, 2001, p. 142).

O medo funda a moral de escravos, uma vez que ele teme aqueles que são potentes e diferentes dele. A possibilidade de existência de tipos diferentes assusta e, por isso, ele cria uma moral em defesa da coletividade, uma moral de rebanho. O tipo escravo, não possuindo impulsos, que possam elevá-los acima da coletividade individualmente, opta por uma moral que generalize ao invés de particularizar. A generalização não é mais do que uma reação de medo diante da diferença (AZEREDO, p. 64).

Isso se confirma com o próprio Nietzsche, no § 260 de *Além do bem e do mal*. Está aqui o foco de origem da famosa oposição “bom” e “mau”. No que é mau se sente poder e periculosidade, certa terribilidade, sutileza e força que não permite o desprezo. Logo, segundo a moral dos escravos: “[...] o ‘mau’ inspira medo; segundo a moral dos senhores é precisamente o ‘bom’ que desperta e quer despertar medo, enquanto o homem ‘ruim’ é sentido como desprezível” (NIETZSCHE, 2005-a, p. 158).

Em relação a seus inimigos, o tipo nobre não mantém o ressentimento, e ele é até capaz de reverência⁵⁹, veneração, e até mesmo de “amor”. No homem nobre não evolui aquele tipo de ressentimento venenoso, pois o próprio sentimento que o inimigo produz “se consome e se exaure numa reação imediata”.

Na maior parte de suas desavenças, este ressentimento nem surge, pois o nobre não consegue levar a sério por muito tempo aos seus inimigos, as suas desavenças, inclusive os seus malfeitos (NIETZSCHE, 1998, p. 31).

Originariamente é isso o que nos ensina Nietzsche. Que o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo, “nobre de nascimento”, sublinha a nuance de “sincero”, e talvez também “ingênuo”. Mas, o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. O homem do ressentimento ama refúgios, subterfúgios, caminhos ocultos, tudo que é escondido lhe agrada como

⁵⁹ Napoleão Bonaparte (1996, p. 23) concordaria com Nietzsche: “É muito melhor ter inimigos declarados do que amigos velados”.

seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não esquecimento, da espera, da momentânea diminuição e da própria humilhação (NIETZSCHE, 1998, p. 30).

Contudo, esquecer é uma das condições para o nobre se manter saudável. Para o escravo e para o homem comum, capaz de prometer, é preciso lembrar. Ele privilegia o interesse geral duradouro, em detrimento do particular e efêmero, comporta-se com coletivo. Ser gregário por excelência é reconhecido como bom pela moral do ressentimento, que remete a oposição de valores “bem e mal” diretamente a outra: aceitação ou recusa das regras sociais (MARTON, 1990, p. 84).

A capacidade e o dever da longa gratidão e da longa vingança com os iguais. A finura na retribuição, o refinamento no conceito de amizade e certa necessidade de ter inimigos como canais de escoamento, por assim dizer, para os afetos de inveja, agressividade, petulância, no fundo, para poder ser bem amigo. Tudo isso são características da moral nobre, que, como foi indicado, não é a moral das ideias modernas, sendo hoje difícil percebê-la (NIETZSCHE, 2005-a, p. 157).

A finura, bondade e altura de uma alma é perigosamente testada quando lhe surge algo de primeira categoria, mas ainda não protegido de garras e grosserias importunas pelo tremor da autoridade: algo que, de modo não sinalizado, não descoberto, tentador, talvez voluntariamente vetado e travestido, segue por seu caminho como uma pedra de toque viva (NIETZSCHE, 2005-a, p. 162).

É diferente com o segundo tipo de moral, a moral de escravos. Supondo que os violentados, oprimidos, prisioneiros, sofredores, inseguros e cansados de si moralizem. O que terão em comum suas valorações morais? Provavelmente uma suspeita pessimista. O olhar do escravo ressentido não é favorável às virtudes dos poderosos. Ele é cético e desconfiado, tem finura na desconfiança frente a tudo “bom” que é honrado por ele. Ele gostaria de convencer-se de que, nele, a própria felicidade não é genuína (NIETZSCHE, 2005-a, p. 157-158).

Entre o verão e o outono de 1882, Nietzsche escreveu nos póstumos o fragmento 3 [1] (358), por um ângulo filosófico, algo muito semelhante: “Há nobreza na obediência, liberdade sob coerção e lei, desprezo às crescentes volúpias do escravo: esses são os traços distintivos da casta do ‘além-do-homem’” (2010, p. 82).

A moral de escravos é, por consequência, uma moral de autodefesa, cuja caracterização se evidencia nas suas avaliações. A moral de escravo avalia como bom o que favorece o coletivo e como mau aquilo que ameaça. Todavia, nas avaliações dos senhores, os impulsos mais potentes como a astúcia, vigor e

temeridade eram estimulados por elevar o tipo homem colocando-o acima dos demais. O tipo escravo passou a considerar perigosos esses impulsos (AZEREDO, 2000, p. 64-65).

É precisamente o oposto do que sucede com o nobre que, primeiro e espontaneamente de dentro de si, concebe a noção básica de “bom” e a partir dela cria para si uma representação de “ruim”. Este é o “ruim” de origem nobre; aquele o “mau” que vem do ódio insatisfeito. O primeiro, o original, o começo, o autêntico feito na concepção de uma moral escrava; o segundo, criação posterior, secundária, complementar. “Mau” e “ruim”, ambas, palavras aparentemente opostas ao mesmo sentido de “bom”. Quem é propriamente “mau” no sentido da moral do ressentimento? A resposta, com todo o rigor: é mau, precisamente o “bom” da outra moral, “o nobre, o poderoso, o dominador”, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo, pelo olho de veneno e do ressentimento do escravo (NIETZSCHE, 1998, p. 31-32).

Mas, nos escritos entre novembro de 1882 e fevereiro de 1883, Nietzsche já havia registrado o fragmento “5 [1] 78: (...) Queres ter uma vida fácil? Então permaneça sempre junto ao rebanho e esqueça-te em favor dele. –” (2010, p.145).

Nietzsche (2008, p. 28-29) ensina que a rebelião escrava na moral começa quando “o próprio ressentimento” se torna criador e gera valores. O ressentimento ocorre apenas por vingança imaginária onde o escravo obtém reparação também imaginária. Nestes seres é negada uma ação verdadeira, há uma reação que não é verdadeira. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante “Sim em si-mesma”, de início a moral escrava diz “Não a um fora”, um “outro”, um “não eu” - e este Não é seu ato criador.

É esta inversão do olhar que estabelece valores. Este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si, é algo próprio do ressentimento. A moral escrava requer, para nascer, um mundo oposto e exterior ao seu para poder agir em absoluto:

Mau, para o escravo, concentra os sentimentos de raiva e inveja que sente com relação ao nobre, só depois é que cria um ‘bom’ para contrapor a este ‘mau’ externo. Assim, seu movimento primeiro é negativo em relação a um fora, para só depois buscar sua auto-afirmação (DINIS, 2003, p. 2).

E esta inversão do olhar que estabelece valores neste necessário dirigir-se para fora ao invés de voltar-se para si é algo próprio do ressentimento. Por isso, a moral escrava requer para nascer um mundo oposto e exterior para poder agir. Sua

ação é, no fundo, uma reação (NIETZSCHE, 1998, p. 29).

Para entendermos os motivos pelos quais não se pode atribuir atividade ao tipo escravo é necessário entender, portanto o que seja, em essência, o ressentimento, isto é, o sentimento e o instinto de vingança, em associação com a capacidade ou incapacidade de promover uma descarga externa dessa energia afetiva (GIACÓIA, 2001, p. 82).

Mas esta inatividade, prudência primária, que é própria de sua impotência, que o ser ressentido tem, que até os insetos possuem ao se fazerem de morto, é para o não agir em caso de grande perigo. Graças ao falseamento e a mentira para si mesmo inverteu-se o valor moral e essa impotência e incapacidade de agir tornou-se virtude que cala, que renuncia, espera como se fosse um empreendimento da vontade, enfim um mérito (NIETZSCHE, 1998, p. 37).

Ruim, para a forma nobre de avaliar, é apenas um pálido contraste ao conceito de bom que reserva para si. Seu movimento primeiro é afirmativo. Mau, para o escravo, concentra os sentimentos de raiva e inveja que sente com relação ao nobre, só depois é que cria um 'bom' para contrapor a este 'mau' externo. Assim, seu movimento primeiro é negativo em relação a um fora, para só depois buscar sua auto-afirmação (DINIS, 2003, p. 2).

No § 272 de *Além do bem e do mal* notamos a existência de outras características da nobreza que o tipo nobre nunca deve renunciar: ou seja, não pensar em delegar deveres que são de sua alçada para a competência de outros, ou nunca ceder nem compartilhar a própria responsabilidade com outras pessoas. Os deveres do tipo nobre contam não só com os privilégios de seus exercícios, mas também suas obrigações (NIETZSCHE, 2005-a, p. 170).

Por meados de 1885, entre junho e julho, Nietzsche escreveu nos póstumos o fragmento 37 [8] que se refere sobre a moral de nobres. Para ele, uma moral com tais propósitos, que queira formar e disciplinar o ser humano no sentido do elevado em vez do acomodado, valores com o propósito de formar uma casta de governantes (os futuros senhores da Terra). Para poder ser ensinada, esses valores precisam ser postos em conexão com a legislação dos costumes vigentes (2010. p. 503).

[...] para tanto será necessário inventar muitos meios de transição e de engodo, o que como a duração da vida de um ser humano não constitui quase nada em vista da execução de tarefas e propósitos tão demorados. Será preciso, antes de mais nada, ser criada *uma nova espécie*, na qual fique preservada por várias gerações tal vontade, tal instinto duradouro: uma nova espécie e casta de senhores [...] (2010, p. 503).

Outra questão que necessita ser esclarecida a respeito do que não pertence ao conceito de nobreza é que convém não confundir o “saber”, a “ciência” e a

“erudição”. Primeiramente, Nietzsche faz daquele tipo voltado para a “ciência”, um tipo de homem sem nobreza, com as virtudes de um tipo não nobre, que não domina, não tem autoridade nem autossuficiência. O cientista possui laboriosidade, compreensão do seu posto, lugar, uniformidade, moderação nas habilidades e exigências e o instinto para perceber seus iguais e o que eles necessitam. Aquele pouco de independência e de pasto verde sem o qual não há sossego no trabalho. Aquela reivindicação de honra e reconhecimento, que antes de tudo e, sobretudo, pressupõe capacidade de conhecer e ser reconhecido; aquele raio de sol da boa fama. Aquela constante afirmação de seu valor e utilidade, com o qual é necessário continuamente vencer a íntima desconfiança que é a base do coração de todo homem dependente e membro de rebanho. Contudo, o erudito também possui as doenças e os defeitos de uma espécie não nobre: é pleno de inveja mesquinha e tem olhos de lince para o que existe de baixo na natureza, cuja altura não consegue alcançar (NIETZSCHE, 2005-a, p.96-97).

Nietzsche (1998, p. 19), ensina que o ponto de vista da utilidade é o mais estranho e inadequado, em vista que tais juízos de valores supremos. Eles são definidores de hierarquias, e estando aí o sentimento, alcançam o oposto que toda prudência e todo cálculo de utilidade pressupõem: não por uma vez, não por uma hora de exceção, mas permanentemente.

É quanto à hierarquia de valores que Nietzsche questionou nos póstumos da primavera de 1888, no fragmento 15 [44], os valores cristãos. Nietzsche esboçou alguns fragmentos sobre essa hierarquia. A inversão da hierarquia. Os sacerdotes são os devotos falsificadores de moeda que se convertem em “*chandala*⁶⁰”, eles assumem a posição dos charlatões, dos curandeiros, dos falsificadores de moeda,

⁶⁰ Adotamos o mesmo sentido da nota 17 feita pelo tradutor Paulo Cesar de Souza de “*O anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*”, *chandala* neste sentido significa “pária”, uma das quatro castas da Índia, as outras castas seriam os brâmanes (sacerdotes), os xátrias (guerreiros), os vaixás (comerciantes e agricultores). Ele também utiliza o termo “*sudra*”, conforme a nota “55” do mesmo tradutor, com este sentido como consta em “*Crepúsculo dos Ídolos*”, VII, 3. Nietzsche utiliza o termo como adjetivo e amplia seu significado, designando como ele todos os que considera niilista. Diz na referida obra citada por último: “Tomemos o outro caso do que chamam *mora*, o do cultivo de uma determinada espécie. O mais formidável exemplo dele é o fornecido pela moral indiana, sancionada como religião na forma da “*Lei de Manu*”. Aí se propõe a tarefa de cultivar não menos que quatro raças de vez: uma sacerdotal, uma guerreira, uma dos mercadores e agricultores e, por fim, uma raça de servidores, os *sudras*. Evidentemente aí já não estamos entre domadores de animais: uma espécie de homem cem vezes mais branda e mais razoável é o pressuposto para simplesmente conceber o plano de tal cultivo” (2006, p. 51). Diz a nota 55 da referida obra: “[...] No código de Manu são estabelecidas as quatro castas indianas, mencionadas em seguida no texto: os sacerdotes (brâmanes), os guerreiros (xátrias), os comerciantes e agricultores (vaixás) e os *sudras* ou párias, os “*intocáveis*” (“*chandalas*”, termo que Nietzsche usará com mais frequência) (2006, p. 118).

dos magos. Nós os teremos como corruptores da vontade, como os grandes caluniadores da vida, sedentos de vingança (2008, p. 644).

Neste esboço Nietzsche observa que o “*Chandala*” de outros tempos está acima do que é agora referido, começando pelos blasfemos, os imoralistas, os não assentados de todas as espécies, os artistas, os judeus, no fundo todas as classes de seres humanos com má-fama. Mas, o nobre tem pensamentos honoráveis: mais ainda, a nobreza determina honra sobre a Terra. Todos são defensores da vida: “Nós, os nobres, os imoralistas, somos o poder mais forte. Os outros grandes poderes necessitam de construir o mundo a nossa imagem” (2008, p. 644).

Ainda aqui, Nietzsche transfere o conceito de “chandala” aos sacerdotes, aos mestres do além e aos que lhe estão intimamente unidos, à sociedade cristã, além destes àqueles que têm a mesma origem: os sacerdotes, os pessimistas, niilistas, românticos da compaixão, criminosos, viciados e a toda esfera na qual o conceito de Deus se imagina como salvação (2008, p. 644).

Como se pode perceber, a utilidade dos valores morais é outro critério que distingue os valores da moral escrava e da moral nobre. Aos olhos do vulgo os sentimentos nobres parecem destituídos de pertinência ou de verossimilhança, porque não é possível distinguir nenhuma utilidade, já que para esta moral ninguém deve deixar-se praticar ações intempestivas por um impulso destituído de razão.

Nos póstumos da primavera de 1884, Nietzsche assinala a nota 25 (242) sobre a natureza instrumental da assinatura do escravo como fria e útil. Ele considera todos os utilitários como escravos involuntários. São fragmentos de gente e isso os caracteriza como escravos (2010, p. 497).

André Martins (2009, p. 298), em *O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*, no capítulo “Nietzsche e a negação do mal” destaca a função utilitária da moral. O que é supostamente bom para a comunidade pode ser ruim para seus componentes e vice-versa. O que é bom para uma pessoa pode ser ruim para outra e vice-versa.

A análise que Nietzsche opera sobre o conceito de “mal” nos leva a um princípio afetivo ou instintual e suas diversas derivações. Este princípio afetivo ou instintual consistiria em considerar “mau” o que contraria o homem, e “bom” o que o favorece. Os valores “bem”, “mal”, não seguem nenhum valor em si, absoluto, desinteressado, transcendente ou transcendental. Tal princípio da utilidade, no entanto, assume contornos e destinos complexos.

Mas essa dupla semântica se origina de uma diferença de princípios: é que a moral nobre não se presta à “utilidade” e a moral de escravos é essencialmente “utilitária”. O escravo elogia a compaixão, a humildade a amabilidade, que são qualidades úteis para tornar leve o peso de sua existência. Mas a moral de senhores, não se rege pelo princípio de utilidade. Por isso Nietzsche chama a atenção dos historiadores da moral que desconhecem essa diferença fundamental.

Ensina Araldi (2008, p. 44) que Nietzsche critica a fundamentação da moral com base em Kant, e os demais projetos morais com fundamento a partir da vontade. Em verdade, diz Araldi, não se trataria da “vontade” como “essência e *Una*”, mas da vontade de poder em suas multiplicidades. Dessa forma, Schopenhauer teria permanecido no meio do caminho por deter-se em preconceitos morais da ética da compaixão, e por afirmar o valor moral das ações não egoístas.

Explica Araldi (2008, p. 44) que Nietzsche, ao questionar o valor da moral em geral, se confronta com seu antigo mestre Schopenhauer⁶¹. O maior perigo e tentação para a humanidade estaria justamente em entronizar a compaixão, o não egoísmo e a abnegação com valores superiores, válidos em si, como fez o filósofo pessimista. A superestimação da compaixão por parte dos filósofos expressaria uma vontade que se volta contra a vida, como um sintoma “dessa nossa inquietante cultura europeia; como o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo?”.

Mas Nietzsche (2005, p. 18) entende que os historiadores da moral⁶² deixam a desejar pelo caráter grosseiro de sua genealogia da moral, pois lhes falta o espírito histórico, já que todos eles pensam de maneira a-histórica quando se trata de investigarem a origem do conceito e do juízo “bom”. De forma que eles decretam que as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram úteis.

