

# As paixões repensadas: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche\*

Patrick Wotling\*\*

**Resumo:** O propósito deste estudo é analisar a reconsideração de Nietzsche da idéia de paixão, como se opondo à visão tradicional, segundo a qual desconsiderar a sensibilidade é a principal exigência do pensamento filosófico legítimo. A afetividade deve, ao contrário, ser reconhecida como um aspecto maior e necessário dos valores; portanto, a forma com que ela contribui para os processos de interpretação deve ser entendida.

**Palavras-chave:** paixão – afeto – interpretação – valor

*“O filósofo que quer apagar suas paixões assemelha-se ao químico que gostaria de apagar seu fogo”  
Chamfort (Máxima 73).*

## *O reconhecimento da persistência passional e seu sentido*

A desconfiança da racionalidade e a valorização das paixões, principalmente as potentes, são dois traços que reconhecidamente

\* Tradução de Ivo da Silva Júnior

\*\* Professor da Universidade de Reims, França.

caracterizam o pensamento nietzschiano. Sabemos que Nietzsche remete a esfera da idéia e da representação às suas procedências passionais e, de modo mais geral, às afetivas, conforme certificam os seguintes fragmentos póstumos: “sob cada pensamento habita um afeto” (KGW, VIII 1, 1 [61]); “Os pensamentos são signos dum jogo e dum combate de afetos: sempre estão ligados às suas raízes ocultas” (VIII 2, 1 [75]).

É fácil mostrar que estes dois traços inscrevem-se de modo emblemático no trabalho crítico e refutador de um pensamento que se faz fundamentalmente pela inversão do platonismo.

Entretanto, o *corpus* nietzschiano fornece pelo menos duas indicações bem precisas que mostram que a leitura que acima apresentamos é precária, sendo necessário, no tocante às paixões, se haver não apenas com uma simples mudança de atitude. Colocando-se, de início, ao lado de uma corrente prestigiosa e majoritária da análise filosófica, mais próxima de Sócrates que de Cálicles, Nietzsche denuncia o risco de escravizar-se que a natureza mesma da paixão oferece aos antípodas da liberdade do espírito. Parte, para tanto, de uma série de textos que mantêm, perspectivamente, a condenação da potência passional. Uma passagem do *Crepúsculo dos ídolos* aponta para essa posição que pode parecer paradoxal, haja vista seguir uma das linhas diretrizes da tradição racionalista e metafísica: “Todas as paixões têm um tempo, durante o qual são meramente funestas, em que oprimem a sua vítima com todo o peso da estupidéz – e um tempo ulterior, bastante mais posterior, em que se casam com o espírito, se ‘espiritualizam’” (GD/CI, “A moral como contranatureza”, § 1).

Nietzsche, como vemos, não considera que devemos ceder imediatamente às paixões. Essa verdadeira “embriaguez do sentimento”, na expressão de *Para além de bem e mal* (§ 245), ele vê como uma espécie de fanatismo, de fraqueza. Entende, no entanto, ser legítimo criticar a desconfiança que a tradição nutre da potência

passional. Isto porque há um paradoxo na maneira pela qual a tradição a exprime – na forma de uma afetividade violenta, até mesmo incontrolada. Estranha traição prática de uma exigência posta no plano teórico. Ainda conforme passagem do *Crepúsculo dos ídolos*: “Outrora, em virtude da estupidez existente na paixão, fazia-se guerra à paixão; conspirava-se para a sua aniquilação – todos os velhos monstros da moral se mostravam unânimes relativamente ao ‘*il faut tuer les passions*’. A fórmula mais famosa a este respeito encontra-se no Novo Testamento, no ‘Sermão da montanha’, em que, diga-se também aqui, as coisas não se consideram absolutamente a *partir do alto*. Ali se diz, por exemplo, com aplicação proveitosa à sexualidade: ‘se o teu olho te escandaliza, arranca-o’; felizmente, nenhum cristão age em conformidade com esta prescrição. *Aniquilar* as paixões e desejos para simplesmente se precaver da sua estupidez e das conseqüências desagradáveis da sua estupidez revela-se-nos, hoje, apenas como uma forma aguda de estupidez. Já não admiramos os dentistas que *extraem* os dentes para que deixem de doer” (*idem*).

