

Nossas virtudes. Indicações para uma moral do futuro

Antonio Edmilson Paschoal*

Resumo: O objetivo deste ensaio é demonstrar que nos escritos de Nietzsche sobre a moral não há uma negação da moral e sim uma contraposição a um tipo de relação com a moral, que acaba por perder o que de melhor se pode extrair dela: seu papel demiúrgico para a elevação do homem. Trata-se, assim, de fazer uma oposição àquelas leituras de Nietzsche que, tomando de maneira descontextualizada expressões como “nada é verdadeiro, tudo é permitido...”, associam-no a um relativismo no campo filosófico e a um *laissez aller* no campo moral, e ressaltar o caráter afirmador de seus escritos, nos quais é possível indicar traços do que ele denomina “uma moral do futuro”.

Palavras-chave: moral – niilismo – conflito

I

Na base dos juízos de valor moral encontram-se “juízos de valor fisiológicos” (JGB/BM § 20), exigências dadas para a preservação e expansão de uma determinada espécie de vida, que fazem a moral operar a sujeição e a dominação do que é estranho a ela e a afirmação do que lhe é próprio. Pode-se mesmo dizer que esse é o

* Professor do Departamento de Filosofia da PUCPR

motivo pelo qual se constitui uma moral ou, em termos mais amplos, uma cultura: para oferecer as condições propícias à expansão de um determinado tipo, de uma determinada raça, ou de um determinado grupo. Um esforço parecido com aquele encontrado no mundo biológico, na luta dos diversos seres por sobrevivência, domínio e expansão, com a diferença de que, no campo da moral, esse esforço recebe denominações como “*melhoramento*” (KSA XII, 1 [239]), virtudes etc., ocultando a violência que lhe é própria.

Tal compreensão da moral, que se traduz na idéia de que “não existem fenômenos morais, apenas interpretação moral dos fenômenos” (JGB/BM § 108), lança a “ciência da moral” no campo da “semiótica”, da “linguagem de sinais”, da “sintomatologia” (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, § 1), fazendo o mesmo com o trabalho do “cientista da moral”, uma vez que “não se pode refletir sobre a moral, sem involuntariamente atuar moralmente e se dar a conhecer de forma moral” (KSA XII, 1[9]).

O acréscimo da expressão: “...*esta interpretação mesma tem origem extra-moral*” (KSA XII, 2[165]), em um fragmento preparatório ao aforismo citado de *Para além de bem e mal* (§ 108), sugere que as próprias afirmações de Nietzsche sobre a moral também podem ser entendidas como sinais, como reveladoras de necessidades específicas e do engajamento por determinada espécie de vida, permitindo deduzir que também ele, em seus escritos sobre a moral, “se deixa conhecer de forma moral”.

Conforme veremos, tomar seus escritos como sinais significa passar pela investigação dos pressupostos que ele assume para efetivar seu empreendimento crítico, da moral específica que ele critica, do tipo que apresenta como melhor e, por fim, da moral que esse tipo requer para se produzir e para se expandir.

II

A crítica de Nietzsche à moral, mesmo quando ganha contornos de desconfiança e de ceticismo, não pode ser confundida com uma ação inconseqüente de destruição. Isso se torna claro, por exemplo, quando ele defende o princípio do dever, característica básica de toda moral (cf. GD/CI, Moral como contra-natureza, § 4), em oposição ao *laissez aller* (cf. JGB/BM § 188); quando declara que a moral está entre as coisas que mais compensam serem levadas a sério (cf. GM/GM, Prólogo, § 7); e também quando se refere à severa disciplina, necessária para levar a cabo seu trabalho crítico (cf. WA/CW, Prefácio).

Mais importante, no entanto, do que alguns elogios à moral, perdidos em um mar de severas críticas, é a afirmação de que seu empreendimento de imoralista se dá por uma exigência da moral, porque também nele fala um “tu deves” (*sollen* – M/A, Prefácio, § 4), por estar “envolto numa severa malha de deveres” (JGB/BM, § 226), da qual não *pode* (*können*) sair. Ele se encontra preso “por um duro destino” ao caminho aberto pela moral, e entende que esse caminho, que leva a um passivo niilismo, pode levar também ao desejo mais íntimo da moral, de ser conduzida às suas últimas conseqüências, à sua “*auto-supressão*” (M/A, Prefácio, § 4).