É óbvio que as designações morais de valor, em toda parte, foram aplicadas primeiro a *homens*, e somente depois, de forma derivada, a *ações*: por isso é um grave equívoco, quando historiadores da moral partem de questões como “por que foi louvada a ação compassiva?” (NIETZSCHE, 2005-a, p. 156).

⁶¹ Para Deleuze (1987, p. 146) Schopenhauer estava equivocado, seu erro foi acreditar que, nos valores superiores à vida, a vontade negava. De fato, não é a vontade que se nega nos valores superiores, são os valores superiores que se referem a uma vontade de negar, de aniquilar a vida. Esta vontade de negar define o valor dos valores superiores. A sua arma é fazer passar a vida sob a dominação das forças reativas de tal maneira que a vida na sua totalidade decorra sempre mais longe, separada daquilo que pode, tornando-se sempre mesquinha.

⁶² Aqui Nietzsche se refere aos psicólogos ingleses conforme consta na primeira dissertação de *Genealogia da Moral* (1998, p. 17-18).

Nietzsche (2005-a, p. 87) entende que não é possível haver “moral do amor ao próximo”, enquanto vigorar a utilidade nos juízos de valor moral, enquanto for apenas para a utilidade do rebanho. E enquanto o olhar estiver dirigido à preservação da comunidade e for tido como imoral precisamente e exclusivamente por parecer perigoso para a subsistência da comunidade.

A etimologia da palavra “bom” se mostra muito distinta daquela atribuída pelos ingleses, que dizem que a palavra “bom” tem sua origem naqueles a quem se prodigalizou a bondade: ela emana do beneficiário da ação e não de seu autor. Para os ingleses, no princípio, as ações não egoístas foram elogiadas e ditas como boas por seus beneficiários, aqueles para a quem elas seriam úteis. Mas a filologia mostra exatamente o contrário. A origem do juízo “bom” não está no suposto beneficiário da ação, mas no próprio nobre, ao considerar-se a si mesmo, sem menção a qualquer utilidade (MOURA, 2005, p. 121-122).

O homem nobre afasta de si os seres nos quais se exprime o contrário desses estados de elevação e orgulho: ele os despreza. Note-se que nesta primeira espécie de moral a oposição “bom” e “ruim” significa tanto quanto “nobre” e “desprezível” - a oposição “bom” e “mau” tem outra origem. Despreza-se o covarde, o medroso, o mesquinho, o que passa na estreita utilidade; assim como o desconfiado, com seu olhar obstruído, o que rebaixa a si mesmo, a espécie canina de homem, que se deixa maltratar, o adulator que mendiga, e sobretudo o mentiroso – é crença básica de todos os aristocratas que o povo comum é mentiroso. “Nós verdadeiros” - assim se denominavam os nobres na Grécia antiga (NIETZSCHE, 2005-a, p. 156).

Azeredo (2000, p. 64), pela mesma linha de Moura, aponta utilidade na moral de escravos em todas as propriedades que permitem resguardar os fracos e oprimidos que são postas como valorosas para um tipo de moral que visa sua própria preservação: esta moral elege aquilo que é útil para sua manutenção. A moral de escravos avalia em função da utilidade e se caracteriza por inibir o desenvolvimento, estimular a fraqueza e a igualdade. O escravo, por consequência, é tido como o precursor de uma moral de rebanho, pois a supressão da diferença implica necessariamente a preservação do populacho. Nietzsche conclui isto textualmente:

Enquanto a utilidade que vigora nos juízos de valor morais for apenas a utilidade do rebanho, enquanto o olhar estiver dirigido apenas à preservação da comunidade, e for tido como imoral precisamente e exclusivamente o que parece perigoso para a subsistência da comunidade: enquanto assim for não pode haver “moral do amor ao próximo” (NIETZSCHE, 2005-a, p. 87).

Dinis (2003, p. 2), com base no pensar nietzschiano da moral nobre, interpreta certa terribilidade, sutileza e força que não permite desprezo, mas, por outro lado, pela moral de escravos, o “mau” inspira medo. Todavia, segundo a moral dos senhores, é precisamente o bom que desperta e quer despertar medo, enquanto

o ruim é sentido como o desprezível. O bom tem de ser, no modo de pensar escravo, um “homem inofensivo”, de boa índole, fácil de enganar, talvez um estúpido, ou seja, um bom homem. Onde quer que a moral de escravos se torne preponderante, a língua tende a aproximar palavras como “bom e estúpido”.

A moral de escravos é essencialmente uma moral de utilidade. Aqui está o foco de origem da famosa oposição “bom” e “mau” - no que é mau se sente poder e periculosidade, uma certa terribilidade, sutileza e força que não permite o desprezo. Logo, segundo a moral dos escravos o “mau” inspira medo; segundo a moral dos senhores é precisamente o “bom” que desperta e quer despertar medo, enquanto o homem “ruim” é sentido como desprezível (NIETZSCHE, 2005-a, p. 158).

Todas as propriedades que resguardam fracos e oprimidos são postas como valorosas para um tipo de moral que visa à preservação desses fracos e elege tudo que é útil para sua manutenção. A moral de escravos, portanto, avalia em função da utilidade se caracterizando por inibir o desenvolvimento e estimular a fraqueza e a igualdade. O escravo, conseqüentemente, é tido como precursor de uma moral de rebanho, já que a supressão da diferença implica necessariamente a preservação do populacho (AZEREDO, 2000, p. 64).

Mas os oprimidos, pisoteados, ultrajados, exortam aos outros, dizendo, com a vingativa astúcia da impotência: “sejamos outra coisa que não os maus, que a ninguém fere que não ataca que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos (...)” (NIETZSCHE, 1998, p. 37).

A opressão chega ao auge quando, de modo conseqüente à moral dos escravos, um leve ar de menosprezo envolve também o “bom” dessa moral – ele pode ser ligeiro e benévolo –, porque em todo caso o bom tem de ser, no modo de pensar escravo, um homem inofensivo: é de boa índole, fácil de enganar, talvez um pouco estúpido (...) (NIETZSCHE, 2005-a, p. 158).

E onde quer que a moral dos escravos⁶³ se torne preponderante, a linguagem tende a aproximar palavras como “bom” e “estúpido”. Mas, finalmente, destaque-se ainda outra diferença básica: o anseio de liberdade: o instinto para a felicidade e as sutilezas do sentimento de liberdade pertence tão necessariamente à moral e moralidade escrava quanto à arte e entusiasmo da veneração, da dedicação, sintoma regular de pensamento e valoração (NIETZSCHE, 2005-a, p. 158).

⁶³ Marton (1990, p. 81), em seus comentários, afirma que o § 195 de “*Para além do bem e do mal*” parece datar o aparecimento da maneira escrava de avaliar com a inversão dos valores quando ela emprega: pobre como sinônimo de santo e amigo, e a importância do povo judeu, pois com ele começa a revolta dos escravos na moral. Por outro lado, a maneira nobre de avaliar procederia por autoafirmação e logicamente anterior cronologicamente, a maneira escrava que opera por negação e oposição.

Disso surge a moral de ressentidos, onde o menosprezo sobre o que é mau na ótica de escravos inclui o bom, o benévolo, o útil, e o que é considerado como “mau” deve ser desprezado. Bom é um homem fácil de enganar, pois o que dele se extrai é a sua utilidade. Ruim é o homem difícil de lidar, aquele que se sente superior deve ser desprezado.

Ao final desta seção conclui-se que, genealogicamente, a moral nobre se origina da moral de senhor onde a natureza nobre, a paixão e o instinto predominam respectivamente sobre a razão, a compaixão e a utilidade. Para a moral nobre, bom é aquele que desperta medo por sua natureza, paixão e instinto. Ainda na ótica nobre, ruim é aquela razão de compaixão que busca a utilidade e por isso é desprezível. Por outro lado, a moral de escravos se origina do ressentimento e do menosprezo do fraco e do submisso por sua incapacidade de agir.

A compaixão é o poder dos fracos e sofredores que descobrem a vantagem própria em suscitar a piedade nos outros. A sede de compaixão é uma sede de gozo de si mesmo à custa do próximo. Do mesmo modo, quem pratica a compaixão para com o que sofre está exercitando sua força e seu sentimento de superioridade em relação ao mais fraco e digno de pena (ARALDI, 2008, p. 45).

Os escravos ou servos só podem reagir: em suas óticas, o mau e o mal se expressam e se espelham pela vontade cristalizada na moral nobre do senhor. Pela moral de escravo para ser bom e praticar o bem é preciso que o homem seja submisso, tenha compaixão e seus atos tenham utilidade. Na próxima seção estudar-se-á o “*pathos* da distância” que deriva da paixão e do instinto da moral nobre.

2.3.3. O *pathos* da distância.

Há grandes diferenças que separam a moral de senhores da moral de escravos. A primeira, e mais importante, está relacionada com a afirmação da diferença. Enquanto a moral de senhores tem como ponto de partida o sentimento de distância e a superioridade para introduzir avaliações, como já ensinava Nietzsche, a moral de escravos faz da igualdade e da fraqueza o móvel de suas avaliações (AZEREDO, 2000, p. 63).

No tipo nobre, ensina Nietzsche (2005-a, p. 153), assim como nascem diferenças entre classes, nasce o olhar altivo desta casta dominante sobre seus súditos e instrumentos. Do seu constante exercício em obedecer e comandar nasce a necessidade de manter abaixo e ao longe. Sem o *pathos* da distância não poderia

nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior do próprio espírito, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma: a elevação do tipo homem. A preponderância da casta nobre não estava primariamente na força física, mas na psíquica; eram, pois, os homens mais inteiros.

Nietzsche emprega a distância e a dominação social como metáfora⁶⁴, assimilada, ela torna possível a elevação e a hierarquia psíquica ou espiritual. Dessa forma, a metáfora intervém, uma vez mais, com estridentes denúncias dos moralistas da natureza e da história⁶⁵. Como a entendemos, a intenção de Nietzsche é indicar as possibilidades infinitas de sublimação das energias humanas, principalmente das mais terríveis.

Em Nietzsche, a moral nobre possui honra, o homem de espécie nobre sente-se como aquele que determina e cria valores, ele não tem necessidade de ser avaliado por outro, pois é ele mesmo que julga: “uma semelhante moral é glorificação de si” (NIETZSCHE, 2005-a, p. 156).

Nietzsche (2005-a, p. 156) considera que o homem nobre honra em si o poderoso e o que tem poder sobre si mesmo: aquele que entende, pode falar e calar, ou que com prazer exerce rigor e dureza contra si mesmo e também venera tudo que seja rigoroso e duro:

“Um coração duro me colocou Wotan no peito”, diz uma velha saga escandinava: uma justa expressão poética da alma de um orgulhoso *viking*. Uma tal espécie de homem se orgulha justamente de *não* ser feito para a compaixão: daí o herói da saga acrescentar, em tom de aviso, que “quem quando jovem não tem o coração duro, jamais o terá” (NIETZSCHE, 2005-a, p. 156-157).

Como já dissera Nietzsche (1998, p. 19), eis a origem da oposição entre o “bom” e o “ruim”, o *pathos* da nobreza e da distância, o duradouro e dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial em sua relação com uma estirpe baixa.

Na vigência das avaliações dos senhores, valem os impulsos mais potentes, como: astúcia, vigor. A temeridade também era estimulada para elevar o tipo homem colocando-o acima dos demais.

⁶⁴ Nesse sentido Giacóia Junior (2005, p. 62) interpreta que a interiorização da metáfora atua como meio para a aquisição de um tipo mais refinado de distanciamento e domínio.

⁶⁵ Giacóia Junior (2005, p. 62) salienta que essa denúncia da má-fé idealista não tem o propósito de se apresentar como uma apologia da força bruta.

Destaque-se que foram os próprios nobres que se intitularam os bons, isso pode ser observado na etimologia de “bom” e “ruim”; é a etimologia a ferramenta principal para que um genealogista não se perca. O nobre, aristocrático em seu sentido social, é o conceito básico a partir do qual se desenvolveu “bom” no sentido de “espiritualmente nobre”, “bem-nascido”, “privilegiado” (NIETZSCHE, 1998, p. 19).

Foram os “bons” mesmos, isto é os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu (NIETZSCHE, 1998, p. 19).

Percebe-se a similaridade do termo alemão *schlecht* (ruim) e *schlicht* (simples). Na verdade, entende Nietzsche (1998, p. 22), que talvez na maioria dos casos os próprios nobres designam-se a si mesmos conforme a sua superioridade no poder como os poderosos, os senhores, os comandantes ou segundo o signo mais visível desta superioridade, por exemplo, os ricos, os possuidores.

No fragmento 16 [27] dos póstumos escritos no outono de 1883, Nietzsche diz que o juízo axiológico moral refere-se primeiro às distinções entre seres humanos superiores e inferiores, ou castas. Moral é primeiro autoglorificação dos poderosos e desprezo em relação aos sem poder. A percepção original não é “bem e mal”, mas “nobre e ordinário, baixo ou vil”. Só a partir daí as atividades e distinções são qualificadas como nobres, ordinárias, baixas e vis, por características contrárias a elas (2010, p. 351).

Outra peculiaridade da aristocracia diz respeito sobre as motivações que surgem das relações de suas ações com seu *pathos da distância*. Elas se encerram nele mesmo que sabe não precisar do abono de um terceiro. Este *pathos*, característico do nobre, só é possível porque ele se encontra no alto e sabe que cria valores, porque é o único que empresta honra as coisas (PASCHOAL, 2009, p. 100).

Convém lembrar que foram os nobres quem inicialmente, por seu “*pathos de distância*”, tomaram para si o direito de dar nomes e associarem consigo mesmos o termo “bom”. Essa correspondência, que liga inicialmente “nobre”, segue associando ao termo “bom” os traços do caráter do nobre. Ele demonstra que o “bom” é igual a “veraz”, e que são as qualidades que remetem a eles como “os poderosos, os senhores, os comandantes”.

Num círculo mais amplo são as suas ações que também são designadas por corresponderem, como uma extensão deles, como boas, como ensina Nietzsche na *Genealogia da Moral* (PASCHOAL, 2009, p. 99).

Oswaldo Giacóia Junior (2005, p. 60) tem um ponto de vista semelhante ao de Paschoal: “[...] contra a unanimidade na igualdade, Nietzsche lança seu *pathos da distância*. A crença na hierarquia e na diferença de valor constitui pressuposto para a elevação; a ausência dela favorece a tendência para o nivelamento”.

Nietzsche ensina a distinguir por contraposição, o homem comum *mentiroso* em contraposição ao veraz ou verdadeiro; o infeliz em contraposição aos felizes; o covarde em oposição ao “guerreiro”; a espécie canina de homem, que se deixa maltratar, o adulator que mendiga em contraposição ao nobre. Enfim, a todos aqueles que o filósofo vai designar com o termo ruim (*schlecht*).

Esse termo emergente da moral nobre está associado a ruim, baixo, infeliz, na mesma proporção em que o termo bom está associado a nobre: bom é igual a divino. Em resumo, pode-se dizer que a contraposição básica da moral nobre, “bom e ruim”, remete, em última instância, a “nobre” e “desprezível”. E que a forma de avaliação dessa moral se contrapõe diretamente à ideia de moral como altruísmo, desinteresse e renúncia de si, tão comum nas formas modernas de valor (NIETZSCHE, 2005-a, p. 156).

Antônio Edmilson Paschoal (2009, p. 131) estabelece parâmetros sobre o termo “nobreza em geral”. Uma primeira característica do tipo aristocrático “em geral” é dada pelo próprio termo “destacado”, que significa colocado à frente, separado do grupo. Essa sua separação, seu *pathos de distância*, se dá pela fé que ele tem em si, pois “sabe que se encontra no alto”.

No longo parágrafo 260 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche (2005-a, p. 155-158) caracteriza o homem nobre. Aquele que honra alguém ao trazê-lo para o campo de suas relações, não importa se o faça como amigo ou como inimigo. Com ele, a distância básica se dá entre o que ele honra e que ele despreza. O ruim, o incompleto, o feio, o mal cunhado, o fraco, o covarde, enfim, o escravo não entra para o círculo de suas relações nem como seus inimigos, pois ele “não suporta como inimigo senão aquele no qual exista nada a desprezar e muito a venerar”.

Com o *pathos* da distância Nietzsche mostrará que existia uma relação entre senhor e escravo que se manifestava através de uma vontade de poder, ou melhor, em relações de poder onde preponderava a força mais poderosa.

Mas, forças internas é que movimentam estas relações de poder: egoísmo, vaidade e ressentimento produzem reações que repercutem sobre a moral nobre e sobre a moral de escravos. No próximo item examinaremos sucintamente o egoísmo,

a vaidade e a igualdade, pois estes conceitos parecem estar inscritos na moral nobre e na moral de escravos.

2.3.4. Egoísmo e vaidade.

Na melhor época de Roma, um ato de piedade não era considerado “nem bom nem mau”; “nem moral nem imoral”. Se o ato é louvado, isso se harmoniza bem com uma espécie de menosprezo indignado, tão logo é cotejado com algum ato que sirva à promoção do todo, da coisa pública (*res publica*). Tudo somado, o amor ao próximo é algo secundário, convencional, arbitrário e ilusório em relação ao temor ao próximo (NIETZSCHE, 2005-a, p. 87).

Os nobres e bravos que assim pensam estão distante de uma moral que vê como sinal distintivo a compaixão, a ação altruística ou o desinteresse. A fé em si mesmo, o orgulho de si mesmo, uma radical hostilidade e ironia face à abnegação pertencem tão claramente à moral nobre (NIETZSCHE, 2005-a, p. 157).