Essas críticas de Nietzsche à tradição metafísica deixam evidente a pouca consistência de nossa leitura inicial. Somos convidados assim a avançar. Estas tensões, esta dificuldade de situar a posição nietzschiana, à primeira vista tão hesitante, traduzem um esforço para construir uma nova via de aproximação do projeto filosófico. A reflexão de Nietzsche sobre as paixões indica o caminho a percorrer, qual seja, retirar a análise das paixões da problemática da verdade.

As conseqüências dessa mudança serão consideráveis. Não será mais possível pensar as paixões, por exemplo, como perturbação – temática de linhagem cartesiana – ou ainda como obstáculo à produção do verdadeiro. Essas são as condições que hoje faltam, segundo Nietzsche, para que o filósofo não seja desviado de sua tarefa.

Remetamo-nos, pois, à argumentação do primeiro parágrafo de *Para além de bem e mal*. Lá, Nietzsche procura questionar a identi-

ficção do pensar filosófico em geral à pesquisa da verdade. Ele deixa de se indagar sobre a natureza intrínseca da verdade para se dedicar à pesquisa da relação dos filósofos com ela:

*A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões esta vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões!* (JGB/BM § 1; grifo nosso).

Nietzsche prefere insistir na relação que se mantém com a verdade mais que na verdade ela mesma por considerar que esta relação é que é reveladora, pois mostraria que há alguma coisa suspeita no projeto filosófico – a relação dos filósofos com a verdade não passaria de uma relação de “veneração”, de respeito quase religioso. É de suma importância notarmos que essa noção de veneração escapa a qualquer determinação teórica objetiva que os filósofos alcem. Nietzsche mostra, assim, como uma determinação psicológica específica – uma paixão – antecede a atividade filosófica. Donde o caráter contraditório do empreendimento filosófico: como uma tal atitude para com a verdade pode ser desinteressada e objetiva? Certamente isto que ora observamos é apenas um indício, uma peça de um todo maior. Como ainda estamos num estado preliminar de elaboração do problema, devemos evitar a precipitação, origem de interpretações falsas, e proceder como o próprio Nietzsche, que se proíbe de expor de uma só vez as conclusões a que chega. Nossa análise indicará, todavia, que há algo grave, que no fundo desta veneração se oculta uma outra coisa, que esta veneração é apenas signo de uma paixão ainda mais potente – o temor. Poderemos aí questionar a noção de veneração e referi-la a uma instância mais fundamental que a comanda. Para começar, reconheçamos que há uma escolha, uma preferência de raiz na atitude dos filósofos, que se exprime em termos de paixão.

As análises do parágrafo 344 de *A Gaia Ciência* trazem elementos para esta pesquisa, ao mostrar que a verdade dos filósofos repousa numa crença, mais ainda, numa crença apaixonada – a convicção de que a verdade é divina: “uma crença milenar, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...”. De chofre, Nietzsche assinala uma atitude piedosa, de natureza quase religiosa (a terceira dissertação de *Para a genealogia da moral* dirá explicitamente que o filósofo só tem sido possível até aqui sob a figura do padre ascético). A qualificação “divina” é plena de sentido neste contexto. Esta escolha terminológica não quer indicar que a relação com a verdade é inteiramente determinada pelo respeito, isto é, que a verdade não pode ser questionada de maneira radical, só eventualmente posta em causa? Não quer dizer que o divino se caracteriza por seu estatuto sagrado? Podemos nos referir aqui a uma primeira tensão no seio do projeto filosófico: o condicionamento passional da condenação das paixões. Tudo se passa como se uma potência afetiva, de grande intensidade, se afastasse das paixões de intensidade menor (indício de uma situação de rivalidade interpretativa que só esclareceremos ulteriormente).

Resumamos nossas primeiras aquisições: a paixão está presente nas filosofias “teorizantes” e idealistas (onde Nietzsche encontra todas as variantes da reflexão metafísica), que, por sua vez, reivindicam a possibilidade de um pensamento objetivo, livre do passional.