A dureza que Nietzsche se impõe para levar adiante esse empreendimento, não é, da mesma forma, própria de alguém sem moral, mas de alguém que age por proibidade (*Redlichkeit*) (cf. JGB/BM § 227), acatando o “imperativo moral da natureza” que diz: “deves obedecer seja a quem for, por muito tempo...” (JGB/BM § 188).

Por fim, o empreendimento crítico de Nietzsche se dá por responsabilidade (*Verantwortlichkeit*) (cf. GM/GM II § 1). Não se trata, é certo, da responsabilidade que se associa à falta, pecado e punição, e que corroboraria com a idéia da “moral das intenções” e do “sujeito livre”, que deve responder diante da lei por seus atos. Agir

por responsabilidade significa, para Nietzsche, enfrentar o grande perigo que seria não se alcançar jamais “o *supremo brilho e ponência* do tipo homem” (GM/GM, Prefácio, § 6). Portanto, é por entender o homem como “o *animal ainda não consolidado*” (JGB/BM § 62) e porque seu crescimento não se dá apenas por um esforço da natureza, mas pressupõe a ação do homem sobre si mesmo (cf. JGB/BM § 225), que Nietzsche se propõe a agir neste campo. De outra forma, sua liberdade para criticar e demolir, dificilmente se distinguiria de uma atitude leviana, de empurrar a moral para uma espécie de relativismo.

III

Para se falar no tipo para o qual Nietzsche volta suas esperanças, que aponta como a meta possível após a *décadence* (WA/CW, Epílogo) e defende como o “melhor” tipo de homem, deve-se considerar inicialmente que a expressão “além do homem” não aponta para um tipo específico, mas é um comparativo ao “homem comum” e designa formas de se estar além dele (cf. AC/AC § 4). No entanto, existem alguns aspectos “gerais” que acompanham a idéia de além do homem e que podem servir como ponto de partida para se chegar ao tipo esperado por Nietzsche.

Um primeiro aspecto, do “tipo” (genérico) aristocrático, é aquele dado pelo próprio termo “destacado” (*Vornehm*), que significa ser tomado (*nehmen*) e colocado à frente (*vor[n]*), separado do grupo. Essa distinção é outorgada (cf. GM/GM II § 2) ao destacado, mas também própria a ele que, por seu *pathos de distância*, pela *fé* (*Glaube*) que tem em si, sabe “que se encontra no alto” (JGB/BM § 265) e não permite sentir-se como função, “mas como *sentido* e suprema justificativa” (JGB/BM § 258).

Por essa mesma hierarquia, na qual o tipo aristocrático se reconhece como “destacado, colocado acima” (JGB/BM § 259), ele reconhece também aqueles que lhe são iguais e estabelece o respeito a seus pares, àqueles que têm, como ele, a igualdade na convivência com a tensão, na “luta prolongada com condições *desfavoráveis* essencialmente iguais” (JGB/BM § 262). Nesse grupo, e somente nele, esses semelhantes movem-se entre si “com a mesma segurança de pudor e delicado respeito que tem no trato consigo” (JGB/BM § 265).

Como todo corpo saudável, no entanto, quando voltados para fora, esses nobres deixam as marcas do “bárbaro” por onde passam. Essa busca do confronto, de resistências, de inimigos, é de tal forma capital para uma aristocracia sã que, normalmente, sua dissolução está relacionada à diminuição da tensão e das dificuldades (inimigos, escassez...). Na abundância “se rompem o laço e a coação da antiga disciplina”. Tem-se então a disputa “por sol e luz” entre indivíduos, que já não conseguem extrair “nenhum limite, nenhum freio, nenhuma consideração da moral até então vigente”, e a produção de uma espécie de homens *mediocres* e de uma “moral da mediocridade” (JGB/BM § 262).

Outra característica do “tipo homem nobre”, é que ele é um homem da solidão, das alturas, um eremita. Nele se encontra uma alma “perigosamente testada” (JGB/BM § 263), com a qual se entrevistou longamente. Uma alma que lhe permite um gosto no tato e na reverência por si mesmo e por seus iguais. Esse homem da profunda solidão possui também “reverência ‘diante da máscara’”, ele próprio precisa dela para se proteger, “sobretudo, de todo aquele que não lhe é igual na dor” (JGB/BM § 270), daqueles que não possuem a distinção do conhecimento que se obtém no sofrimento. Um sofrimento que ele torna ainda mais tenso pelo rigor que exerce sobre si mesmo.