A crença e o orgulho, que o nobre tem de si, são a base para o estabelecimento dos valores; os demais são apenas degraus para o tipo nobre se elevar. São os poderosos os que entendem de venerar e esta é a sua arte e o reino de sua invenção. O nobre tem uma profunda reverência pela idade e pela origem e todo o direito tem por base essa dupla reverência: a fé e o preconceito em favor dos ancestrais e contra os vindouros são típicas da moral dos poderosos (NIETZSCHE, 2005-a, p. 157).

O predomínio em suas avaliações do estabelecimento da diferença faz com que os valores nobres prevalentes sejam afirmadores da existência, um signo da potência enquanto criação (AZEREDO, 2000, p. 65).

O que Nietzsche denomina de moral nobre em sua época e o que a fazia parecer mais estranha e penosa, para o gosto de uma moral, era o rigor dos seus princípios básicos. Apenas frente aos iguais existiriam deveres; mas, frente a seres de categoria inferior a tudo estranho e alheio pode-se agir ao bel-prazer, como quiser o coração, de qualquer forma além do bem e do mal. Neste último caso, poderia entrar a compaixão ou coisas do gênero (NIETZSCHE, 2005-a, p.157).

Veja-se que no exame da questão do egoísmo também tem importância o exame da vaidade. É preciso distinguir uma da outra. Para um nobre ela está entre as coisas mais difíceis de compreender. O nobre tentará negá-la, mesmo onde ela esteja tão clara quanto outros possam tocá-la com as mãos. É um problema para o nobre entender aqueles que buscam criar de si uma boa imagem que eles não

tenham. Isso lhe parece de tão mau gosto, de tão pouco respeito, tão irracional, que o nobre gostaria de ver na vaidade uma exceção: quando fala da vaidade ele duvida da sua existência (NIETZSCHE, 2005-a, p. 159).

Nietzsche (2005-a, p. 159) disse o que o homem nobre diria: “Posso me enganar quanto a meu valor e contudo exigir que seja reconhecido por outros tal como eu o estimo – mas isto não é vaidade, mas sim pretensão (ou com maior frequência, o que se chama 'humildade' e 'modéstia')”. Ou ainda também dirá:

Por muitas razões posso me alegrar com a boa opinião dos outros, talvez por amá-los e honrá-los e me alegrar com suas alegrias, talvez porque a sua boa opinião confirme e reforce minha crença em minha boa opinião, talvez porque a boa opinião dos outros, mesmo quando não a partilho, seja ou prometa ser útil para mim – mas nada disso é vaidade (NIETZSCHE, 2005-a, p. 159).

Vaidade e egoísmo são distintos. Nietzsche (2005-a, p. 160) explica que a vaidade é um atavismo. Por exemplo, o quanto de escravo ainda resta hoje na mulher: elas que procuram sedutoramente obter boas opiniões sobre si, pois é o escravo que se prosterna perante essas opiniões como se jamais as tivesse provocado. No sangue do vaidoso, a vaidade é um vestígio da manha do escravo.

O vaidoso se alegra de cada opinião boa que ouve sobre si (independente de qualquer ponto de vista da utilidade, e também não considerando se é falsa ou verdadeira), assim como sofre de cada opinião ruim: pois ele se submete a ambas, ele se *sente* submetido a elas, por esse antigo instinto que nele irrompe (NIETZSCHE, 2005-a, p. 160).

No § 265 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche mesmo sabendo que atingiria fortemente aos legítimos aristocratas, alerta sobre a questão do princípio do egoísmo em função da essência do tipo nobre:

Com o risco de desagradar a ouvidos inocentes eu afirmo: o egoísmo é da essência de uma alma nobre, quero dizer, aquela crença inamovível de que, a um ser “tal como nós”, outros seres têm de sujeitar-se por natureza, e a ele sacrificar-se. A alma nobre aceita esse fato do seu egoísmo sem colocar questões e também sem qualquer sentimento de dureza, coação, arbitrariedade, antes como algo que estaria fundamentado na lei primordial das coisas – buscasse um nome para isso, ela diria que “é a justiça mesma” (NIETZSCHE, 2005-a, p. 164).

Quanto a isso, Nietzsche não tinha dúvidas. “Originalmente” as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas. Mais tarde, porém essa origem do louvor como ações não egoístas foram esquecidas pelo simples fato de terem sido costumeiramente tidas como boas; sentidas como boas, como se em si-mesma fossem algo bom (NIETZSCHE, 1998, p. 18).

A própria justiça, diz Nietzsche (2005-a, p. 164), de início, em circunstâncias que a faz hesitar admite que haja outros com direitos iguais. Mas, logo ela esclarece,

com a mesma segurança de pudor e delicado respeito que tem sobre a questão da hierarquia que se move entre os seus iguais, os dotados de iguais direitos.

Oswaldo Giacóia Junior (2005, p. 59) ao problematizar a evidência da unanimidade moderna sobre a ideia de justiça como igualdade, calcado nos argumentos Nietzscheanos, argumenta que, por um lado, justamente a aristocracia foi, na história remota, condição de grandeza e excelência, indispensáveis para a elevação do homem e sua transcendência sobre sua animalidade natural.

Vale lembrar que no fragmento 13 [6] dos escritos póstumos do verão de 1883, Nietzsche havia deixado um fragmento sobre a doutrina da igualdade onde escreve o seguinte: “(...) Pois, os homens *não* são iguais – assim fala a justiça. E o que eu quero, vós não podeis querer” (2010, p. 319).

Nietzsche (2005-a, p. 165) explica que o nobre tanto pode dar como tomar, com seu passional e suscetível instinto de retribuição que lhe é inerente, porque entre os iguais, o conceito de “graça” não tem sentido. Mas, pode haver um modo sublime de deixar que dons de cima caíssem sobre si, e os sorvesse avidamente como gotas. Todavia, o nobre não possui aptidão para essa arte ou atitude, pois seu egoísmo a impede e de olhar para cima, ao contrário, quer olhar adiante de maneira lenta e horizontal, ou mesmo para baixo porque sabe que se encontra no alto.

A fé fundamental destas aristocracias era que a sociedade não poderia existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerce e andaime no qual um tipo seletivo de seres, os aristocratas, pudesse elevar-se até sua tarefa superior de um modo de ser superior. À exemplo daquelas trepadeiras que existem em Java chamadas de cipó matador, que ávidas de sol com seus braços envolvem um carvalho, por tanto tempo, que acima dele, mas ainda nele apoiadas, pode finalmente abrir sua copa e exibir sua felicidade em plena luz (NIETZSCHE, 2005-a, p. 154).

Como bem interpreta Paschoal (2009, p. 131), acima de tudo é essa fé, é essa certeza fundamental, que o nobre tem a respeito de si mesmo, o que lhe torna nobre. E o nobre tem reverência por si-mesmo.

Isto ficará bem explícito em *Além do bem e do mal*: “Há um *instinto para a categoria* que já é, mais do que tudo, sinal de uma categoria elevada; há um *prazer* nas nuances da reverência, que permite adivinhar ascendência e hábitos nobres” (NIETZSCHE, 2005-a, p. 162).

Toda esta superioridade, este potencial de ser melhor, essa capacidade de criar valores e exercer poder demonstrada pelo nobre, evidentemente provoca

ciúmes e ressentimentos no servo ou escravo.

Todas as características citadas a respeito de moral nobre ou de senhores e moral de servos ou de escravos são percebidas com um cuidado maior: uma atenção especial de Nietzsche na construção do tipo nobre como o receptor maior desta moral. Por estas mudanças de rumo, as atenções dadas ao além-do-homem acabam perdendo o sentido para Nietzsche, enquanto que o tipo nobre começa a saltar aos seus olhos semelhantes a uma grande descoberta que se encaixa perfeitamente a respeito de seu entendimento sobre ética e moral. O tipo nobre, como se viu, e como consta de nossos objetivos de pesquisa, não só tem importância fundamental para os valores morais nietzschianos, mas também é ponto de chegada ou meta para uma moral para o futuro.

Encerrando este capítulo e ao entrar no terceiro, tentar-se-á mostrar que a transvaloração não é apenas um meio para chegar ao tipo nobre: ela, entre outras coisas, como por exemplo, “tarefa”, embora difícil, é também um instrumento pela qual se torna uma ponte para chegar aos valores do tipo nobre.

Para entender o que seja a “tarefa da transvaloração” e qual a importância da análise do além-do-homem e do tipo nobre, em relação à hipótese e ao problema de pesquisa, é justamente na próxima etapa que se pretende utilizar o conceito de além-do-homem como lente teórica. Por outro lado, a tarefa da transvaloração como ponte será uma metáfora utilizada para se chegar filosoficamente a um dos grandes fundamentos da moral nietzschiana: os valores morais do tipo nobre.

3. A TRANSVALORAÇÃO COMO PONTE AO TIPO NOBRE.

Essa indiscutível felicidade da cultura nobre, baseada no sentimento da superioridade, agora começa a subir um degrau ainda mais elevado, pois graças aos espíritos livres é agora permitido e não mais vergonhoso, para alguém nascido e educado na nobreza, entrar para a ordem do conhecimento e lá obter ordenações mais intelectuais, aprender artes cavalheirescas mais elevadas do que até então, erguendo os olhos para aquele ideal de sabedoria vitoriosa que nenhuma época pôde estabelecer com tão boa consciência como a época que está para vir (NIETZSCHE, 2004, p. 144-145).

Ao iniciarmos a exposição da tarefa da “transvaloração⁶⁶ como ponte”, é preciso dizer que o conceito de transvaloração *stricto sensu* não será analisado com maior profundidade: isto, de uma forma ou de outra, já foi feito pelos bons autores com os quais debatemos desde o início desta dissertação ao atribuir relações lógicas entre o além-do-homem e o tipo nobre pela via da transvaloração.

Todavia, é necessário mencionar a noção básica do conceito de transvaloração ao qual chegamos a partir das ideias dos diversos pensadores

⁶⁶ Quando se trata de Nietzsche, Deleuze (1987, p. 5-6) entende que a sua filosofia dos valores, tal como ele a instaura e concebe, constitui a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total (fazer filosofia a golpes de martelo). A noção de valor implica uma inversão crítica: por um lado, os valores aparecem ou dão-se como princípios. Uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Por outro lado, mais profundamente, são os valores que supõem avaliações: um ponto de vista de apreciação de onde deriva o seu próprio valor. Mas o problema crítico é este: o valor dos valores, a avaliação de onde procede ao seu valor, portanto o problema da sua criação. A avaliação define-se como o elemento diferencial dos valores correspondentes (simultaneamente elemento crítico e criador). As avaliações que se referem ao elemento não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios aos valores em relação aos quais julgam. É por isso, que possuímos as crenças, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função da nossa maneira de ser ou do nosso estilo de vida. Existem coisas que não se pode nem dizer, sentir ou conceber. Valores nos quais só se pode acreditar na condição de avaliar vilmente, de viver e pensar e da mesma maneira são essenciais. O elevado e o baixo, o nobre e o vil não são valores, mas representam o elemento diferencial de onde deriva o próprio valor dos valores. A transvaloração dos velhos valores, ou das velhas tábuas, ocorre quando novos valores são estabelecidos como princípios favorecendo novas avaliações que, por sua vez, gerarão novos valores que se sucedem um ao outro, respectivamente, possibilitando o desenvolvimento humano.

estudados. Assim, exemplificativamente⁶⁷, Deleuze⁶⁸ (2001, p. 28) define a transvaloração, trazendo a ideia da crítica dos valores como um devir ativo das forças: esta nada mais é que um triunfo da “afirmação da vontade de poder”. Em Luís Rubira a transvaloração aparece como tarefa. Para Scarlett Marton transvalorar é suprimir o solo a partir do qual os valores até agora foram engendrados, é inverter valores vigentes e criar novos valores, é derrubar ídolos, demolindo alicerces, dinamitando fundamentos: é a crítica da metafísica, da religião e da moral. Sob o reino do niilismo⁶⁹, o negativo é a forma e o fundo da vontade de poder; a afirmação é apenas segunda, subordinada à negação, recolhendo e carregando os frutos do negativo.

Contudo, para esta dissertação, além de ouvir os pesquisadores anteriores, ouvimos também ao próprio Nietzsche a respeito da transvaloração. Queremos, com certa modéstia, aproveitar seus conhecimentos sobre a transvaloração, e com ela, a partir do além-do-homem, chegar ao tipo nobre e, portanto, avançar na superação dos valores vigentes da moral de sacerdotes e da moral de escravos.

É com este sentido que trazemos a tarefa da transvaloração para dentro de nosso objetivo, utilizando referido conceito como ponte, mostrando que tal conceito pode por analogia ser assim metaforicamente interpretado na busca dos valores nobres anunciados por Nietzsche. Desse modo, o conceito de transvaloração como ponte, embora seja uma árdua tarefa é, contudo, também promissora, sendo necessário ultrapassar obstáculos e distâncias para alcançarmos valores nobres.

É com essa árdua tarefa como ponte que pretendemos alcançar os valores nobres, mostrando que Nietzsche utilizou-se da transvaloração como uma lente microscópica para visualizar e lapidar o conceito de além-do-homem ao perceber que

⁶⁷ Insistimos em deixar claro que não estamos criando ou fazendo uma nova interpretação a respeito do conceito de transvaloração, mas apenas aproveitando estas interpretações e os comentários destes autores, que não são contraditórios entre si, para enriquecer nossa hipótese mencionada na introdução

⁶⁸ Neste aspecto Deleuze (2001, p. 28) ressalta: “Agora, tudo muda: a afirmação torna-se a essência ou a própria vontade de poder; quanto ao negativo ele subsiste, mas como o modo de ser daquele que afirma, como a agressividade própria à afirmação, como o clarão anunciador e o trovão que se segue ao afirmado – como a crítica total que acompanha a criação. Zaratustra, deste modo, é a afirmação pura, mas que precisamente leva a negação ao seu grau supremo, fazendo dela uma ação, uma instância ao serviço daquele que afirma e que cria”.

⁶⁹ Segundo Deleuze (2001, p. 28): “Foi preciso ir até ao último dos homens, depois até ao homem que quer morrer para que a negação, voltando-se por fim contra as forças reativas, se torne ela própria uma ação e passe ao serviço de uma afirmação superior (e onde surge a fórmula de Nietzsche: o niilismo vencido, mas vencido por ele próprio...)”.

ele sozinho não poderia chegar a uma moral do tipo nobre.

3.1. A pós-história e a emergência do Tipo Nobre.

Para chegarmos ao objetivo proposto precisamos fazer uma boa leitura de *Para além do bem e do mal*, a partir da genealogia⁷⁰ do sentido das palavras “bem” e “mal” e “bom” e “ruim” em Nietzsche, adentrando na questão da moral de senhores e moral de escravos. Começando pelo § 49 da referida obra, Nietzsche já fazia destaque do homem grego como um tipo nobre.

Aquilo que assombra, na religiosidade dos antigos gregos, é a exuberante gratidão que ela irradia – é uma espécie muito nobre de homem, a que *assim* se coloca operante a vida e a natureza! – Mais tarde, quando o populacho atinge a preponderância na Grécia, o *medo* prolifera também na religião; o cristianismo se preparava. – (NIETZSCHE, 2005-a, p. 51).

No fragmento acima está nítida a intenção de Nietzsche em se utilizar dos seus conhecimentos sobre a história antiga dos gregos⁷¹ e também da crítica do cristianismo. Do povo grego, Nietzsche ressalta as qualidades que considera essencial para a criação de novos valores.

Nietzsche (2005-a, p. 36) nos ensina que durante a era mais longa da história humana, chamada de era pré-histórica, o valor ou não valor de uma ação era deduzido de suas consequências. Não se considerava a ação em si mesma, nem em sua origem. Nietzsche chama a esse conhecimento de “período pré-moral⁷²” da

⁷⁰ Em Deleuze (1987, p. 7), genealogia quer dizer simultaneamente valor de origem e origem dos valores. Genealogia opõe-se ao caráter absoluto assim como ao seu caráter relativo e utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores de onde emana o seu próprio valor. Genealogia, portanto, quer dizer origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vileza, nobreza e decadência na origem.

⁷¹ Nos póstumos, Nietzsche escreve, entre o outono de 1885 e a primavera de 1886, alguns esboços no fragmento 1 [4] sobre o “bem e o mal”. O bem e o mal, a doutrina dos opostos, tem valor como medida educativa, porque faz tomar partido. As paixões mais poderosas e perigosas do homem, aquelas em causa das quais sucumbe com maior facilidade, tem sido desterradas de modo tão radical que com elas mesmas homens mais poderosos tem se tornado impossível ou tem tido que se sentir mal, nocivos (2008, p. 44).

⁷² Gilles Deleuze coloca estes períodos de outro ponto de vista. Cultura significa adestramento e seleção. Nietzsche chama o movimento da cultura de “Moralidade dos Costumes” e estes não se separam dos grilhões, da tortura, dos meios atrozos que servem para adestrar o homem. Ele compara o “Período Pré-moral” com o período da “Cultura sob o ponto de vista Pré-histórico”. O genealogista pode perceber dois elementos: 1) aquilo que se obedece, num povo, uma raça ou uma classe, é sempre histórica, arbitrária, grotesca, estúpida, limitada, mas isso representa frequentemente piores forças reativas; 2) No fato de se obedecer a qualquer coisa, pouco importa a quem, aparece um princípio que ultrapassa os povos, as raças e as classes. Obedecer a lei porque é lei. Estes dois aspectos não devem ser confundidos, por um lado a pressão histórica de um Estado, uma igreja, sobre os indivíduos que se pretende assimilar, por outro, a atividade do homem como meio genérico, atividade humana enquanto se exerce sobre o indivíduo como tal. Daí o emprego por Nietzsche das palavras primitivo, pré-histórico: a moralidade dos costumes precede a história universal. A cultura é a atividade genérica, o verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da espécie humana, todo seu trabalho pré-histórico. Pré-histórico genérico. A cultura é a atividade pré-histórica do homem, mas em que consiste esta atividade? Trata-se sempre de fornecer ao homem

humanidade. O imperativo “conhece-te a ti mesmo” não era ainda conhecido.