Retomemos. Na parte central do parágrafo 1 de *Para além de bem e mal*, podemos constatar que Nietzsche aponta para um novo patamar desta relação dos filósofos com a verdade: esta perda autoridade deixa de ser intocável, tornando-se alvo de questionamentos. Isto nada mais é que o movimento do niilismo, que, ao abalar nossas venerações, evidencia a característica principal da posição dos filósofos de hoje: a persistência prática da paixão a despeito de sua condenação teórica. Nietzsche conclui com isso que o trabalho dos

filósofos quase sempre se caracterizou pela confusão entre essência e valor. Tais filósofos quiseram pensar a verdade como essência; viram, no entanto, a partir duma perspectiva histórica, que a verdade não pode ser determinada como estável, nem mesmo como objetiva. Ao tentar criticar a paixão, vista aqui como o outro da representação racional, eles, particularmente os racionalistas e os essencialistas, deram prova de precipitação: o objetivo deve ser o de avaliar, e não criticar, uma situação complexa.

Devemos ir além da tradição e prevenirmo-nos das ameaças subterrâneas das paixões e do afeto, isto é, devemos encontrar uma técnica que permita controlar mais eficientemente e até mesmo eliminar as formas extremas da paixão que conseguem escapar da condenação idealista? Ou, ao contrário, aceitar a universalidade passional? Como já sugerimos, o que Nietzsche critica na tradição quando aponta para o fosso entre o olhar teórico e a prática efetiva não é não tanto o fracasso dela na luta contra as paixões, mas a ingenuidade ou a cegueira que a caracteriza: ingenuidade, assim como fanatismo, dogmatismo apaixonado, ou ainda, recusa obstinada de admitir seu condicionamento afetivo, e, mesmo refletindo sobre o paradoxo de sua situação, incapacidade de reconhecer o enraizamento necessário de todo pensamento, cuja procedência é de natureza pulsional. Até na sua negação, a tradição filosófica deixa entrever claramente o primado da paixão no trabalho de seu pensamento – no caso, uma paixão desregrada e tirânica.

Dada a inegável persistência passional, convém, antes de mais nada, repensar o estatuto das paixões. Contudo, a posição nietzschiana dista das filosofias, notadamente, a filosofia de Hume, que relativizam os poderes da razão com o objetivo de reabilitar a afetividade. Hume defendia a tese de que a natureza humana é feita mais de paixão que de razão. Nietzsche, contudo, considera que não basta reconhecer o lugar que a efetividade ocupa, mas é preci-

so livrá-la de uma compreensão que, até mesmo em seus defensores, permanece idealista e, por extensão, inaceitável.

Face aos defensores clássicos da afetividade, sublinhemos dois pontos da perspectiva nietzschiana: a recusa de toda divisão tópica dos poderes do espírito humano e, mais fundamentalmente ainda, a condenação sumária da problemática das faculdades do espírito. Isto posto, não há assim como dissimular a enorme distância que separa todos os que se colocam como adversários da compreensão racionalista da filosofia. Principalmente quando se observa que para Nietzsche há, sob a reflexão filosófica, a irrupção da esfera do infraconsciente, dos processos condicionantes mais irrefletidos. Antes de Nietzsche intervir na cena filosófica, as instâncias afetivas opostas à racionalidade eram quase sempre pensadas como *paixões*, de sorte a manter intacta a canônica oposição entre a razão e a sensibilidade. Embora Nietzsche utilize por vezes os termos clássicos *paixões* (*Leidenschaften*) ou sentimentos (*Gefühle, Empfindungen*), ele prefere o termo afeto (*Affekt*) ou, mais ainda, a fórmula consagrada *pathos*. Essa evolução terminológica, extremamente significativa, se renova por completo no quadro da teoria dos sentimentos e das paixões, destacando o papel primeiro da afetividade – o genealógico. A impossibilidade de operar uma estrita divisão dos processos de pensamento em termos de sensível e inteligível nos é conhecida, conforme o póstumo que já citamos: “sob cada pensamento habita um afeto”. Aqui, como alhures do pensamento nietzschiano, toda forma de dualismo é rechaçada com vigor. Do que segue que as representações intelectuais, os juízos e os conceitos são relacionados às procedências pulsionais e afetivas.