Por fim, um aspecto, que parece estranho, mas que não pode ser menosprezado, é aquela tendência à ruína que parece acompa-

nhar o tipo aristocrático (JGB/BM § 269), enquanto o modelo comum de homem se produz e se reproduz com mais facilidade, enquanto o homem “evolui” mais facilmente “rumo ao semelhante, costumeiro, mediano, gregário – rumo ao *vulgar!*” (JGB/BM § 268). Tanto que historicamente, no Ocidente, o tipo de homem de rebanho predominou.

IV

Como em todo tipo nobre, também no destacado do futuro deve-se poder reconhecer a “besta loura” (GM/GM I § 11) e a disposição para o conflito. A questão que se coloca é: qual o significado dessa disposição e de outros traços do nobre em geral, quando se trata de um tipo que se torna possível no momento em que a violência não participa de alguma forma de nobreza, mas de *híbris*? (GM/GM III § 9 e KSA XII, 5 [71]).

Essa preocupação pode ser percebida no parágrafo 287 de *Para além de bem e mal*, quando Nietzsche passa de uma primeira pergunta, mais geral, “o que é destacado?” (que é o título do capítulo), para uma segunda, mais específica: “o que significa para nós hoje ainda a palavra ‘destacado?’” (JGB/BM § 287). Ela tem lugar também no Prefácio de 1886 à *Gaia Ciência*, quando o renascimento das formas aristocráticas é sugerido como “uma segunda e mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo infantil e cem vezes mais refinada do que já fora anteriormente” (FW/GC, Prefácio, § 4). A aproximação desses dois textos permite que se some à questão do significado da palavra destacado hoje, a pergunta: o que tornaria a nova “Vornehmheit” cem vezes mais refinada?

No parágrafo 16 da Primeira Dissertação de *Para genealogia da moral*, tem-se a mais clara indicação da constituição do “destacado hoje”, quando Nietzsche se refere a uma nova “natureza ele-

vada”, é apresentada como sinônimo de uma natureza espiritualizada, que tem por traço constitutivo “estar dividida neste sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos (‘bom e ruim’, ‘bom e mau’)” (GM/GM I § 16).

Alguns outros textos de *Para genealogia* são igualmente elucidativos quanto a esta idéia da presença da pluralidade num conflito elevado ao plano espiritual, como um fator decisivo para se falar de um tipo mais elevado de homem. Na Primeira Dissertação, ao tratar da revolta escrava na moral, Nietzsche destaca o aspecto paradoxal da reinterpretação sacerdotal, afirmando que é no solo desta “forma *essencialmente perigosa* de existência humana, a sacerdotal”, que o homem tornou-se “um animal interessante” (GM/GM I § 6), que a alma humana ganhou *profundidade* e tornou-se *má*. Esses traços (profundidade, maldade e uma espécie de impiedade consigo mesmo), que diferenciam o homem do animal, servem também para distinguir, do homem comum, o tipo “homem mais elevado”, e são de tal forma valorizados por Nietzsche, que ele afirma que “a história humana seria uma tolice sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram” (GM/GM I § 7).

Na Segunda Dissertação, o alargamento do interior do homem é apresentado como um produto da “má consciência”, especialmente quando se tem a reinterpretação da “dívida” em “dívida para com Deus”, culpa para com Deus e, finalmente, em “pecado”. Nesse momento, a descarga para dentro dos antigos instintos – que já não podem mais explodir para fora – ganha contornos peculiares, torna o homem paradoxal ao extremo, capaz de despertar interesse e cheio de futuro: “...com uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma, algo tão novo surgia na terra, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição e de *futuro*, que o aspecto da terra se alterou substancialmente” (GM/GM II § 16).

Também na Terceira Dissertação pode-se ler: “se desconsiderarmos o ideal ascético, o *animal* homem não teve até agora sen-

tido algum” (GM/GM III § 28). Em síntese, a oposição do sacerdote ascético aos impulsos expansivos do homem não significou a eliminação desses impulsos, mas, permitiu que se dilatasse o campo espiritual do homem e se destacasse seu caráter paradoxal.