Mas nos últimos dez milênios, em várias regiões da Terra, se chegaram gradualmente ao ponto em que é “a origem da ação” e não mais “as consequências”, que determinam o seu valor. A repercussão inconsciente do predomínio de valores aristocráticos e da crença na origem, a marca de um período que se pode denominar de “período moral” em “*stricto sensu*”: com isso se fez a primeira tentativa de autoconhecimento (NIETZSCHE, 2005-a, p. 36).

No “período moral”⁷³ tendo-se preservado e cultivado a obediência, a hierarquia, a disciplina e os costumes. Nietzsche considera o início deste período a partir de Sócrates decaindo com a moral kantiana.

Mas também neste período ocorre a inversão da perspectiva, exclama Nietzsche (2005-a, p. 36-37), após longos anos de combates entre nobres e sacerdotes: a moral cristã, ou seja, a moral de sacerdotes se espalha pela terra fazendo surgir a moral de escravos sobrepondo-se à moral nobre.

É então que uma nova e fatal superstição, uma estreiteza de interpretações, tornou-se dominante. A origem de uma ação passa a ser interpretada no sentido mais determinado, como origem e a partir de uma intenção. Concordou-se em acreditar que o valor de uma ação reside no valor de sua intenção.

Contudo, a intenção como origem pré-histórica de uma ação, sob a ótica desse preconceito, quase até à época de Nietzsche, sempre seria louvada, condenada, julgada e filosofada moralmente. Mas não se teria alcançado a necessidade de novamente decidir quanto a uma inversão e um deslocamento básico dos valores, graças a um novo autoescrutínio e aprofundamento do homem.

hábitos, de fazer obedecer a lei, de adestrar. Adestrar o homem significa formá-lo de tal maneira que ele possa agir as suas forças reativas. A atividade da cultura exerce-se em princípio sobre as forças reativas, dá-lhes hábitos e impõe-lhes modelos, para tornar aptas a ser agidas. Enquanto tal, a cultura exerce-se em diversas direções (DELEUZE, 1987, p. 199-203).

⁷³ Aqui, Deleuze (1987, p. 206-210) compara “Período Moral” com “Cultura sob o ponto de vista Histórico”. Da cultura deve-se dizer simultaneamente que desapareceu ao fim de muito tempo e que ainda não começou. Em vez de indivíduo soberano como produto da cultura, a história apresenta o seu próprio produto, o homem domesticado, na qual encontra o famoso sentido da história: o aborto sublime, o animal gregário, ser dócil, doentio, medíocre, o Europeu de seu tempo. Toda violência da cultura é apresentada pela história como propriedade legítima dos povos, dos Estados e da Igreja, como manifestação da sua força. Utilizam-se processos de adestramento, mas para fazer do homem o animal gregário, a criatura dócil e domesticada. Utilizam-se processos de seleção para destruir os fortes, para selecionar os fracos, os sofrendores ou os escravos. A seleção e a hierarquia são postos do avesso. A seleção torna-se o contrário daquilo que era sob o ponto de vista da atividade. A história aparece como ato pela qual as forças reativas se apoderam da cultura ou a desviam em seu proveito. O triunfo das forças reativas não é um acidente na história, mas o princípio e o sentido da “história universal”.

Diz Nietzsche que este seria o limiar de um período, que negativamente, de imediato, se poderia designar de “período extramoral⁷⁴” (NIETZSCHE, 2005-a, p. 37). Este período é utilitarista e ocorreria da moral kantiana, perdurando até quase os tempos de Nietzsche.

É neste último período que Nietzsche irá introduzir uma etapa da transvaloração dos valores como tarefa para a inversão dos valores da moral. É no período extramoral que faticamente deverá se dar a transvaloração dos valores como inversão dos valores vigentes, tendo o tipo nobre como princípio efetivador, criador e aplicador dos novos valores⁷⁵.

É a partir daí, que Nietzsche suspeitaria que o valor decisivo de uma ação estivesse sempre justo naquilo que nela é “não intencional”. E que toda a intencionalidade da ação e tudo aquilo que dela é não intencional: tudo o que pode ser visto, sabido, tornado consciente, pertence à superfície, a sua pele, que revela algo, mas que também esconde (NIETZSCHE, 2005, p. 37).

Desse modo, em Nietzsche (2005-a, p. 159), fica claro que desde tempos imemoriais em todas as camadas de algum modo dependente o homem comum era somente aquilo pelo qual era tido; que jamais fora habituado a estabelecer valores por si mesmo e tampouco se atribuía outro valor que não o atribuído por seus

⁷⁴ Deleuze (1987, p. 203-206) faz equivaler o “Período Extra-moral” com “Cultura sob ponto de vista Pós-histórica”, do mesmo modo que comparou o período “pré-moral” com a “cultura do ponto de vista pré-histórico”. Assim, do mesmo modo, a cultura é o elemento pré-histórico do homem, o produto da cultura é o elemento post-histórico do homem. Ao nos colocarmos no início do imenso processo cultural, como a árvore que amadurece finalmente seus frutos aparece, onde a sociedade e sua moralidade dos costumes apresentam finalmente a razão pela qual eram apenas os meios, chegando a conclusão que o fruto mais maduro da árvore (humanidade) é o indivíduo soberano, o indivíduo que é apenas semelhante a si mesmo, o indivíduo liberto da moralidade dos costumes, o indivíduo autônomo e super moral, pois autônomo e moral se excluem, em suma, o homem com vontade própria, independente e persistente, o homem que pode prometer.

⁷⁵ Deleuze (1987, p. 124-125) coloca que na concepção de Nietzsche os valores estabelecidos são atribuídos sempre no fim de um combate, de uma luta, qualquer que seja a forma desta luta, secreta ou aberta, leal ou astuciosa. De Hobbes a Hegel, a vontade de poder está comprometida num combate que determina aqueles que receberão o benefício dos valores em curso. É característico dos valores estabelecidos serem postos em jogo numa luta, mas o característico da luta é referir-se sempre a valores estabelecidos: luta pelo poder, luta pelo reconhecimento ou luta pela vida, o esquema é sempre o mesmo. As noções de luta, de guerra, de rivalidade e até de comparação são estranhas a Nietzsche e a sua concepção da “vontade de poder”. Não que ele negue a existência da luta, mas ela parece-lhe destituída da criação dos valores. Os únicos valores que ela cria são os do escravo que triunfa. A luta não é o princípio, ou o motor da hierarquia, mas o meio através do qual o escravo inverte a hierarquia. A luta não é a expressão ativa das forças, não é a manifestação da vontade de poder que afirma; não é nem sequer o seu resultado que exprime o triunfo do senhor ou do forte. A luta, pelo contrário, é o meio através do qual os fracos se apoderam dos fortes, porque são em maior número. Nietzsche se opõe a Darwin, porque ele confundiu luta e seleção, ele não viu que a luta tinha o resultado contrário àquele que ela cria; a luta selecionava apenas os fracos e assegurava o seu triunfo. Nietzsche dizia de si próprio que era “Demasiado bem-polido para lutar”.

senhores.

Mas o que quer que tenha valor no mundo hoje não o tem por si próprio conforme sua natureza, pois esta é sempre isenta de valor. O valor é sempre dado, oferecido, e foram os doadores de valor quem o fizeram. Se o mundo tem algum interesse para o ser humano, foram eles quem o criou (NIETZSCHE, 2001, p. 204).

Com a valoração, o sentido-forma recebe o caráter de “valor” propriamente dito, visto que qualifica uma significação como útil para mim, logo, desejável. Compreender é valorar, em outros termos, é organizar o mundo segundo o perspectivismo dos valores pelos quais um ser exprime a singularidade de seu engajamento existencial (GRANIER, 2009, p. 66).

Nos póstumos de junho e julho de 1885, Nietzsche escreveu o fragmento 37 [14], afirmando que somente onde prepondera o modo nobre de valorar, onde se acredita na escravidão e nos diversos graus de obediência como pressupostos de toda cultura mais elevada, onde prepondera um modo criativo de pensar: que não coloca por meta o mundo como a felicidade do repouso, e mesmo na paz reverencia os meios para novas guerras, tem a força de colocá-las no devido lugar (2010, p. 818-819).

No ano seguinte, nos póstumos entre o outono e a primavera de 1886, no fragmento 1 [49], Nietzsche esboçou algumas anotações sobre o valor moral da ação. Para Nietzsche, é preciso medir o valor moral da ação de acordo com a intenção: ele supõe a intenção como um conhecimento perfeito, como uma coisa em si. Em última instância é, sem embargo, a consciência da interpretação de um estado de desprazer, de apetite (2008, p. 51).

É preciso concordar com Nietzsche (2001, p. 224) que, sem dúvida, as nossas opiniões, avaliações e tábuas de valores são as mais poderosas alavancas da engrenagem de nossos atos. Porém, cada caso é um caso e a lei de seu mecanismo é indemonstrável. É preciso limitar-se a depurar nossas opiniões e valorações, criando novas tábuas de valores.

Granier (2009, p. 67) ensina que o ser humano exprime com a escolha de seus valores o entendimento daquilo que lhe é útil e, ao mesmo tempo, se expõe a uma interrogação crítica sobre seu valor próprio como medida que permite situá-lo numa escala de classificação.

Nietzsche se exercita em uma extensa reflexão em busca da genealogia da moral, que se inicia pela crítica dos psicólogos, filósofos e historiadores. Contudo,

quanto aos psicólogos, Nietzsche mantinha por eles um profundo respeito, porque apesar da nomenclatura pela qual se designavam, também eles buscavam alcançar uma genealogia da moral:

§ 1º - Esses psicólogos ingleses, aos quais agora devemos as únicas tentativas de reconstituir a gênese da moral - em si mesmos eles representam um enigma nada pequeno; e é como enigmas em carne e osso, devo admitir, que eles têm uma vantagem essencial sobre seus livros - *eles são interessantes!* Esses psicólogos ingleses - que querem eles afinal? (NIETZSCHE, 1998, p. 17).

Nietzsche parece desvalorizar os resultados da investigação, contudo, valoriza a intenção destes psicólogos, homens de pesquisa, fazendo sobre eles uma profunda reflexão, porque lhe interessava fazer uma crítica ao homem de seu tempo, quando a aristocracia já estava pouco a pouco se deteriorando como classe dominante em favor da burguesia crescente:

Logo se percebe: esta primeira dedução já contém todos os traços típicos da idiosincrasia dos psicólogos ingleses — temos aí “a utilidade”, “o esquecimento”, “o hábito” e por fim “o erro”, tudo servindo de base a uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho, como se fosse um privilégio do próprio homem (NIETZSCHE, 1998, p. 18-19).

Mas Nietzsche valoriza os estudos psicológicos⁷⁶ ao se direcionar para a origem dos valores morais e suas mudanças, com dados fornecidos pela etimologia e pela história⁷⁷. Só assim é possível perceber porque Nietzsche afirma que a moral dos escravos precisa sempre, para surgir, de um mundo oposto e exterior, precisa, fisiologicamente, de estímulos externos para agir (MARTON, 1990, p. 90).

Com base em Nietzsche é possível afirmar que a análise das origens e do desenvolvimento dos valores morais, sem dúvida, foi uma análise histórica e genealógica. É por isso que Nietzsche censurou os historiadores ingleses da moral,

⁷⁶ Inicialmente, explica Marton (1990, p. 88), Nietzsche concebe a psicologia como o estudo da origem e história dos sentimentos morais; quando introduz a noção de valor ele passa a identificá-la com o procedimento genealógico. Ao psicólogo caberia questionar o valor dos valores morais, examinando as condições e circunstâncias de seu nascimento, desenvolvimento e modificação. À psicologia caberia relacionar os valores com as avaliações de que procedem e investigar de que valor esta partiu para criá-los. É justamente à crítica dos valores que o filósofo dedica maior parte de seus escritos. Não é por acaso que em seus textos do último período Nietzsche passa a se denominar psicólogo, apenas por privilegiar esse domínio da investigação dando destaque à psicologia, declarando-a com a mais importante de todas as ciências.

⁷⁷ Nietzsche distingue três espécies de concepção da história: a história monumental, a história tradicional e a história crítica, e afirma que cada um desses tipos de história só tem razão de ser num certo terreno e clima. Em qualquer outra parte, crescem como devastadora erva daninha. Quando o homem quer criar o que é grande e, afinal, precisa do passado, se apodera dele por meio da história monumental, pois quem, ao contrário, quer perseverar no que é habitual e há muito tempo venerado, ocupa-se do passado enquanto historiador antiquário. Apenas aquele que se sente oprimido pela necessidade presente e quer, a qualquer preço, livrar-se desse peso, precisa da história crítica, ou seja, da história que julga e condena (Marton, 1990, p. 76).

de lhes faltarem com o espírito histórico:

O caráter tosco da sua genealogia da moral se evidencia já no início, quando se trata de investigar a origem do conceito e do juízo “bom”. “Originalmente” - assim eles decretam - “as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*; mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelos simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom.” (NIETZSCHE, 1998, p. 118).

Mas, apesar do respeito que tinha para com os bons espíritos desses historiadores da moral, Nietzsche acreditava que lhes faltavam o “*espírito histórico*” que haviam sido abandonados pelos bons espíritos da história: “Todo respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio espírito histórico (...)”. Todos eles pensavam como no velho costume entre os filósofos: de maneira *essencialmente* “a-histórica” (NIETZSCHE, 1998, p. 18).

Mas, o que será esta investigação chamada por Nietzsche de “genealogia”? Foucault usa com clareza os pensamentos de Nietzsche para ensinar sobre as especificidades desta tal genealogia. Escreve Foucault que: “A genealogia é cinza, ela é meticulosa e documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” (FOUCAULT, 1999, p. 15). Mais adiante coloca:

A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência. Ela deve construir seus “monumentos ciclópicos” não a golpes de “grandes erros benfazejos” mas de “pequenas verdades inaparentes estabelecidas por um método severo”. Em suma, uma certa obstinação na erudição. A genealogia não se opõe à história como a visão altiva e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da “origem” (FOUCAULT, 1999, P. 15-16).

Mas, se o genealogista precisa da história para conjurar a “quimera da origem”, o bom filósofo precisa do médico para conjurar a sombra da alma. Ao genealogista cabe saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades. Do mesmo modo que é necessário saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico (FOUCAULT, 1999, p. 19-20). E por isso o filósofo afirma:

A história ensina também a rir das solenidades da origem. A alta origem é o “exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial”: gosta-se de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em

estado de perfeição; que elas saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã (FOUCAULT, 1999, p. 18).

Deleuze (1987, p. 142), por outro lado, compara o legislador kantiano com um juiz de tribunal que vigia simultaneamente a distribuição dos domínios e a repartição dos valores. Mas, em Nietzsche a inspiração genealógica se opõe à legislação judicial, contudo, o genealogista é um verdadeiro legislador. Porque é um pouco adivinho e filósofo do futuro e anuncia não uma paz crítica, mas guerras como jamais vimos. Para ele, pensar é julgar, mas julgar é avaliar e interpretar, é criar valores. O problema do juízo torna-se um problema da justiça e da hierarquia. Nada de ser razoável, funcionário dos valores em curso, simultaneamente sacerdote e fiel, legislador e sujeito, escravo vencedor e escravo vencido, homem reativo ao serviço mesmo.

A genealogia, explica Moura (2005, p. 112), se opõe a tudo aquilo que Nietzsche censurava como essencialmente a-histórico, quando critica o modo dos historiadores ingleses procederem à investigação da origem do conceito e do juízo de “bom” e “mau”. Para estes historiadores, na origem, as ações não egoístas foram consideradas “boas”, por aqueles aos quais elas eram “úteis”.

A genealogia pretende antes marcar as diferenças do que forjar identidades, ela estará atenta às mutações das significações, desconfiada diante dos conceitos supostamente unívocos. Por isso, ela não decretará a existência de nenhuma finalidade meta-histórica a orientar o “vir a ser”, ela investigará a história sem a pretensão de reencontrar ali a realização de qualquer ideal eterno (MOURA, 2005, p. 113).

[...] a genealogia será a história desembaraçada da metafísica, uma história que não busca essências mas investiga, ao contrário, os diferentes sentidos que preencheram o vazio de certas palavras, que presta atenção nas significações discordantes, não nas identidades preconcebidas (MOURA, 2005, p. 113).

Feita esta necessária e breve introdução a respeito da genealogia e história da moral em Nietzsche, podemos agora retomar o tema da transvaloração dos valores morais.

3.2. Transvalorando para o tipo nobre.

Em primeiro lugar, a questão em Nietzsche (2007, p. 11) que fica melhor exposta no que se refere à transvaloração, exige que seja forjado por esta tarefa um novo sujeito, um sujeito de índole nobre:

O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência dos seres (- o homem é um *final* -); mas sim que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se *querer*, como de mais alto valor; mais digno de vida, mais certo de futuro (NIETZSCHE, 2007, p. 11).

Embora possamos dizer que já houve esse tipo de mais alto valor, ele ocorreu por um acaso feliz e como exceção e nunca como algo querido. Esse tipo de homem, em seu apogeu, o mais temido e temível até a época de sua decadência a partir do temor foi desejado, cultivado e alcançado (2007, p. 11).