Além disso, Hume exigirá que remontemos a um fundamento ou a um princípio único contínuo que oriente as aproximações anti-racionalistas da filosofia. Ora, no ver de Nietzsche, não basta “sensibilizar” o fundamento para dissipar as dificuldades e os precon-

ceitos ligados a esta compreensão do objetivo filosófico. De uma certa maneira, o empirismo e o racionalismo aqui se encontram. Essa crítica ao empirismo, que é superficial na sua tentativa de reforma, se esclarece por completo no exame da questão moral. Reconhecer a multiplicidade irreduzível do afetivo – os sentimentos e os afetos e não a paixão-fundamento (por exemplo, em termos morais, a benevolência ou a simpatia) – é de extrema importância para elucidar ao máximo a teoria das paixões. Essa teoria permite que pela primeira vez se coloque o problema do tipo de relação que as instâncias de que provém o pensamento estabelecem. Assim, procura deixar de lado o preconceito oriundo da problemática das faculdades do espírito, que privilegia sistematicamente o modo da conciliação ou o da subordinação bem regrada entre razão e paixão, ignorando, por princípio, o fato de que o pensamento é antes produto de uma rivalidade, de uma luta ou conflito entre instâncias concorrentes.

Face a esta situação complexa, em que há, de um lado, o aspecto paradoxal da posição metafísica e, de outro, a defesa da afetividade, que permanece prisioneira de preconceitos idealistas (quais sejam, problemática do fundamento, pesquisa da verdade, privilégio da unidade), faz-se urgente repensar o estatuto da paixão. É o que Nietzsche empreende em alguns textos em que opõe à compreensão ordinária da sensibilidade afetiva a noção de afeto, no termo de paixão (*Leidenschaft*). De maneira muito significativa, a recusa progressiva do questionamento filosófico clássico na primeira seção de *Para além de bem e mal* faz surgir uma a uma as principais determinações do afeto (a esse respeito é importante o parágrafo 19 da obra, que num golpe desconstrói a compreensão idealista da vontade). Algumas destas determinações são fáceis de perceber. Ao sublinhar a existência de um laço íntimo que une o afeto ao impulso, Nietzsche ressalta o caráter infraconsciente do afeto. E, do mesmo modo, radicaliza a potência do afeto, como, por



exemplo, indica um póstumo de 1887, em que os afetos são definidos como “as mais violentas potências naturais” (VIII 2, 10 [203]).

Mesmo as modificações visíveis que Nietzsche impôs à idéia da paixão não serão suficientes para dar conta da mudança que ele quer imprimir na compreensão da afetividade. Sem identificar a subversão da problemática filosófica em seu conjunto, não se terá os meios para explicar as suas determinações mais importantes: a dimensão hierárquica do afeto – mais precisamente, a sua dimensão hierarquizada (que ocupa um lugar determinado no seio de uma estrutura complexa) e a sua dimensão hierarquizante (origem de distinção e divisão em seu desdobramento interpretativo); e a positividade do afeto – seu caráter ativo, engendrador e, digamos, interpretativo.

#### *O estatuto afetivo do valor e a reversibilidade afetividade/avaliação.*

Nietzsche entende que a persistência irreduzível da paixão na atividade do pensamento indica que os valores regem o pensar. Assim, o empreendimento filosófico deve ter por tarefa fundamental não mais pesquisar a verdade, mas pensar a lógica mesma dos valores<sup>1</sup>. O nosso propósito nestas linhas que se seguem não será o de refazer o percurso da análise nietzschiana dos valores, mas o de sublinhar o estreito vínculo entre a reinterpretação do estatuto das paixões e o reconhecimento de seu papel no processo axiológico.