Nesse sentido, por mais que possa soar estranho, é justamente da inclusão de aspectos oriundos da forma escrava de valorar, da mediação sacerdotal, enfim, da forma de valoração que se traduz na oposição “bem e mal” (GM/GM I § 16), que advém o elemento diferencial entre a antiga aristocracia (tribal, guerreira) e a nova “Vornehmheit”, na qual o conflito se faz presente e é igualmente necessário, porém numa esfera interna, espiritualizada, superior. “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” (Tongerren 10, p. 168). Nele estão juntos o “não-animal” e o “acima-do-animal”, o “não-homem” e o “além-do-homem” (KSA XII, 9 [154]) e todos esses tipos e fatores, extremamente conflitantes, numa tensão elevada a um plano espiritual.

O novo tipo mais elevado de homem é muito mais refinado porque sabe retirar da própria *décadence* “o que antes não se sabia e que agora se sabe, foi possível saber” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, § 43); mas, ele só pode fazê-lo, e com isto saltar para adiante da *décadence*, porque nele, “de alguma maneira”, se fazem presentes, e predominantes sobre os traços do tipo escravo, alguns traços que acompanham a idéia de aristocracia e de tipos aristocráticos, ou ele nem seria um “vornehm”.

V

Procurando nos escritos de Nietzsche, entre as fórmulas utilizadas para designar tipos destacados que se tornam possíveis após a *décadence*, uma indicação muito sugestiva, para esta análise, é a

expressão “espírito livre” (cf. KSA XII, 2 [17]), que não esgota o conceito, mais amplo, de “um tipo mais elevado de homem”, mas é utilizada por Nietzsche apenas “como um meio de expressão, como uma fineza, caso se queira, como uma modéstia...” (KSA XII, 2 [180]). Igualmente aqui, a utilização dessa expressão se faz apenas pela possibilidade de ressaltar aquilo que é essencial nesse novo tipo: o seu aspecto espiritual, a elevação do conflito ao plano espiritual, que é o ponto-chave para se pensar a meta tornada possível com a derrocada da *décadence*.

O espírito livre se destaca do “homem comum” pela amplitude de seu mundo interior, pela sua condição de “eleito do conhecimento”, de “iniciado”, de “quase sacrificado” (cf. JGB/BM § 270). Nele, a pluralidade e a tensão impedem que se cristalice alguma forma de verdade dogmática, própria do “espírito aprisionado” (cf. MAI/HHI § 225) e o torna o filósofo da profunda suspeita, “do perigoso talvez a qualquer custo”, o “experimentador” (cf. JGB/BM § 42 e MAI/HHI, Prefácio, § 3).

Marcado pela pluralidade de perspectivas, o espírito livre pode afastar-se da “perspectiva da rã” (JGB/BM § 2), da moral do melhoramento do homem, do autoconhecimento para a autocorreção (que começa com Sócrates), e ganhar uma perspectiva de pássaro (cf. MAI/HHI, Prefácio, § 4). Ele pode “se colocar *além* de bem e mal”, dispor “a ilusão dos juízos morais *abaixo* de si” (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, § 1) e, assim, realizar em si a auto-superação da moral, permitindo-se afirmar: “avante! também a nossa velha moral é coisa de comédia!” (GM/GM, Prefácio, § 7).

Como é regra, também no que se refere a estes dois tipos opostos, o que mais se prolifera é o espírito aprisionado. A tendência é que o tipo espírito livre se perca. Em sua natureza, elevada por estar dividida e por ser um campo de batalha, tudo parece voltado a produzir uma incurabilidade tal, que aquilo mesmo que o constitui, essa mesma tensão, pode levar à sua autodestruição (cf. JGB/BM § 269).

VI

O jogo de riscos e possibilidades, que envolve o espírito livre e que traduz a idéia de um novo tipo de homem, se expressa na relação que Nietzsche faz entre doença e saúde, associando o espírito livre à “*grande saúde*” (cf. FW/GC § 382), à possibilidade da *grande saúde* emergir da doença. Segundo ele, não é possível falar em *grande saúde* sem ter passado pela *doença*. Mas tornar-se doente não significa necessariamente um caminho para a *grande saúde*. Para se chegar à *grande saúde* é necessário uma “vontade de saúde” (cf. MAI/HHI, Prefácio, § 4) tal, que a doença se torne estimulante. Em outros termos, o novo e mais elevado tipo de homem, tem no niilismo (doença) as condições-chave para sua emergência, da mesma forma como um extremo pessimismo “*poderia desaguar* na forma de uma *afirmação* dionisiaca do mundo” (KSA XII, 10 [3]).