Para interpretarmos essa tarefa da transvaloração é necessário fazer uma leitura de *Para além do bem e do mal* a partir da genealogia do sentido das palavras “bem e mal”. Iremos à busca da transvaloração em Nietzsche e adentrarmos na questão da moral de senhores e moral de escravos, começando pelo § 49 da referida obra, onde o filósofo destaca o homem grego como um tipo nobre. Desse modo, agora devidamente municiado do método genealógico histórico, se torna possível fazer uma análise objetiva a respeito do conceito da transvaloração e seu entrelaçamento com os conceitos de “além-do-homem” e “tipo nobre” em busca das possibilidades dos valores nobres.

Não podemos negar que a fórmula do escravo que fala, “Tu és mau, portanto eu sou bom”, cria valores, mas são valores bizarros. Começa por postular o outro como “mau”. Aquele que se dizia bom, agora é dito como “mau”. Este “mau” é aquele que age e que não se impede de agir. Aquele que não considera a ação do ponto de vista das consequências que poderão recair sobre terceiros. E o bom passa a ser aquele que impede de agir, o reativo, e é bom precisamente por isso (DELEUZE, 1987, p. 182).

O bem e o mal são valores novos, mas essa é uma estranha maneira de criar valores. Eles são criados invertendo-se o bom e o mau. Eles são criados não pela ação, mas no impedimento da ação. Não pela afirmação, mas pelo negar a ação. E por isso não são criações divinas, transcendentais, superiores à vida. Na valoração, deve-se considerar aquilo que os valores escondem, no seu modo de criação. Neste caso, escondem um ódio extraordinário, ódio contra a vida, ódio contra tudo o que é ativo e afirmativo na vida. Ao se inverter o “bom” e o “mau” nada sobra, não há valores morais para sobreviver separados dessa premissa do qual eles são a conclusão. Os valores religiosos⁷⁸ que forem separados deste ódio e desta vingança

⁷⁸ Deleuze (1987, p. 88) ensina que força ativa é separada daquilo que pode por uma ficção, não se torna menos realmente reativa, mas é precisamente através deste meio que ela se torna realmente

do qual extraem forças, feneceriam (DELEUZE, 1987, p. 183).

É a discussão sobre o tema da “transvaloração” que nos leva, por consequência, ao tema da discussão sobre o juízo de “bem” e “mal” como origem dos valores e a quem tem capacidade de criá-los. A busca da verdade nas origens sobre quem pode criar valores questiona a validade dessa verdade com base nos seus criadores:

Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente- ou fomos nós a nos apresentar diante dele? [...] (NIETZSCHE, 2005-a, p. 9).

Nietzsche quer o valor da vontade de verdade, mas questiona por que não de preferência a inverdade, ou a incerteza, ou ainda a insciência. A interpretação de Nietzsche a respeito de quem é capaz para criar a verdade é de que só o tipo nobre teria esse poder através da vontade de verdade. É o tipo nobre que tem capacidade para criar valores.

Nietzsche (2005-a, p. 9) deixa dúvidas irônicas a respeito de se o problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente ou se fomos nós a nos apresentar diante dela.

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou. Estranhas, graves, discutíveis questões! (NIETZSCHE, 2005, p. 9).

Nietzsche (2007, p. 18) pede que não subestimemos a nós mesmos como “espíritos livres”, somos já em vida uma transvaloração de todos os valores, uma encarnada declaração de guerra e vitória contra todos os velhos conceitos de verdade e não verdade.

Em 1885, entre os meses de junho e julho, Nietzsche escreve o fragmento póstumo 37 [8] sobre a reversão e inversão dos valores para determinada espécie forte de seres humanos de máxima espiritualidade e força de vontade, liberando lenta e cuidadosamente uma porção de instintos aprisionados e renegados. O filósofo alerta que quem pensa sobre isso pertence aos espíritos livres (2010, p. 814-815).

Mas, entre novembro de 1887 e março de 1888, Nietzsche esboça outro póstumo no fragmento 11 [151] onde ressalta a visão que falta aos “espíritos livres”:

reativa. Daí o emprego por Nietzsche das palavras vil, ignóbil, escravo. Estas palavras designam o estado das forças reativas que assumem o comando, que empurram a força ativa para uma armadilha, substituindo os senhores pelos escravos que não deixam de ser escravos.

a disciplina que dá mais força a uma natureza forte e lhe capacita para grandes tarefas, destroçando e consumindo os medíocres. Contudo, a dúvida: um grande coração, a experiência, a independência (2008, p. 410).

Em sentido inverso vem principalmente a moral construída através de Paulo em nome da fé cristã. A doutrina do apóstolo Paulo, este apóstolo que vem a ser, na visão de Nietzsche, o grande propagador do cristianismo:

O cristianismo quer assenhorar-se de *animais de rapina*; seu método é torná-los *doentes* – o debilitamento é a receita cristã para a *domesticação*, a “civilização”. O budismo é uma religião para o final e o cansaço da civilização, o cristianismo ainda não a encontra – funda-a, em determinadas circunstâncias (NIETZSCHE, 2007, p. 27).

Com seu martelo destruidor Nietzsche (2007, p. 56) afirma que na moral cristã toda palavra de um cristão é uma mentira, bem como a ação que ele realiza. Trata-se da falsidade do instinto, pois todos os seus fins e valores se tornam nocivos, porém a quem ele odeia e o que ele odeia: isso tem valor.

Ensina Nietzsche (2007, 61) que na subjetividade do religioso seu mundo interno é totalmente semelhante ao mundo interior dos superexcitados e dos esgotados. Os Estados supremos que o cristianismo ergueu sobre a humanidade como valor entre todos os valores são formas doentias.

Nietzsche (1998, p. 12) é taxativo, afirmando que é um adversário dos que sentem fraqueza frente aos sentimentos morais. Em sua ótica, o problema do “valor da compaixão” e da “moral da compaixão” lhe parece algo isolado, um problema à parte. Mas quem se detiver na questão aprenderá o mesmo que ele aprendeu. Surge uma espécie de suspeita, desconfiança e temor, começando-se a duvidar da crença na moral cristã e uma nova exigência se faz necessária: uma crítica dos valores morais, onde o próprio valor dos valores cristão será colocado em cheque.

Contudo, adverte Nietzsche (1998, p. 12), para que isso aconteça é necessário o conhecimento das condições e das circunstâncias nas quais nasceu, desenvolveu e se modificou a moral: como consequência, sintoma, máscara ou veneno. Só assim, afirma Nietzsche, se tomaria o valor desses valores como efetivo, como algo dado, além de qualquer questionamento.

Nietzsche (1998, p. 24) deixa claro que é precisamente a natureza da aristocracia sacerdotal que prega as antíteses de valores e que puderam bem cedo interiorizar-se e tornarem-se mais intensas no homem. Esta mesma aristocracia sacerdotal, em troca da felicidade no céu, procura o benefício na terra:

A *realidade*, no lugar dessa deplorável mentira, é a seguinte: uma espécie parasitária de homem, que prospera apenas à custa de todas as formas saudáveis de vida, o *sacerdote*, abusa do nome de Deus: ao estado de coisas em que o sacerdote define o valor das coisas ele chama “reino de Deus”; aos meios pelos quais um tal estado é alcançado ou mantido, “a vontade de Deus”; com frio cinismo ele mede os povos, as épocas, os indivíduos, conforme beneficiem ou contrariem a preponderância dos sacerdotes (NIETZSCHE, 2007, p. 32).

De fato, através aristocracia sacerdotal se abriram os enormes abismos entre os homens que até mesmo um Aquiles do livre pensar hesitaria transpor: “[...] meu argumento é que todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são *valores de décadence*” (NIETZSCHE, 2007, p. 13).

A aristocracia sacerdotal só consegue sobreviver através do parasitismo sobre seus servos: os servos de Deus. Estes que sempre sairão perdendo de qualquer forma. Se desobedecerem ao sacerdote acabarão no inferno, porque o sacerdote é o representante de Deus na terra:

Pois se deve compreender isto: todo costume natural, toda instituição natural (Estado, organização da justiça, casamento, assistência de enfermos e pobres), toda exigência inspirada pelo instinto da vida, em suma, que tem seu valor *em si* é tornado fundamentalmente sem valor, *contra* o valor, pelo parasitismo do sacerdote (ou da “ordem moral do mundo”): necessita posteriormente de uma sanção – é preciso um poder *conferido de valor*, que nisso nega a natureza, que somente assim *cria* valor... (NIETZSCHE, 2007, p. 33).

Foi assim que o povo sagrado, o povo judeu, conservou valores sacerdotais, palavras sacerdotais para todas as coisas com uma coerência de incutir medo, esquivando de si tudo o que existia de poder na Terra como sendo ímpio e pecaminoso. Este povo produziu uma fórmula com uma lógica de autonegação, negou com o cristianismo até a última forma de realidade: o povo sagrado, o povo eleito, a realidade judia mesmo (NIETZSCHE, 2007, p. 34).

Para poder apreciar corretamente a intervenção do sacerdote precisamos ver de que maneira ele é cúmplice das forças reativas, mas apenas cúmplice e não se confunde com elas. Ele assegura o triunfo das forças reativas, tem necessidade desse triunfo, mas persegue um fim que não se confunde com ela. A sua vontade é a vontade de poder e sua vontade de poder é o niilismo (DELEUZE, 1987, p. 189).

E a própria barbárie doente alcança o poder como forma de igreja. Essa tal forma de uma inimidade ferrenha a qualquer retidão e a toda altura de uma alma nobre, a toda disciplina do espírito, a toda humanidade – os valores cristãos. Valores nobres, somente os espíritos tornados livres, são os que podem restabelecer esse contraste de valores (NIETZSCHE, 2007, p. 43).

Ensina Nietzsche (2007, p. 50) que quando colocamos o centro de gravidade da vida não na vida, mas no além, no nada, despoja-se a vida do seu centro de gravidade. Sobrevive a vida do sonho, do nada, e a vida real perde a razão de existir.

Desde o início Nietzsche (1998, p. 24) percebia algo malsão nessas aristocracias sacerdotais e nos hábitos que vigoram nelas. Hábitos hostis à ação, em parte meditados, em parte explosivos sentimentalmente, cujas sequelas parecem ser a debilidade intestinal e a neurastenia inerentes aos sacerdotes de todos os tempos. Mas, o que foi por ele mesmo inventado como remédio para essa debilidade nem é preciso dizer, afinal demonstrou ser mil vezes mais perigoso, em seus efeitos ulteriores, do que a doença de que deveria curar:

– Já se percebe com que facilidade o modo de valorização sacerdotal pode derivar daquele cavalheiresco-aristocrático e depois desenvolver-se em seu oposto; em especial isso ocorre quando a casta dos sacerdotes e a dos guerreiros se confronta ciumentamente, e não entram em acordo quanto às suas estimativas (NIETZSCHE, 1998, p. 25).

O nobre era um adversário terrível a estes aristocratas sacerdotais, pois os juízos de valor “cavalheiresco-aristocráticos” têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve a sua conservação: a guerra, a aventura, a caça livre e contente (NIETZSCHE, 1998, p. 25).

É inquestionável que os valores morais contemporâneos são originários de uma moral do tipo sacerdotal e escravo. E, se considerarmos que um tipo nobre guerreiro atualmente não é mais possível, a ficha mais alta para um embate com a moral sacerdotal e escrava, a moral de nobre fica vazia e sem sentido. Mas sempre é possível considerarmos a herança nietzschiana do filósofo do futuro que formará o espírito livre, através de uma herança originada de uma moral nobre que é capaz de efetivar a tarefa da transvalorização dos valores vigentes para valores do tipo nobre.

Scarlett Marton (1990, p. 91) coloca a seguinte pergunta: “O que faltou aos filósofos? – pergunta Nietzsche –” e responde com a própria voz do filósofo: “a) sentido histórico, b) conhecimento fisiológico, c) um objetivo orientado para o futuro. – Fazer uma crítica sem nenhuma ironia ou condenação moral”.

Ao filósofo impõem-se os requisitos do estudo psicológico para diagnosticar valores estabelecidos, o conhecimento fisiológico para fortalecer as conexões com as ciências experimentais, a pesquisa histórica para romper definitivamente com a metafísica e a religião. Após incorporar esses procedimentos deve visar o que está por vir, direcionando para um objetivo preciso: a criação de valores. Desse modo, a

filosofia se reveste de caráter intervencionista, propondo mergulhar fundo na própria época para ultrapassá-la (MARTON, 1990, p. 91).

Voltando à moral aristocrática sacerdotal, NIETZSCHE (1998, p. 25) deixa claro que, para o modo desta valoração, sua vontade tem outros pressupostos: para eles a guerra é mau negócio. Os sacerdotes são os mais terríveis inimigos da guerra, pois são os mais impotentes e na sua impotência o ódio toma proporções monstruosas e sinistras tornando-se mais espiritual e venenosa:

- Mas vocês não compreenderam? Não têm olhos para algo que necessitou dois mil anos para alcançar a vitória? Não é de admirar tudo o que é *longo* é difícil de ver, ver inteiro. Mas, isto é o que aconteceu: do tronco daquela árvore da vingança e do ódio judeu – o mais profundo e sublime, o ódio criador de ideais e recriador de valores [...] (NIETZSCHE, 1998, p. 26).

É por isso que Nietzsche (1998, p. 26) ataca com o furor da filosofia do seu martelo a casta dos sacerdotes. Para ele foram os sacerdotes que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática. O bom era igual a nobre, igual a poderoso, belo feliz, era também aquilo que era caro aos deuses. Com unhas e dentes, os dentes do ódio mais fundo, mais impotente, se apegaram a esta inversão, a saber: somente os miseráveis são os bons, apenas os pobres, os impotentes, os baixos são os bons; os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados e unicamente para eles existirá bem-aventurança, enquanto para os nobres e poderosos será o mau por toda eternidade, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, os malditos, os danados.

Entendemos que manifesto da transvaloração de Nietzsche se encontra na obra *Anticristo* que vem à tona neste diálogo. Na obra viu-se que o que terminou com a morte na cruz não foi o cristianismo, mas sim a felicidade na Terra e, com a supressão desta, surge uma nova base, inteiramente original: a moral cristã onde o cristianismo promete tudo, mas nada cumpre. E a “boa nova” foi imediatamente seguida pela pior nova: a de Paulo.

Escreveu Nietzsche (2005-a, p. 48) que o homem moderno é um obtuso em face à nomenclatura cristã. Não consegue perceber o quanto havia de terrível para o gosto antigo da fórmula paradoxal do “Deus na cruz”. Até aos tempos de Nietzsche não existiu em parte alguma semelhante ousadia na inversão de valores. Algo tão terrível, tão interrogativo e tão questionável como essa fórmula que prometia uma transvaloração.

É o apóstolo Paulo quem incorporou o tipo contrário do “portador da boa nova”; o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio.

Diz Nietzsche: “O que não sacrificou ao ódio esse ‘disangelista’! Antes de tudo o Redentor: ele o pregou à sua cruz” (NIETZSCHE, 2007, p. 49).

Uma vez mais nos diz Nietzsche (2007, p. 49), que na vida, no exemplo, na doutrina, na morte, o sentido e o direito de todo o evangelho, nada restou quando Paulo, um falsário inspirado pelo ódio, percebeu o que apenas ele podia necessitar:

Não à realidade, não à verdade histórica!... E mais uma vez o instinto sacerdotal do judeu perpetrou o mesmo enorme crime contra a história – simplesmente riscou o ontem, o anteontem do cristianismo, inventando para si uma história do cristianismo inicial (NIETZSCHE, 2007, p. 49).

Em *Além do bem e do mal*, no § 195, Nietzsche lembra a conclusão a que chegou de que com os sacerdotes, o povo escolhido, principia só não a revolta dos escravos na moral, como também realizam o milagre da inversão dos valores:

Os judeus – um povo “nascido para a escravidão”, como diz Tácito, e com ele todo o mundo antigo, o “povo eleito entre as nações”, eles mesmos dizem e creem – os judeus realizaram esse milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na Terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios – os seus profetas fundiram “rico”, “ateu”, “mau”, “violento”, e “sensual” numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso a palavra “mundo” (NIETZSCHE, 1998, p. 83).

É nessa inversão de valores, diz Nietzsche (1998, p. 83), onde cabe utilizar a palavra “pobre” como sinônimo de “santo” e “amigo” que reside a importância do povo judeu, pois com ele começa a rebelião escrava na moral.

Quanto a isto, Vânia Dutra Azeredo (2008, p. 184) é objetiva ao dizer que na visão de Nietzsche é o cristianismo que procede a inversão dos valores. Ele é, também, a efetivação da passagem do ideal de perfeição, do plano ontológico para o plano moral e do domínio filosófico para o religioso.

Mas, se coube ao povo judeu realizar a inversão dos valores em sua época e esta valoração se prolongou durante quase dois milênios até alcançar o faro aguçado de um grande pensador como Nietzsche na segunda metade do século XIX; é então a partir daí que se inicia o giro copernicano da moral, a grande virada, quando se inicia uma tentativa de transvaloração de todos os valores.

Mas qual seria a tarefa da Igreja para celebrar a vitória da transvaloração cristã? Ela devia colocar de cabeça para baixo todas as valorações, isto é o que tiveram de fazer:

E destroçar os fortes, debilitar as grandes esperanças, tornar suspeita a felicidade da beleza, dobrar tudo que era altivo, viril, conquistador, dominador, todos os instintos próprios do mais elevado e mais bem logrado tipo “homem”, transformando-os em incerteza, tormento de consciência, autodestruição; mais ainda, converter o amor às coisas terrenas e ao domínio sobre a Terra em ódio a tudo terreno – esta foi a tarefa que a Igreja se impôs e teve que se impor, até que, em sua estimativa, “extramundano”,

“dessensual” e “homem superior” se fundiram num só sentimento (2005-a, p. 61-62).