Não se trata simplesmente, para o filósofo, de substituir as essências pelos valores, mas sim, ao reconhecer que existe uma ligação indissolúvel entre pensamento e valor, de subverter radicalmente a lógica que os mantiveram separados. Nesta pesquisa, ficará claro o lugar que as paixões ocupam no desenvolvimento desta lógica, permitindo-nos compreender como Nietzsche, ao afastar-se das correntes filosóficas anteriores, repensa o estatuto das paixões.

De início, lembremos de um ponto sobre o qual Nietzsche insiste. A idéia de que não há e não poderia haver valores objetivos: o valor é avaliação. Sabemos, aliás, que este é um dos motivos principais do ensinamento de Zarathustra:

*Avaliar é criar: ouvi isto, ó criadores! O próprio avaliar é, para todas as coisas avaliadas, tesouro e jóia.*

*Somente pelo avaliar (Schätzen) há valor (Werth): e sem o avaliar a noz da existência seria oca. Ouvi isto, ó criadores (Za/ ZA, “Dos mil e um alvos”; grifo nosso).*

No entanto, o uso da palavra valor poderia enganar se indicasse a existência de instâncias estáveis. No entanto, no universo nietzschiano existe apenas a processualidade: a realidade do valor é a avaliação, o processo de apreciação interpretativa própria de um vivente. Nesta perspectiva, o que se nomeia valor implica rigorosamente uma variação de ponto de vista, a passagem do ponto de vista do filósofo que analisa àquela do vivente que constantemente dá forma a seu universo a partir de preferências fundamentais. Nesse sentido, podemos dizer que, na filosofia nietzschiana, o valor se opõe à representação. Ele se remete à crença ou, mais exatamente, a um certo tipo de juízo ou crença: divinizada, aureolada, espiritualizada, sacralizada, e, além disso, interiorizada – transcorrida na vida do corpo, tornada, segundo a fórmula que Nietzsche usa, *corpo e sangue*, em favor de hábito e prática antigos<sup>2</sup>. A noção de valor serve assim para pensar em oposição à representação. Nisto que implica uma adesão ou uma crença, mesmo uma crença divinizada (investida numa autoridade absoluta, tornada inatacável, inquestionável), o valor é mais que uma simples representação. Ele é uma crença que exerce uma função reguladora sobre a vida humana, isto é, uma crença capaz de coação, mesmo de uma coação tirânica. Orienta ainda de modo imperativo a relação com a prática dos membros de uma comunidade.

Assim, quando a noção de valor entra em cena, é uma lógica de interpretação que se revela: “Nossos valores são *interpretações projetadas* nas coisas” (VIII 1, 2 [77]). Ora, devemos compreender que esta projeção de interpretação se efetua por meio da afetividade.

Esse trabalho de avaliação, isto é, de valorização e de desvalorização, é antes de tudo de natureza infraconsciente. Foi isto que enganou os filósofos, como engana constantemente os não-filósofos, e nós próprios, que tendemos a viver como espetáculo o que é uma instauração, uma criação. Consideremos com atenção o parágrafo 301 de *A Gaia ciência*, que trata deste ponto.

*Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente fazem algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos (nossos atores, como se disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. O que quer que tenha valor no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores! O mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que o criamos! – Mas justamente este saber nos falta, e se num instante o colhemos, no instante seguinte voltamos a esquecê-lo: desconhecemos nossa melhor capacidade e nos subestimamos um pouco, nós, os contemplativos”* (FW/GC § 301)

“O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje (...)” – “O mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que o criamos!”. Este texto mostra que os valores não são naturalizados (quando Nietzsche fala dos “valores naturalizados”, ele diz isto num outro sentido), assim como não há neutralidade da posição dos valores. Noutras palavras, e este é o ponto, não há valoração sem acompanhamento afetivo, ou melhor ainda, sem investimento afetivo. Com