Nesse sentido, a doença é apontada como um “poderoso estimulante”, como “o último libertador do espírito, (...) a mestra que ensina a grande suspeita...” (KSA XIII, 15 [118]). Somente essa doença-niilismo, “somente a grande dor, aquela longa, lenta dor, que leva tempo, em que nós somos queimados como sobre madeira verde, obriga a nós, filósofos, a descermos à nossa última profundidade e a tirarmos de nós toda confiança, tudo o que há de bondoso, adulator, brando, mediano, e em que talvez tivéssemos posto nossa humanidade” (FW/GC, Prefácio, § 3).

A diferença entre os termos “saúde” (que pode ser associado às antigas aristocracias em “estado bruto”) e “*grande saúde*” (que é como se definiria a “nova *Vornehmheit*”) se dá na passagem pela doença, que produz um refinamento por meio da elevação à consciência da contradição que a doença representa. Quando a *décadence* atinge o extremo do niilismo, a mais absoluta falta de sentido, quando se produz a mais terrível má consciência e o aspecto paradoxal do homem se acentua ao extremo, é que o espírito livre se torna possí-

vel como meta, exemplificando o quanto, em seu extremo, o niilismo pode se tornar *ativo* (KSA XII, 9 [35]).

VII

Tendo presente alguns traços do tipo que é mais elevado por ter passado pelo fogo destruidor, mas também modelador, do niilismo, cabe ainda uma avaliação do alcance da transvaloração que ele significa.

A moral que essa transvaloração suplanta é a moral que prevalece na modernidade, a que inverte a relação de valor entre homem e moral operando uma confusão entre meio e fim, no contexto da qual “a vida e a sua ascensão para o poder foram inversamente reduzidas à condição de meios” (KSA XII, 10 [137]), num movimento absurdo que colocou como *meta* da vida “a ‘negação da vida’” (*ibidem*).

Na modernidade, em decorrência da concepção mecanicista de mundo, que tem nas leis da natureza uma espécie de determinismo, a lei moral foi colocada para o homem como algo dado, anterior a ele, em relação à qual seu campo de possibilidades estaria reduzido a agir de acordo ou em desacordo com ela. Trata-se da moral do “sujeito livre”, que tem por pressuposto o “querer livre” e a responsabilidade associada às intenções, da moral do “melhoramento do homem” (da sua domesticação), que se associa a conceitos como “culpa”, “castigo”, “pecado”.

Um tipo de moral que coloca, numa oposição necessária, a disposição/prazer, por um lado e o dever, por outro, e que produz um tipo de existência monótona, preenchida pela “atividade maquinal”, pelo “cumprimento maquinal do dever”, muito próprio ao “último homem” (Za/ZA, Prólogo, § 5), que é apresentado por ela como a forma mais elevada de vida.

Para Nietzsche, o espírito livre, salta para além dessa moral quando se pergunta: “...não se pode desvirar todos os valores? E bom é talvez mau? E Deus apenas uma invenção e refinamento do diabo? É talvez tudo, no último fundo, falso? E se somos os enganados, não somos por isso mesmo também enganadores? não temos que ser enganadores?” (MAI/HHI, Prefácio, § 3). Esses questionamentos significam uma transvaloração não apenas porque negam os valores próprios à moral vigente, mas porque revelam uma peculiar liberdade diante da moral. Essa postura, aparentemente leviana, não possui o objetivo simplista de depreciar a moral em geral, mas a própria depreciação se dá na medida da necessidade de uma revalorização do homem em sua relação com a moral.

Ao estabelecer o *problema da hierarquia* como sendo o *problema do espírito livre* (MAI/HHI, Prefácio, § 7 e KSA XII, 1 [154]), Nietzsche não coloca em questão eventuais relações hierárquicas de valores no interior da moral, mas a necessidade de uma mudança hierárquica entre homem e moral, que estabeleça à lei moral a função de meio para o engrandecimento do homem (fim). Essa deve ser a única razão para se ter uma moral. Como já foi ensinado no passado – “Jesus disse a seus judeus: ‘A lei era para servos, – amem a Deus como eu o amo, como seu filho! Que nos importa a moral, a nós filhos de Deus!’” (JGB/BM § 164).