Neste ponto precisamos trazer ao debate o comentário de Haase (2011, p. 20) sobre Nietzsche, argumentando que o cristianismo pavimenta o caminho para uma “moral de escravos”, para uma interpretação da existência humana a partir da perspectiva daqueles que sofrem a vida e pela vida.

Conforme Haase (2011, p. 20), a vida é interpretada a partir do ponto de vista do seu oposto, isto é, a não perspectiva de uma razão universal. Nietzsche viria supor que isso curaria o sofrimento. Mas “nosso intelecto” não foi feito para a concepção do “vir a ser” e o que o cristianismo considera ser um remédio acaba se revelando o maior veneno jamais inventado.

Contudo, Nietzsche não tem uma aversão simplicista pelos cristãos, por motivos semelhantes tem aversão aos sacerdotes, e surpreendentemente contra o próprio povo alemão ao defender que os alemães privaram a Europa do renascimento que seria a última grande colheita cultural.

Diz Nietzsche (2007, p. 77) que o renascimento teria sido, não fosse o povo alemão, a transvaloração dos valores cristãos, uma tentativa empreendida com todos os meios e com todo gênio para se conduzir a vitória dos valores opostos aos cristãos: os valores nobres. Depois disso não houve mais nenhum grande ataque aos valores do cristianismo.

Mas Nietzsche (1998, p. 24), esclarece que precisamente a natureza mesquinha da aristocracia sacerdotal, através das antíteses dos valores, bem cedo se interioriza e se torna mais intensa nos homens, abrindo abismos que até mesmo um Aquiles do livre pensar hesitaria transpor.

A vida, o exemplo, a doutrina, a morte, o sentido e o direito de todo o evangelho, ensina Nietzsche (2007, p. 49), nada restou, quando Paulo, um falsário inspirado pelo ódio percebeu o que apenas ele podia necessitar.

Mas, Nietzsche declara a morte de Deus. E, quanto a isso, Jean GRANIER (2009, p. 33) demonstrou que o niilismo decorre da morte de Deus que marca o desmoronamento da ideologia sobre a qual a decadência erguera seu reinado. O niilismo significa que “Deus morreu⁷⁹”; isto é, o conjunto dos ideais e dos valores que

⁷⁹ Luís Rubira utiliza a alternativa do “eterno retorno como um novo peso” quando disserta seu entendimento em relação a tarefa da transvaloração. Em última análise, o pensamento do eterno retorno pode ser compreendido como o “novo peso”, tal como Nietzsche anotara em 1881. Uma nova

garantiam a dominação da decadência traiu o *nada* que era seu fundamento oculto.

Scarlett Marton (1999, p. 45), por outra ótica, constatou coisa semelhante: é no “instinto gregário”, que encontramos uma moral, achamos uma apreciação e uma hierarquia de pulsões e ações humanas. Tais apreciações e hierarquias são sempre a expressão das necessidades de uma comunidade ou de uma massa gregária.

Marton ensina em seu livro *NIETZSCHE*, como também Nietzsche nos ensina no § 116, de *Gaia Ciência*, que a moralidade é tão somente o instinto gregário no indivíduo. Com a moral, o indivíduo é elevado a ser função de uma massa gregária e só atribui valor a si mesmo enquanto uma função (MARTON, 1999, p. 45).

Conforme Marton (1999, p. 45), as condições de conservação de uma comunidade eram diferentes das outras comunidades, pois existiam morais muito diferentes. Considerando-se as transformações das massas gregárias, das comunidades, dos Estados e das sociedades, que ainda estão por vir é possível profetizar o advento de outras morais bem divergentes. Diz Nietzsche:

Instinto de rebanho – onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos. Tais avaliações e hierarquizações sempre constituem expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho [...] (NIETZSCHE, 2001, p. 142).

MARTON (2000, p. 56) explica que na obra *ZARATUSTRA*, desde as primeiras páginas do prólogo, Zaratustra aparece como o anunciador de uma completa reviravolta cultural. A causa disso então se explicita: reside no conhecimento da morte de Deus. Se não foi no mundo suprassensível que até então os valores encontraram legitimidade, trata-se agora de suprimir o solo a partir do qual eles foram colocados, para engendrar novos valores.

É a morte de Deus que permitirá a Nietzsche acalentar o projeto de transvalorar todos os valores. O judaísmo, uma crença num Deus único, provocou o desmoronamento do mundo dos deuses: a fé grega nos deuses. A religião torna-se, acima de tudo, como já ironizava Nietzsche, um “*monótono-teísmo*”. Ela desvaloriza o mundo real em nome de outro mundo, essencial, imutável e eterno. Por isso, a cultura socrático-judaico-cristã é niilista desde a base (MARTON, 2000, p. 56).

medida de valor, quanto ao “mais pesado dos pesos”, tal como Nietzsche apresenta seu pensamento em “*A gaia ciência*”, sendo de ambas as formas um “pensamento disciplinar”, aquele que re

GC, § 341), enquanto “novo peso”, um peso que quer medir os valores. Rubira se socorre de Nietzsche para sustentar sua interpretação: “quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” (NIETZSCHE, 2001, p. 230).

Fica evidente que o termo “Nobre” logo que foi forjado tinha o sentido de “Bom”, “justo”, “corajoso”, “valente”, “íntegro” e o único capaz de criar valores. Contudo, a nobreza sacerdotal de início, e subsequentemente os sacerdotes em geral, realizaram a inversão dos valores iniciada por Cristo e efetivada pelo apóstolo Paulo, seu representante máximo na fé da religião cristã na Terra.

É por isto que Nietzsche cria a figura de Zaratustra, o legítimo anticristo na Terra, que anuncia o além-do-homem como a antítese contrária de Cristo no sentido de combater os valores morais por este construída. Cristo anunciava o “Evangelho” como a boa-nova, Zaratustra anunciava o além-do-homem como seu “Evangelho”. Por outro lado, quando anuncia o além-do-homem, Zaratustra se assemelha algumas vezes a João, o profeta que anuncia Cristo, outras vezes, quando anuncia a tarefa da transvaloração e o além-do-homem, se assemelha a Paulo, o profeta que prega a doutrina de Cristo.

Sua expectativa é a de efetivar a “transvaloração” dos valores vigentes ao seu tempo. Enquanto Paulo é o apóstolo de Cristo que efetiva a inversão dos valores, Zaratustra é o instrumento de Nietzsche para a tentativa de efetivar a “transvaloração” dos valores vigentes até então.

Enquanto Cristo estabelece os princípios que dominarão a moral sob a tutela de seus sacerdotes, Nietzsche deseja restabelecer os princípios que retomarão a moral do “Nobre”: o que cria valores, o bom, o justo, o corajoso, o íntegro, o valente etc. Mas isso só se tornará possível com o anúncio da morte de Deus e é exatamente isto que se torna a maior função de Zaratustra.

O além-do-homem, anunciado em Zaratustra, é, portanto, o início criação de novos valores para a superação dos valores cristãos vigente em seu tempo. Hoje sabemos que Nietzsche não conseguiu restabelecer os valores “nobres”, contudo deixou enorme referencial teórico, como a transvaloração de todos os valores, e outros conceitos, para tornar possível que os filósofos efetivassem a crítica da moral burguesa e da modernidade.

Até sua época, diz Nietzsche (2001, p. 236), ninguém foi ousado para fazer a crítica do juízo de valor moral⁸⁰ cristão. Faltavam até mesmo os ensaios de

⁸⁰ Para Deleuze (1987, p. 102-103) os valores são ambivalentes, e existem forças reativas grandiosas e fascinantes: a força de seguir, a vontade de nada (nihilismo), mas também existem forças ativas que caem, porque não souberam seguir os poderes de afirmação, é o problema daquilo que Nietzsche chama “a cultura” ou o “homem superior”. Enfim, a avaliação presente das ambivalências ainda mais profundas do que aquelas da interpretação. Julgar a própria afirmação do ponto de vista da própria

curiosidades científicas das imaginações dos psicólogos e dos historiadores, que facilmente antecipavam, mas desconheciam o problema que antecipou.

Quanto à transvaloração quem, com Nietzsche, ensina didaticamente o que seja é Scarlett Marton. Seguindo Nietzsche, para Marton transvalorar é, antes de qualquer coisa, suprimir o solo a partir do qual os valores até agora são engendrados. Para ela, Nietzsche espera realizar obra análoga à dos iconoclastas, derrubando ídolos, demolindo alicerces, dinamitando fundamentos. É deste ponto de vista que Nietzsche critica a metafísica, a religião e a moral (MARTON, 2000, p. 60).

Em Marton (2000, 61), transvalorar é inverter valores: neste ponto, diz Marton, Nietzsche quer realizar obra semelhante à dos alquimistas, quer transformar em ouro o que até então foi odiado, temido e desprezado pela humanidade. Desse ângulo, Nietzsche denuncia o idealismo reivindicando a efetividade.

Mais ainda, transvalorar é também criar novos valores e neste ponto Nietzsche deseja realizar obra semelhante à dos legisladores, estabelecendo novas tábuas de valores. Pouco importa que ao criador de novas tábuas de valores se chame de aniquiladores e desprezadores do bem e do mal, ou seja, considerados delinquentes, porque afinal, todo criador é um infrator (MARTON, 2000, p. 62).

Além disso, ensina Nietzsche (2001, p. 238), uma nova moral até pode ter nascido de um erro e ainda assim com esta percepção o problema de seu valor não chega a ser tocado. Isso confirma que até agora ninguém examinou o valor do mais célebre dos medicamentos: os valores morais. E isto requer, antes de qualquer coisa, colocá-la em questão:

Quanto mais desconfiança, mais filosofia. Nós nos guardamos de dizer que o mundo vale menos: hoje nos parece mesmo ridículo que o homem pretenda inventar valores que devem exceder o valor do mundo real [...]. (NIETZSCHE, 2001, p. 239).

Os filósofos também não escapam das marteladas de Nietzsche (1998, p. 104) que os censura, inclusive os mais antigos, por dotarem sua existência e aparência de um sentido, uma base e um fundo de razão dos quais os outros

negação, e a negação do ponto de vista da afirmação; julgar a vontade afirmativa do ponto de vista da vontade niilista, e do ponto de vista da vontade, afirmam: é essa a arte do genealogista, e o genealogista é médico. Observar conceitos mais sãos, colocando-se no ponto de vista do doente, e inversamente, consciente da plenitude e do sentimento de si que possui a vida superabundante. Qualquer que seja a ambivalência do sentido e dos valores, não pode concluir que uma força reativa se torna ativa por ir até o limite daquilo que pode. Porque ir ao limite, ir até as últimas consequências tem dois sentidos, consoante se afirma ou se nega ou consoante afirma a sua própria diferença ou nega o que difere. Quando uma força reativa desenvolve as suas últimas consequências, é em relação com a negação, com a vontade de nada que lhe seve de motor.

aprendiam a temê-los. Mas o fizeram por uma necessidade maior, objetivando alcançar o temor e reverência diante de si. Eles tinham que derrotar toda espécie de suspeita e resistência contra o filósofo dentro de si, porque encontravam os juízos de valor voltados contra si.

Foi por isso que em nota ao final da primeira dissertação de *Genealogia da Moral*, Nietzsche observa que: “*Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: ‘o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores’*”(NIETZSCHE, 1998, p. 46).

Entre o verão e o outono de 1884, Nietzsche escreveu o fragmento 26 [258], sobre a desigualdade dos seres humanos. Ele organiza no prefácio intitulado “*Da hierarquia do espírito*” a hierarquia dos criadores de valores na segunda parte: “*Da desigualdade dos seres humanos mais elevados (segundo o aspecto da quantidade de força)*”. Nietzsche elenca da seguinte forma: a) segundo o sentimento de imperfeição, como decisivo; b) sentimento direcionado para a perfeição; c) a energia de poder construir alguma coisa perfeita; d) energia suprema de sentir também o imperfeito como necessário por grande abundância de energia formativa (dionisíaca).

Mais adiante, no mesmo fragmento, Nietzsche estabelece em “*Da hierarquia dos criadores de valores em relação aos postuladores de valores*” de outro modo: a) os artistas; b) os filósofos; c) os legisladores; d) os fundadores de religiões; e) os seres humanos mais elevados como regentes da terra e criadores do futuro (2010, 582).

Nos anos seguintes, entre o outono de 1885 e o outono de 1886, no fragmento 2 [13], Nietzsche aperfeiçoa esse pensamento, mostrando que toda elevação do tipo homem tem sido obra de uma sociedade aristocrática que acredita em uma longa escala hierárquica e diferença de valores entre os homens que tenha necessidade da escravidão (2008, p. 82).

Ainda no mesmo fragmento 2 [13], Nietzsche afirma que sem o *pathos* da distância não pode surgir de maneira nenhuma esse outro misterioso *pathos*: tal como cresce da arraigada diferença entre os estamentos e da contínua visão geral de cima pela casta dominante sobre seus súditos e instrumentos, do exercício contínuo, de ordenar, conter e manter. Essa exigência de uma ampliação sempre nova da distância no interior da alma, a formação de estados cada vez mais raros, mais extensos, mais bárbaros, em resumo, a autossuperação do homem, para

ampliar uma fórmula moral em um sentido supramoral (2008, p. 82).

Mas Nietzsche (2000, p. 12) vai além: “Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes”. Porque antes eram as virtudes os seus senhores⁸¹.

Vânia Dutra Azeredo (2000, p. 63) destaca que a moral de senhores tem como ponto de partida o sentimento de distância e superioridade para introduzir avaliações; a moral de escravos faz da igualdade e da fraqueza o móvel de suas avaliações. Esse antagonismo separa quase que completamente estas duas morais: de um lado, referenda a distinção das avaliações e, de outro, explica a relação entre senhores e escravos. O nobre, do alto de sua soberania, toma o escravo por desprezível unicamente por sua incapacidade de ascender ao senhor; o escravo ao contrário, olha desconfiado para o nobre, vendo depreciativamente a vontade dos poderosos.

Contudo, a moral não pode ser mais que um instrumento ao lado de outros instrumentos. É preciso ter o domínio sobre os prós e os contras: é preciso aprender a mostrá-los para em seguida guardá-los de acordo com seu uso, como bem destaca Nietzsche.

A grande saúde – Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora (NIETZSCHE, 2001, p. 286).

Devemos aprender o que há de perspectivista em cada valoração, aprender o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes. Aprender tudo que se relaciona à perspectiva, aprender o que há de estupidez nas oposições de valores, além da perda intelectual com que separa todo “pró”, e todo “contra” (NIETZSCHE, 2000, p. 12).

Ao contrário da paixão de Cristo, Nietzsche (2005-a, p. 58) mostra que, para os gregos, a religião é um dos meios de vencer resistências para dominar, dirigida aos predestinados ao comando, aos fortes, aos independentes e preparados, nos quais se encarnam a razão e a arte de uma raça dominante. Nesse aspecto a religião

⁸¹ Deleuze (1987, p. 180-181) em *“Nietzsche e a Filosofia”* ensina que Nietzsche põe em primeiro plano o sentimento de plenitude: do poder que quer transbordar, destacando o bem-estar de uma alta tensão interna, a consciência de uma riqueza desejosa de se dar e de se prodigalizar. São os próprios bons, os homens de distinção, os poderosos, os que são superiores pela sua situação e sua elevação de alma que se consideram a si próprios como bons, que julgaram as suas ações como boas, de primeira ordem. O “mau” é negativo, passivo, maligno, infeliz. Mas, no senhor o positivo está todo nas premissas e a fruição destas é apenas um acessório, uma nuance complementar.

seria:

[...] um laço que une dominadores e súditos, e que denuncia e entrega àqueles a consciência destes, o que neles é mais íntimo e oculto e que bem gostaria de se subtrair à obediência; e se algumas naturezas de origem nobre se inclinarem, por uma elevada espiritualidade, a uma vida mais afastada e contemplativa, guardando para si apenas a mais refinada espécie de domínio (sobre discípulos eleitos ou irmãos de ordem), a religião pode ser usada inclusive como meio de obter paz frente ao barulho e à fadiga de modo mais *grosseiro* de governo, e limpeza frente à necessária sujeira de toda política (NIETZSCHE, 2005-a, p. 58).

Nietzsche é pessimista quanto às religiões quando elas não se acham nas mãos dos filósofos como um meio de cultivo e educação, ou se encontrando soberanas, querendo ela mesma ser o fim e não o meio entre outros meios. Seu balanço é negativo e traz à luz denúncias sobre seus inquietantes perigos (NIETZSCHE, 2005-a, p. 59).

Quanto ao cristianismo, Nietzsche (2005-a, p. 61) alega em um fragmento do § 62 de *Para além do bem e do mal* as mais funestas das presunções. Homens sem dureza e elevação suficiente para poder, como artistas, dar forma ao homem. Homens sem força e capacidade de aplicar a lógica no tempo, vendo mais longe e suficiente para com uma vitória sobre si, deixar valer a lei primordial das mil formas, malogro e perecimento.