O espírito livre deve ser senhor “sobre as próprias virtudes”, sobre aquelas mesmas virtudes às quais ele já fora subordinado (ele emerge deste solo). E sua submissão anterior à lei deve ser, para ele, uma espécie de pré-requisito, pois somente porque ele conheceu o “tu deves”, ao qual outrora “pertenceu”, é que ele agora *pode*, é-lhe *permitido* (cf. MAI/HHI, Prefácio, § 6 e AC/AC § 57), ter a moral e o “tu deves” abaixo de si, como instrumento. Em oposição à “justiça repressiva”, o espírito livre deve ter “as sentenças morais como *meio para potência*” (KSA XII, 9 [124]), para o crescimento da “planta homem”.

Quando Nietzsche afirma que “os verdadeiros filósofos são comandantes e legisladores” (JGB/BM § 211), não se trata de legislar, no sentido do filósofo legislador de Platão, que apresenta as leis para os cidadãos da República, mas de *estar acima da lei*, de ter a lei subordinada a ele, ao seu dizer “assim deve ser!” e à determinação do “para onde? do ser humano” (JGB/BM § 211). O espírito livre não pode prescindir dessa liberdade diante da lei, da mesma forma como não pode prescindir da liberdade diante da verdade. O que não implica em uma dispensa da lei ou da verdade, mas em ter a lei e a moral, da mesma forma que a religião, a filosofia, a ciência etc., apenas “como meio de cura e de auxílio a serviço da vida que cresce, que combate...” (FW/GC § 370).

VIII

Mais do que uma proposição moral visando um “melhoramento do homem”, as análises de Nietzsche evidenciam outro tipo de necessidade. Tendo presente que o homem “está ainda inesgotado para as maiores possibilidades” (JGB/BM § 203), cabe à reflexão moral pensar formas de *“produzir um estado sob o qual homens mais fortes são necessários*, os quais por sua vez precisam de uma moral (mais claramente: uma disciplina corpóreo-espiritual), *que torne mais forte...”* (KSA XII, 10 [68]). Isso implica, por um lado, em “grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo” (JGB/BM § 203) e, por outro, em tornar-se atento para “onde e de que modo, até hoje, a planta ‘homem’ cresceu mais viçosamente às alturas” e para as condições em que “sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até tornar-se absoluto querer-poder” (JGB/BM § 44).

Frente a essa necessidade, é possível apontar nos escritos de Nietzsche um engajamento por uma forma de vida marcada pela disposição para o conflito, que permite o devir; em oposição a tudo

aquilo que é estático, mecânico, reduzido ao conceito metafísico de “ser”. Uma vida que se exprime na figura de Dioniso, que ensina a aumentar a tensão e, ao mesmo tempo, a rir. No deus que ama o homem na medida que o quer “...mais forte, mais malvado e mais profundo; também mais bonito” (JGB/BM § 295) do que ele é.

Nesse sentido, se é possível falar em uma moral nesses escritos, ela não pode ser “um *contramovimento contra o esforço da natureza*, por trazer à luz um tipo mais elevado” (KSA XII, 8 [4]), nem tampouco “ser dirigida contra a vida, contra os sentidos e especialmente contra os outros homens” (Gerhardt 2, p.170), mas sim, uma forma de corroborar com o esforço da natureza e do homem, quando, em momentos específicos, diferentes metas são apresentadas para o homem. Trata-se, portanto, de um esforço de afirmação do homem, por dizer “sim” às possibilidades que existem nele. Algo que pode ser associado ao mistério da procriação (doença = gravidez), no qual a dor é santificada e “a vontade de vida afirma a si mesma eternamente...” (GD/CI, O que devo aos antigos, § 4). Uma vontade de vida que, em sua autocompreensão mais trágica pede seu eterno retorno, em oposição a qualquer proposição de “mudança da vida” com vistas a algo que supostamente seria mais elevado (que poderia ser um tipo de homem mais elevado, mais completo, estabelecido como uma utopia...), ou diante da possibilidade de se estabelecer a vida como meio para algo.

Uma “moral do futuro” pode, portanto, ser entendida como uma vontade de saúde e de vida, que tem, num sentido inverso à moral platônico-cristã (presente), “sua raiz numa afirmação triunfante a *si* mesmo – ela é auto-afirmação e autoglorificação da vida” (WA/CW, Epílogo).

Do sim incondicional à vida decorre outro sim, igualmente incondicional, ao mundo “como ele é: até o desejo de seu absoluto retorno e eternidade” (KSA XII, 10 [3])¹. Uma aceitação plena e incondicional, sem a busca de um “mundo verdadeiro”, que sirva

para corrigir o momento presente, ou de um instante futuro que o compense. Uma aceitação que não somente suporta a idéia de que tudo pode retornar (o pensamento abissal), como *quer* que tudo retorne. Trata-se do *amor fati*, da coragem para viver a vida em sua tragicidade sem cair no passivo niilismo que entende que nada vale a pena. E somente um tipo que tenha a *grande saúde* pode dizer este “sim” a si mesmo e à existência: “o mundo é perfeito – diz o instinto do mais espiritual, o instinto afirmador” (AC/AC § 57)².

Diferentemente da transvaloração de todos os valores que se caracterizou pela negação, Nietzsche (que não gostaria de ser confundido com um “espírito negador”³), quer se ocupar da afirmação. Assim, mesmo quando um leitor se depara com o “lado negador de seu projeto”, deve ter presente que esse empreendimento crítico-corrosivo tem por objetivo liberar a moral como meio e permitir que se retire dela seu fruto mais maduro.

Sua afirmação, como se tornou claro pelo reconhecimento do valor da mediação sacerdotal, inclui tanto o que é negado pela moral predominante no Ocidente, quanto essa moral mesma como necessária. O alcance dessa afirmação pode ser avaliado no fragmento intitulado “meu novo caminho para o ‘sim’”, no qual, sem perder de vista o “instinto do animal de rebanho”, o “instinto de padecimento”, Nietzsche afirma que não se deve “apenas conceber o lado até agora *negador* do ser como necessário, mas como desejável; e não apenas desejável em relação ao lado até agora afirmador (algo como seu complemento e condições prévias), mas por seu próprio querer, como o lado forte, terrível, verdadeiro lado do ser, no qual se manifesta claramente sua vontade” (KSA XII, 10 [3]). Sem essa capacidade de se extrair do pessimismo a forma mais extrema de afirmação, não se pode chegar ao “indivíduo soberano”, o fruto mais maduro da moral, que só é possível nos mais perigosos limites, quando se aprende a tomar o niilismo como força plástica e modeladora.

Abstract: The objective of this work is to demonstrate that in the writings of Nietzsche about morality there isn't a negation of morality, but a negation of a certain kind of relation with morality that fails to keep the best part of it: its demiurgic role in the elevation of man. Firstly, we intend to establish a contraposition to those who associate the writings of Nietzsche to a relativism in philosophy and to a *laissez aller* in the moral field. It goes like this because some expressions, such as "nothing is true, anything is permitted...", found in the writings of Nietzsche, are assumed out of their context. Secondly, we aim at indicating in these writings the presence of what is called by Nietzsche "a future morality".

Key-words: morality – nihilism – conflict

notas

- ¹ Não se trata de uma aceitação resignada, da atitude paralisante daquele que não vê outra possibilidade e que se choca com a irremediável realidade de que "tudo dá no mesmo, de que tudo é igual, nada vale a pena" (Machado 3, p. 131; cf. Deleuze 1, p. 77ss), própria do passivo niilismo, mas do passo para além, para um ativo niilismo.
- ² A afirmação de que o mundo é perfeito não deve ser confundida com a atitude do tipo "onicontente", que acredita que todas as coisas são boas e este é o melhor dos mundos; nem com a atitude do tipo "bajulador", que a tudo diz sim (*ja*), que não ama o mundo, mas quer "desfrutá-lo" (cf. Za/ZA, Do espírito de gravidade, § 2).
- ³ Cf. EH/EH, Por que sou um destino, § 1.

referências bibliográficas

1. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 1991.
2. GERHARDT, Volker. *Friedrich Nietzsche*. München, Beck, 1995.
3. MACHADO, Roberto. *Zaratustra – Tragédia Nietzscheana*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.
4. NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA) Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York, dtv/Walter de Gruyter, 1988.
5. _____. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. 7 ed. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro, Bertrand, 1994.
6. _____. *Além do Bem e do Mal*. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.
7. _____. *Genealogia da Moral*. Um escrito polêmico. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Brasiliense, 1987.
8. _____. *Ecce Homo*. Como alguém se torna o que é. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras, 1995.
9. _____. *Obras incompletas*. Vol. I e II. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo, Nova Cultural, 1991. (Col. “Os Pensadores”).
10. TONGEREN, Paul van. *Die Moral von Nietzsches Moral-kritik*. Bonn, Bouvier, 1989.