É que para Nietzsche, conforme se depreende do fragmento 11 [112] dos póstumos escritos entre novembro de 1887 e março de 1888, o ser humano superior se distingue do inferior no que diz respeito à falta de medo e à provocação da infelicidade. É um signo de regressão em que critérios de valores eudemonistas começam a ter validade como supremo. O cristianismo é o cansaço fisiológico e o empobrecimento da vontade: com sua perspectiva de bem-aventurança é uma forma de pensar típica de uma espécie de ser humano sofredor depauperado. Uma força plena que quer criar e quer sofrer, quer morrer sofrendo. A hipócrita salvação cristã resulta uma música ruim e os gestos sacerdotais um incômodo (2008, p. 398-399). Isso também é o que ensina Luís Rubira:

Com o antigo peso (Deus), *Volúpia, ambição de domínio, egoísmo*, tinham um valor negativo, pesavam negativamente na “balança”. Isso ocorria basicamente porque esses três aspectos estão ligados ao corpo, à terra, e manifestam o mundo dos afetos: na balança cristã, o egoísmo tem menos valor que o altruísmo; a volúpia está ligada ao prazer dos sentidos e portanto vale menos que o prazer que possa advir do “espírito”, da “alma”; e a ambição de domínio é moeda vã porque ela não tem nenhum valor no “além” [...] (RUBIRA, 2010, p. 226).

Ensina Luís Rubira (2010, p. 215) que Nietzsche afasta-se de determinadas opiniões e juízos que provêm de pesos ou medidas de valor com os quais se avalia,

em geral, o mundo que nos cerca. Estas opiniões não estão à altura do pensamento de Nietzsche, o qual é capaz de abraçar o próprio sofrimento decorrente de nossas ações.

Luís Rubira (2010, p. 232) explica que, com o termo transvaloração, Nietzsche nomeia tanto aquela operação judaico-cristã realizada no âmbito dos valores antigos, quando esta outra que pretende realizar em todos os valores judaico-cristãos:

Ora, a avaliação determinante de todos os valores, o “velho peso”, que Nietzsche visa transvalorar, é aquela oriunda das perspectivas vitais decadentes, as quais teriam alcançado o âmbito de determinação dos valores com a ascensão do cristianismo (RUBIRA, 2010, p. 232-233).

Esse entendimento, de forma diferente, também é colocado por Scarlett Marton quando diz que a noção nietzschiana de valor opera uma subversão crítica que põe de imediato a questão do valor dos valores e tal questão ao ser colocada questiona sobre a criação de valores. Se o valor dos valores “bem” e “mal” não chegou a ser posto em questão, é porque eles foram vistos como existindo desde sempre. Foram instituídos num além, encontrando legitimidade num mundo suprassensível. No entanto, questionados, revelam-se apenas “humanos, demasiado humanos” (MARTON, 1990, p. 72).

O valor dos valores está em relação com a perspectiva a partir da qual ganharam existência. Não basta relacioná-los com os pontos de vista de apreciação que os engendram, é preciso investigar de que valores partiram para criá-los. A questão do valor apresenta um duplo caráter: (1) os valores supõem avaliações que lhes dão origem, conferindo-lhes o seu valor; (2) criados estes valores, por sua vez, estes são pressupostos para a avaliação de outros novos valores (MARTON, 1990, p. 72).

É Scarlett Marton que ensina sobre a maneira nobre de avaliar onde se ressalta o sentimento de plenitude, o excesso de força, pois são os nobres que são os bons, os belos, os felizes. Os fortes não necessitam aprovação e dispensam qualquer termo de comparação, porque se sabem criadores de valores. Num primeiro momento confere valores unicamente a homens e só mais tarde, por extensão, atribui valor aos atos (MARTON, 1990, p. 73-74).

Até agora foi o homem, concebido enquanto criatura em relação a um Criador, quem avaliou; e os valores que criou desvalorizaram a Terra, depreciaram a vida, desprezaram o corpo. É preciso, pois, combatê-los, para que surjam outros. É preciso denunciar que se forjou a alma “para arruinar o corpo”, que se inventou o “*mundo verdadeiro*” enquanto “nosso *atentado*”

mais perigoso contra a vida”, que se fabulou a noção de Deus como a “máxima *objeção* contra a existência”. Só então será possível engendrar uma nova concepção de humanidade; só então será possível criar novos valores (MARTON, 2000, p. 57).

Nietzsche não quer somente fazer a crítica dos valores modernos, pois tem como meta e objetivo principal concretizar a transvaloração desses valores. Para alcançar a tarefa da transvaloração ele precisará contar não só com o tipo nobre, pois este ainda era em sua época o que deve realizar concretamente esta tarefa, embora fosse preciso vir antes quem lhe preparasse o terreno e suas possibilidades.

Nietzsche (2005-a, p. 91) se pergunta: “para onde apontaremos *nós* nossas esperanças?”. E responde:

Para novos filósofos, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e tresvalorar e transformar “valores eternos”, para precursores e arautos, para homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos novos à vontade de milênios (NIETZSCHE, 2005-a, p. 91).

Nietzsche (2005-a, p. 105) insiste que não devemos confundir o verdadeiro filósofo⁸² com trabalhadores filosóficos, menos ainda com os homens de ciências, pois é precisamente na ciência que devemos dar a cada um, o que é seu. Nietzsche percebe que talvez seja necessário para a formação de um verdadeiro filósofo passar por um estágio em que eles devam ser ou que tenham de permanecer um período como permaneceram seus servidores: os trabalhadores filosóficos. Que talvez ele tenha de ser crítico, cético, dogmático, historiador, poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente e livre pensador. Praticamente tudo para poder balancear o âmbito dos valores e sentimentos do valor humano, para observar com consciência sua altura, sua distância, de uma a outra e da profundidade à altura, e por fim de um canto qualquer à amplidão. Tudo isso são as pré-condições para um verdadeiro filósofo. E a sua tarefa requer algo a mais: exige que ele crie valores.

Luís Rubira na obra *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à tranvaloração de todos os valores* ensina sobre a tarefa que os novos filósofos têm para si: “A tarefa é a transvaloração de todos os valores e é para realizá-la que são necessários

⁸² Deleuze (1987, p. 138-139) fala do filósofo-legislador que em Nietzsche aparece como o filósofo do futuro, pois legislar significa criar valores. Os verdadeiros filósofos são aqueles que comandam e legislam. Diz Deleuze que estas inspirações nietzschianas animam os textos de Chestow: todas as verdades para nós derivam do *parere*, mesmo as verdades metafísicas. Mas a única fonte das verdades metafísicas é o *jubere*: parece-lhes que a metafísica é impossível. Os gregos sentiam que a submissão, a aceitação obediente de tudo que se apresenta escondem o ser verdadeiro. Para alcançar a realidade é necessário considerar-se como o senhor do mundo, é necessário aprender a comandar e a criar. O filósofo enquanto filósofo não é um sábio; enquanto filósofo deixa de obedecer, substitui a velha sabedoria pelo comando, que arrasa todos os velhos valores e cria novos, toda a sua ciência é legisladora nesse sentido.

e é preciso preparar os referidos filósofos” (RUBIRA, 1020, p. 275). Complementando mais adiante:

A tarefa da transvaloração é pensada, assim, a partir do pensamento do eterno retorno, e, tal como expresso no prefácio de *Para além de bem e mal*, a execução dessa tarefa (*die Aufgabe*), caberia aos “filósofos do futuro”, pois somente eles seriam capazes de “transvalorar e inverter (*umzukehren*) ‘valores eternos’” (RUBIRA, 2010, p. 278).

Os novos filósofos são aqueles encarregados de preparar os novos valores para uma moral do tipo nobre. Mas não se deve confundir o autêntico filósofo com trabalhadores filosóficos e menos ainda com os homens de ciência. Os autênticos filósofos são também comandantes e legisladores. Eles devem dizer: “assim deve ser”; eles devem determinar: “para onde?” e “para quê?” e para isso deve contar a seu dispor de todos os trabalhadores filosóficos e com todos os subjugados do passado (NIETZSCHE, 2005-a, p. 105). Sobre a tarefa dos espíritos livres e legisladores do futuro Araldi propõe o seguinte:

Se o maior perigo nos tempos modernos reside na compaixão pelo homem que sofre, a solução está em criar um tipo de homem afirmativo, digno de ser admirado e temido. Essa é a tarefa dos imoralistas, espíritos livres e legisladores do futuro (ARALDI, 2008, p. 46).

Nietzsche (2005-a, p. 105-106) explica que os novos filósofos devem poder estender a mão criadora para o futuro e tudo o que é e foi se torna um meio, um instrumento, um martelo. No autêntico filósofo, seu conhecer é criar; seu criar é legislar e sua vontade de verdade é a “Vontade de Poder”.

Deleuze também entende que em Nietzsche a vontade de poder não é apenas a interpretação, mas o que ela avalia, pois interpretar é determinar a força que dá sentido à coisa. Avaliar é determinar a vontade de poder que dá um sentido, um valor à coisa. Os valores não se deixam abstrair do ponto de vista de onde retiram o seu valor, mais do que o sentido, do ponto de vista de onde retira a sua significação (DELEUZE, 1987, p. 83).

O mundo não é nem verdadeiro, nem real, mas vivo. E o mundo vivo é vontade de poder, *vontade do falso* que se efetua sob poderes diversos. Efetuar a vontade do falso sob um qualquer poder, a vontade de poder sob uma qualquer qualidade, é sempre avaliar. Viver é avaliar. Não existe verdade do mundo pensado, nem realidade do mundo sensível, tudo é avaliação, mesmo e sobretudo o sensível e o real (DELEUZE, 1987, p. 275).

O sentido livre da afirmação de valores só será corretamente esclarecido se levarmos em conta três pontos fundamentais da filosofia de Nietzsche. Não o verdadeiro nem o real, mas a “avaliação”. Não afirmação como assunção, mas como “criação”. Não o homem, mas o “além-do-homem” como nova forma de vida

(DELEUZE, 1987, p. 276).

Ao encerrarmos este capítulo é preciso colocar algumas considerações finais. A transvaloração aqui ruminada é também um dos mais importantes conceitos da filosofia de Nietzsche. Ela tem relevância chave para esta dissertação e por isso defender-se-á que ela é a ponte que faz a passagem do “além-do-homem” ao “tipo nobre”, sendo este, o ponto de chegada dos novos valores para a superação dos valores morais vigentes.

Em outras palavras, Nietzsche utilizou a transvaloração como lente microscópica filosófica sobre o conceito do “além-do-homem” para poder visualizar e lapidar este conceito ao perceber que ele sozinho não poderia chegar ao “tipo nobre”, o homem nobre com valores nobres: representante real do “além-do-homem”.

Podemos agora avançar para os atos conclusivos, pois a técnica nietzschiana da ruminação nos torna capaz da elaboração de uma síntese a respeito da “transvaloração como ponte” em direção aos valores de tipo nobre. Tarefa árdua, que possibilita acompanhar o raciocínio de Nietzsche e com ele avançar num trajeto de uma moral sacerdotal e escrava para uma moral do “além-do-homem”: uma moral “nobre”, uma moral do futuro.

4. CONCLUSÃO.

Diante de tudo o que foi exposto, foi possível chegarmos a algumas conclusões, mas também a algumas constatações; por exemplo, constatamos que o termo “Nobre” logo de início, quando foi forjado, tinha o sentido de “bom”, “justo”, “corajoso”, “valente”, “íntegro”, originário do cidadão nobre e aristocrata, os únicos capazes de criar e efetivar valores. Mas a nobreza sacerdotal, originária da aristocracia guerreira e dela divergente, subseqüentemente realizou a inversão dos valores iniciada por Cristo e pregada pelo apóstolo Paulo, representante máximo da fé da religião cristã na Terra.

É por isto que, de início, Nietzsche cria a figura de Zarathustra, o legítimo anticristo na Terra, que anuncia o além-do-homem como a antítese contrária de Cristo e de Paulo no sentido de combater a moral por estes construída. Cristo anunciava a vida nos céus e o “Evangelho” como a boa-nova; Zarathustra anunciava o eterno retorno e o além-do-homem como “Evangelho”. Em muitos aspectos Zarathustra se assemelha a Cristo, contudo sua expectativa é a de efetivar a tarefa da “Transvaloração” dos valores sacerdotal e escravo vigentes ao tempo de Nietzsche. Enquanto Paulo é o apóstolo de Cristo que efetiva a inversão dos valores em favor da moral cristã, Zarathustra é o instrumento de Nietzsche para a tarefa da “Transvaloração” dos valores vigentes até então.

Enquanto Cristo estabelece os princípios que dominarão a moral sob a tutela dos sacerdotes, o Zarathustra de Nietzsche deseja criar valores capazes de efetuar a transvaloração dos valores para uma nova moral. Mas isso só se tornará possível com o anúncio da morte de Deus e a criação do tipo nobre, e é exatamente isto que se torna a maior função da filosofia moral de Nietzsche.

A “Transvaloração dos valores” anunciada por Zarathustra é, portanto, a grande genialidade e a virada copernicana de Nietzsche para a superação da moral cristã decadente e vigente em seu tempo. Hoje, sabemos que Nietzsche não conseguiu restabelecer a “moral do tipo nobre”, porque de acordo com a história e o contexto atual, prevaleceu a moral sacerdotal e a do tipo nobre guerreiro não vingou.

Contudo, o tipo nobre deixou enorme referencial teórico para a efetivação da tarefa da “Transvaloração dos valores” sacerdotais e escravos que estão vigendo atualmente, o que tornaria viável e possível aos filósofos do futuro efetivar a crítica da moral burguesa da modernidade e contemporânea.

Constatamos que os valores contrapostos, “bom e ruim”, “bom e mau”, travaram na terra uma luta milenar terrível. E, embora o segundo valor predomine há muito, ainda hoje, crê-se, não faltam lugares em que a luta ainda não foi decidida. Logo, a tarefa da transvaloração é ainda possível.

Percebemos que, ainda hoje, na sociedade contemporânea qualquer forma de espiritualidade mais elevada e independente é notada como perigosa. E qualquer modelo de educação do espírito, como a dura autodisciplina, que antes era considerada virtude ou qualquer coisa que eleve o ser humano acima do rebanho infunde temor ao próximo e passa a ser chamado como “mau”. E, ao contrário, a modéstia, a submissão, a equanimidade, o igualitarismo e, enfim, a mediocridade dos desejos passa a ser desejável e a constituir honras morais.

Porém, estas são apenas constatações preliminares em relação as nossas mais importantes descobertas. Podemos dizer que toda ação investigatória nos dá suporte para se afirmar que o problema de pesquisa também foi resolvido. A questão de pesquisa que fora colocado era este: “Como relacionar o além-do-homem ao tipo nobre para discutir as condições de possibilidade da transvaloração dos valores vigente?”.

Em 1885 Nietzsche publicou o último capítulo de *Zaratustra*. Toda a investigação com esta obra apontou para esta perspectiva. Já no primeiro capítulo de *Zaratustra*, Nietzsche percebeu que a filosofia do “além-do-homem” não chegaria a vir ao mundo, não chegaria a vingar para efetivar a transvaloração dos valores vigentes a sua época. Porque até ao final desta obra, o que Zaratustra tinha alcançado eram apenas “Homens superiores”: demasiado humanos para tal tarefa.

Avançando no tempo e na maturidade Nietzsche concebeu, em 1886, a obra *Para além do bem e do mal*, onde escreve em forma de aforismos e metáforas ideias críticas sobre os preconceitos dos filósofos. Nela caracteriza o espírito livre, critica a natureza da religião, explana sobre “as virtudes” (do espírito livre), onde tenta fazer uma contribuição para a história natural e, o que é mais importante, anuncia agora já não ao além-do-homem, mas sim, ao que é nobre. Assim, lentamente, Nietzsche vai, literalmente, seguindo através da tranvaloração – a marca registrada que sempre

consta em suas obras como tarefa –, que vai do além-do-homem ao que é nobre, no final desta obra.

Dentro deste período de maturidade concebeu, em 1887, a *Genealogia da moral*, onde mostra através do método genealógico, na primeira dissertação, a origem moral dos valores “bem” e “mal” e, por consequência, a origem do “bom”, do justo e outros valores construídos dentro de valores “nobres”. Nesta obra, ainda escreveu a segunda dissertação sobre a “má-consciência”, caracterizadora da moral de servos e de escravos e, a terceira dissertação, sobre os ideais ascéticos, por sua vez, caracterizadores da moral sacerdotal. A *Genealogia da Moral* é a arrancada em direção a uma moral firmadora da vida na terra, antes anunciada em *Zaratustra*, mas que não passa do projeto do além-do-homem, porque Nietzsche acredita mais na criação de uma moral concreta criadora de valores nobres.

Em 1888 Nietzsche escreveu *O anticristo*, umas das obras mais importantes que, junto com as duas antes mencionadas, fazem parte do núcleo duro desta dissertação. Esta obra trata da mais violenta declaração de guerra contra a moral sacerdotal até então publicada. É nela que Nietzsche se propõe a efetivar a tarefa da transvaloração anunciada em *Zaratustra*, preparada em *Para além do bem e do mal*, estudada na *Genealogia da moral* e finalmente atacada no *Anticristo*.

Em todas as obras de Nietzsche a transvaloração da moral marcou seu território, e era o conceito principal, mas ela não poderia se concretizar sem a criação de outros conceitos que lhe tornasse efetiva. Assim, foi necessário o trajeto do conceito do além-do-homem para o conceito do tipo nobre através de valores nobres. Desse modo, confirmamos nossa hipótese que responde ao problema de pesquisa levantada nas perspectivas iniciais desta investigação: “a tarefa da transvaloração dos valores é a ponte que nos levará do além-do-homem ao tipo nobre para discutir as condições de possibilidades da transvaloração dos valores decadentes e vigentes”.

Os mesmos dados da investigação forneceram indícios para concluirmos, com diversas passagens em Nietzsche e demais filósofos críticos ou comentaristas arrolados na introdução, que em princípio havia sido cunhado o termo “além-do-homem”, e que este deveria ser o comandante-chefe para a tarefa da transvaloração. Contudo, Nietzsche percebeu a dificuldade da criação de uma moral do além-do-homem e, mais ainda, de efetivá-la. Todavia, o conceito do além-do-homem serviu como uma lente microscópica filosófica para tornar visível o tipo nobre, pois

Nietzsche já havia esboçado antes este conceito em estudos anteriores e paralelos.

Através disso tudo, Nietzsche elaborou uma crítica dos valores morais cristãos, concluindo por uma moral sacerdotal vigente ao seu tempo, coadjuvada por uma moral de valores escravos. Foi por isso que Nietzsche, num toque de genialidade, avançou do além-do-homem de *Zaratustra* para o homem nobre da *Genealogia da Moral*, e por consequência, valores de tipo nobre. Verificou-se neste movimento, com a criação de valores nobres, que a tarefa da transvaloração se transforma em uma “ponte” entre o além-do-homem e valores do tipo nobre: são valores nobres como concretude, de importância vital para a filosofia dos valores morais em Nietzsche na superação dos valores morais decadentes.

Além da validade da hipótese esta investigação nos possibilitou um plus, um algo a mais, para algumas outras constatações, entre as quais: que o “além-do-homem” não é o “homem superior”, porque Nietzsche, já em *Zaratustra*, percebeu as fraquezas do homem superior, inadmissíveis para o tipo nobre. O homem superior é apenas um homem: humano demasiado humano, e como tal, apenas uma corda entre o homem comum e o “além-do-homem”.

Também verificamos que o “homem superior”, não pode ser comparado com o “além-do-homem”, porque este último é um instrumento, uma lente filosófica que torna visível o “tipo nobre”. Por outro lado, o “homem superior” não pode ser comparado com o “tipo nobre”, por que este está em um estágio mais avançado que o “além-do-homem”, e em melhores condições para efetivar a transvaloração dos valores nobres.

Constatamos, por outro lado, que o “tipo nobre” não é o “filósofo do futuro”, ou mesmo os “novos filósofos”, embora forneça a estes as condições, elementos e ferramentas para chegar finalmente à transvaloração da moral sacerdotal e da moral burguesa, ainda vigente. Embora, ambos, o “filósofo do futuro e o tipo nobre” sejam “espíritos livres”, eles têm funções diferentes: o “filósofo do futuro” é um formador da moral de valores nobre; o “tipo nobre” é a concretude do espírito livre, a efetivação de uma moral com valores nobre.

Ao mesmo tempo em que o filósofo do futuro é um espírito livre imbuído de uma moral de valores nobre, ele é forjador de outros “espíritos livres”: o tipo nobre, este sim, constituído de uma alma forte, incorruptível, um coração nobre, uma espécie mais elevada acima de todas, municiado de uma moral com valores nobre e habilitada para efetivar a tarefa da transvaloração dos valores decadentes e vigentes,

mesmo que estejam incapacitadas na contemporaneidade como moral guerreira.

Constatamos, por fim, que todas as características citadas a respeito da moral dos senhores e da moral dos escravos são percebidas com especial atenção por Nietzsche na construção de uma moral de valores de tipo nobre. Os novos filósofos deverão se utilizar deste novo modo de valorar como ferramenta para a superação da moral sacerdotal decadente vigente ainda hoje.

É por isso que nestas mudanças de rumo, as atenções dadas ao além-do-homem perdeu o sentido para Nietzsche, enquanto que o nobre como tipo começava a se sobrepor semelhante a uma grande descoberta que se encaixa em seu entendimento sobre a filosofia de valores morais.

Além disso, através da genealogia e da técnica da ruminação nietzschiana, os estudos realizados durante a investigação confirmaram que a transvaloração é também uma ponte: pois suas orientações vão conduzindo o investigador por esta ponte que liga o além-do-homem ao tipo nobre possibilitando discutir as condições da transvaloração dos valores decadentes e vigentes. Por outro lado, é importante frisar que as investigações mostraram a inviabilidade do ressurgimento do nobre guerreiro em “estrito senso”, mas que os valores da moral sacerdotal e escrava, embora sejam atuais e contemporâneas, estão em decadência.

As investigações também mostraram que embora existam diversas diferenças entre o além-do-homem, o tipo nobre, o filósofo do futuro e o espírito livre, todos eles têm algo em comum: a busca da efetivação da tarefa da transvaloração de todos os valores decadentes da moral sacerdotal e escrava.

Podemos compreender os novos filósofos, ou filósofos do futuro, o espírito livre e o tipo nobre como os formadores e firmadores de novos valores. Eles devem ser os mestres na arte da tarefa de transvalorar, tendo como instrumento o martelo de Nietzsche e o referencial teórico de sua “filosofia moral” para que se efetive a derradeira e última tarefa da transvaloração: a concretude dos valores nobres. Mas, para isso é preciso sair do além-do-homem, passar pela tarefa da transvaloração como ponte para chegar ao “**tipo nobre**” nietzschiano.

5. REFERÊNCIAS.

APOLINÁRIO, José Antônio Feitosa. As Andanças do Homem Superior em Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**. Universidade de São Paulo. GEN- Grupo de Estudos Nietzsche/UNIJUÍ. (São Paulo, SP) n. 28, 2011. P. 263-295.

ARALDI, Clademir Luís. Nietzsche como crítico da moral. In: **Dissertatio** [27-28], pág. 33 – 51, inverno/verão de 2008.

_____ As criações do gênio e do além-do-homem: Nietzsche em transição. In: **120 anos de “Para uma Genealogia da Moral”**. Organizadores: Antônio Edmilson Paschoal, Wilson Antônio Frezzatti Jr. - Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. - 368 p. - (Coleção Nietzsche em perspectiva).

_____ **Nilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a Filosofia dos Extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.

_____ **Resenha:** Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores de Luís Rubira. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1., n. 2, p. 429-434, jul./ dez. 1020.

AURÉLIO, Daniel Rodrigues. **Dossiê Nietzsche**. São Paulo: Universo dos livros, 2009.

AZEREDO, Vânia Dutra de. A interpretação em Nietzsche: perspectivas intuitivas. In: **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, SP: Grupo de Estudos Nietzsche. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, n. 12, 2002, p. 71-90.

_____ **Nietzsche e a Aurora de uma Nova Ética**. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2008. 328 p.

_____ **Nietzsche e a Dissolução da Moral**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

BARBOSA, Ildenilson Meireles. A Filosofia de Nietzsche como propedêutica à superação do homem. **Saberes: revista interdisciplinar de filosofia e educação** [da] Universidade Federal do Rio Grande do Norte, RN, Natal, p. 118-126, v. 2, n.5,

ago. 2010.

BONAPARTE, Napoleão. **Aforismos, máximas e pensamentos**. Tradução de Annie Paulette Marie Cambè. Rio de Janeiro: Newton Compton Brasil Ltda, 1996.

Caderno Mais! Folha de S. Paulo. GIACÓIA JUNIOR, Osvaldo. A genealogia dos preconceitos. **06/08/2000**. Disponível em: <http://www.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0608200004.htm> Acesso em: 13.12.2008, p. 245.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. **Símbolos e Alegoria**: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche. São Paulo: Annablume; Fapesp. Rio de Janeiro: DAAD, 2005.

CHAVES, Ernani. Ética e Estética em Nietzsche: crítica da moral da compaixão como crítica aos efeitos catárticos da arte. **Revista Ethica**, Rio de Janeiro, v. 11, n.1 e 2, p. 45-46, 2004.

CRAGNOLINI, M. B. Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda. In: **Cadernos Nietzsche**. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche/UNIJUÍ (São Paulo, SP), n. 10, 2001, p. 11-25.

DELEUZE, Gilles. Mistério de Ariadne segundo Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, SP: Grupo de Estudos Nietzsche. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, n. 20, 2006. p. 7-18.

_____. **Nietzsche e a Filosofia**. Porto, Portugal: RÉS-Editora Lda, 1987.

_____. **Nietzsche**. Tradução de Alberto Campos. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2001.

DI MATTEO, Vincenzo. **Genealogia Nietzscheana e Arqueologia Freudiana: uma confrontação crítica**. Projeto de Pesquisa de ESTÁGIO PÓS-DOCTORAL apresentado ao supervisor Prof. Dr. Vladimir Safatle da USP. Período: 2009.1/ Fevereiro – julho de 2009.

Dicionário Escolar Alemão Michaelis. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2002. p. 302.

DINIS, Nilson Fernandes. Nobreza e Servidão em Nietzsche: um desafio ético para a Psicologia Social. In: **Interação em Psicologia**. Departamento de Teoria e Fundamentos da Educação. Curitiba, Paraná. Universidade Federal do Paraná, Jan/jun, 2003, 7(1), p. 93-99.

ESCRITOS. FERREIRA, Amauri. Introdução à Filosofia de Nietzsche. Disponível em www.amauriferreira.blogspot.com, Acesso em 26/09/2011, pág. 44, 2010.

FLORI, Jean. **A Cavalaria**: a origem dos nobres guerreiros da idade média. Tradução de Eni Tenório dos Santos. São Paulo: Madras, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____ Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 26.

_____ Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Vigiar e Punir**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FRANÇA, Júnia Lessa et al. **Manual para normalização de publicações técnico-científicas**. 3. ed. rev. e aum. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1996.

FRANCK, Didier. As Mortes de Deus. In: **Cadernos Nietzsche**. Universidade de São Paulo. GEN - Grupo de Estudos Nietzsche/UNIJUÍ (São Paulo, SP), n. 19, 2005. p 7-42.

GIACOIA JUNIOR, Osvaldo. **Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

_____ **Nietzsche & Para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____ **Nietzsche como Psicólogo**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

GIRARD, René. **A Voz Desconhecida do Real**: uma teoria dos mitos arcaicos e modernos. Lisboa, Portugal; Instituto Piaget, 2002.

GRANIER, Jean. **Nietzsche**. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009. 128 p.

HAASE, Ullrich. **Nietzsche**. Tradução de Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, 2011.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. **O "Zaratustra" de Nietzsche**. Tradução, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Vol. I. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007-a.

_____ **Nietzsche**. Vol. II. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007-b.

ITAPARICA, André Luís Mota. **Nietzsche: estilo e moral**. São Paulo: Discurso

Editorial; Ijuí: UNIJUÍ, 2002. 126 p.

JACUBOWSKI, Felipe Renan. NIETZSCHE: o discurso de Zaratustra contra os desprezadores do corpo. **Revista Theoria - Revista Eletrônica De Filosofia**. Volume 03 - Número 06 - Ano 2011.

KOSSOVITCH, Leon. **Signos e Poderes em Nietzsche**. São Paulo: editora Ática, 1979.

LOWITH, K. **Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même**. Paris: Calmann-Lévy, 1991.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, Tragédia Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MARTINS, André. Filosofia e Saúde: métodos genealógico e filosófico-conceitual. Núcleo de Estudos de Saúde Coletiva, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 20 (4): p. 950-958, julho-agosto, 2004.

_____. Nietzsche e a negação do Mal. In: **O Mais Potente dos Afetos: Spinoza & Nietzsche**. Org. André Martins. São Paulo: Editora WMF; Martins Fontes, 2009.

MARTON, Scarlet. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 2006.

_____. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1990.

_____. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2000.

_____. **Nietzsche: uma filosofia a marteladas**. São Paulo: brasiliense, 1999.

MONIZ, Luiz Cláudio. **Mito e Música em Wagner e Nietzsche**. São Paulo: Madras, 2007.

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: o crepúsculo dos ídolos. In: **Cadernos Nietzsche**. Tradução de Ernani Chaves. São Paulo, SP: Grupo de Estudos Nietzsche. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, Nº 3, pág. 77-91, 1997. (Artigo originalmente publicado em *Nietzsche-Studien*, 13, 1984).

MOTA, Thiago. O conceito de genealogia em Nietzsche. **Revista Intuitio**. Porto Alegre, Vol. 1, n. 2, novembro de 2008, p. 308-328. ISSN 1983-4012.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche, civilização e cultura**. São Paulo:

Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche.**

Tradução de Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora:** reflexões sobre os preceitos morais.

Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____ **A Gaia Ciência.** Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____ **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005-a.

_____ **Fragmentos Póstumos** (1882-1885). Volumen III. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid, España: Editorial Tecnos, 2010).

_____ **Fragmentos Póstumos** (1883-1885). Volumen IV. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid, España: Editorial Tecnos, 2008).

_____ **Genealogia da Moral: uma polêmica.** Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

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

_____ **Also Sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen.** Berlin: Anaconda Verlag GmbH, 2005-b. p. 19.

_____ **Assim Falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém.** Tradução de Mario da Silva. São Paulo: Circulo do Livro, 1986.

_____ **Assim Falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____ **Assim Falou Zarathustra:** um livro para todos e para ninguém. In: **Os Pensadores.** Friedrich Nietzsche. Obras Incompletas. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____ Assim Falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém. In: **Os Pensadores.** Friedrich Nietzsche. Obras Incompletas. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____ **Crepúsculo dos Ídolos, ou como se Filósofa com o Martelo.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____ **Der Antichrist: Fluch auf das Chritentun.** Köln, Deutsche: Anaconda, 2008.

_____ **O Anticristo: maldição ao cristianismo: ditirambos de Dionísio.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007-b.

_____ **Ecce Homo: Como alguém se torna o que é.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008-a.

_____ **Götzen-Dämmerung: Wie mant mit dem Hammer philosophiert.** Köln, Deutsche: Anaconda, 2008.

ONATE, Alberto Marcos. **O Crepúsculo do Sujeito em Nietzsche: ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica.** São Paulo: Discurso Editorial/UNIJUÍ, 2000. 136 p.

PANTUZZI, Tiago Lemes; AZEREDO, Vânia Dutra de. **Os juízos de valor bom e mau/bom e ruim na filosofia de Nietzsche.** Anais do XIV Encontro de Iniciação Científica da PUC-Campinas - 29 e 30 de setembro de 2009.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. "Nossas virtudes. Indicações para uma moral do futuro". In: **Cadernos Nietzsche.** São Paulo, SP: Grupo de Estudos Nietzsche. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, Nº 12, 2002. Pág. 53-70.

_____ A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche.** Universidade de São Paulo. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche/UNIJUÍ. (São Paulo, SP) n. 23, 2007, p. 105-121.

_____ **Nietzsche e a Auto-superação da Moral.** Ijuí, RS; Editora Unijuí, 2009. 200 p.

_____ Nossas virtudes. Indicações para uma moral do futuro. In: **Cadernos Nietzsche.** Universidade de São Paulo. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche/UNIJUÍ. (São Paulo, SP) n. 12, 2002, p. 53-69.

RIBEIRO, Mário Sérgio. **Vida e Liberdade: a psicofisiologia de Nietzsche.** Londrina: editora UEL, 1999.

RUBIRA, Luís. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores.** São Paulo: Discurso Editorial; Barcarola, 2010.

SALAGUARDA, Jörg. A Concepção Básica de Zaratustra. In: **Cadernos Nietzsche.** Universidade de São Paulo. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche/UNIJUÍ. (São Paulo,

SP) n. 2, 1997, p. 17-39.

_____. Zaratustra e o Asno: uma investigação sobre o papel do asno na Quarta Parte do *Assim Falava Zaratustra* de Nietzsche. **Discurso: revista do departamento de filosofia da USP**. Universidade de São Paulo. São Paulo: Discurso Editorial, n. 28, 1997, 167-208.

SANTOS, Antonio Raimundo. **Metodologia Científica: a construção do conhecimento**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SCHILLING, Voltaire. **Nietzsche: em busca do super-homem**. Porto Alegre: AGE, 2001.

STEGMAIER, Werner. Antidoutrinas: cena e doutrina em *Assim falava Zaratustra* de Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**. Universidade de São Paulo. GEN - Grupo de Estudos Nietzsche/UNIJUÍ. (São Paulo, SP), n. 25, 2007, p. 11-51.

VIRASORO, Mónica. Filosofia Trágica e Iluminismo. In: **Cadernos Nietzsche**. Universidade de São Paulo. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche/UNIJUÍ (São Paulo, SP) n. 11, 2001, p. 127-134.

VISBAL, Marta de La Veja. Ética e política. Genealogia e alcance do “último homem” na filosofia de Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**. Universidade de São Paulo. GEN- Grupo de Estudos Nietzsche/UNIJUÍ (São Paulo, SP), n. 17, 2004, p. 57-90.

WAGNER, Richard. **El Anillo del Nibelungo. El Oro del Rin**. Tradução espanhola de Angel F. Mayo. Madri: Turner Musica, 1986.

TRABALHOS MONOGRÁFICOS	
DADOS PARA ELABORAÇÃO DA FICHA CATALOGRÁFICA	
Instituição: Universidade Federal de Pelotas	
Faculdade / Instituto: Faculdade de Filosofia Instituto de Filosofias, Sociologia e Política.	
Trabalho monográfico tipo: () TESE. (x) DISSERTAÇÃO. () TRABALHO ACADÊMICO.	
Programa de pós-graduação: Mestrado em Filosofia	
Área de Concentração: Filosofia Moral e Política	
Nome do Mestrando: Daltro Lucena Ulguim	
Título da Dissertação: NIETZSCHE E A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES DECADENTES.	
Subtítulo: do além-do-homem ao tipo nobre.	
Orientador: Clademir Araldi	
Co-orientador (es)	
Local: Universidade Federal de Pelotas.	Ano: 2012
	Total de Folhas: 127 Folhas
Palavras-chave: tipo nobre, além-do-homem, transvalorização, espírito Livre, genealogia.	
BIBLIOTECÁRIO RESPONSÁVEL PELA ELABORAÇÃO DA CATALOGAÇÃO.	