efeito, a afetividade é donde a interpretação provém. Muito frequentemente sugerido nos textos de Nietzsche, este ponto encontra-se de forma notável em alguns deles. Remetamo-nos então à primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*. Ao examinar, a partir de dois tipos recorrentes de moral, os dois modos de produção do valor “bom”, Nietzsche constata que a diferença essencial desses modos está na procedência da natureza da afetividade: autoglorificação, auto-satisfação odiosa, arrogante, num caso; condenação odiosa da diferença, noutro. Para o homem do ressentimento, o “bom” é sempre o complemento secundário do “mau”, deste “mau que vem do caldeirão do ódio insatisfeito” (GM/GM I § 11). Num caso, a diferença na maneira de interpretar a realidade participa fundamentalmente de uma modalidade de sentimento que se coloca em direção ao idêntico (para si e para os pares); noutro caso, reporta-se negativamente à alteridade (a moral do ódio e da vingança). Encontramos aqui um dos textos que com maior clareza ressalta a dimensão motriz da afetividade no trabalho de interpretar. O “mau” do segundo tipo de moral não preexiste ao ódio e à vontade de vingança. A fim de ressaltar o fato de que toda realidade é produto de uma interpretação, isto é, de uma avaliação, Nietzsche lembra que o “mau” não é outro que o “bom” da primeira moral. Esta extraordinária diferença de apreciação deste único referente é imputável apenas à variação da relação afetiva: o mesmo “bom”, “apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento” (idem).

Restabelecer uma interpretação às suas procedências afetivas inconscientes, mas condicionantes, é uma das dimensões (não a única) do trabalho de decifração genealógica, cujo *corpus* nietzschiano oferece inúmeros exemplos<sup>3</sup>. Assim toda interpretação surge como o desdobramento de uma forma específica (eventualmente complexa, múltipla) de afetividade.

Tragamos um outro texto. Trata-se, ainda uma vez, de um de *A Gaia ciência*, que insiste com todas as letras na potência axiológicamente criativa da paixão: “Todas as espécies de paixões têm de ser examinadas individualmente, perseguidas através de tempos, povos, grandes e pequenos indivíduos; toda a sua razão, *todas as suas valorações e clarificações das coisas* devem ser trazidas à luz! Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história: se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade?” (FW/GC § 7, passagem central grifada por nós).

Ao qualificar afetivamente, criamos, isto é, avaliamos. Parecemos muito revelador que Nietzsche substitua, com o intuito de insistir no fato de que a afetividade constitui o processo de avaliação, o termo valor pela perífrase “sentimento de valor”. *Para além de bem e mal* fornece vários exemplos desse procedimento. Consideremos, em especial, o parágrafo 4, que evoca os “sentimentos de valores habituais”, ou ainda, nesta mesma direção, o parágrafo 186; já o 211 fala de “sentimento de valores humanos”. A noção de valor vem assim absorver, de alguma maneira, a idéia de paixão, consagrando-a. E é esta afetividade que transforma as valorações fundamentais do vivente em verdadeiras *crenças*, donde resulta, para a pesquisa filosófica, o ultrapassamento do primado da representação. Nietzsche reenvia assim a uma tipologia passional a axiológica que busca constituir. É legítimo nessas condições caracterizar diretamente os diferentes tipos de homem por suas paixões fundamentais, a partir de uma descrição de seus principais valores. Nietzsche evoca, assim, nos grande hinos, os grandes eróticos (Platão, por exemplo, constitui uma figura emblemática desses grandes eróticos do ideal), os grandes desprezadores, mais também os grandes orgulhosos, ou ainda, os grandes transfiguradores, os grandes aprovadores (os artistas, *stricto sensu*).

Compreendemos as razões que levam Nietzsche a insistir num perspectivismo afetivo: mudar a iluminação das coisas, isto é, fazer variar o ângulo afetivo segundo o qual nos apreendemos, voltar a suscitar coisas novas, a modificar o peso e a medida das coisas. A análise do parágrafo 152 de *A Gaia ciência* enfoca este ponto, ao comparar a humanidade antiga e a moderna: “A iluminação e o colorido de todas as coisas mudaram! Já não compreendemos totalmente como os antigos experimentavam o que eram mais freqüente e imediato – o dia e a vigília (...) A ‘verdade’ era experimentada de outra forma, já que o louco podia ser considerado o seu porta-voz – algo que hoje faz rir ou faz tremer *a nós*. Cada injustiça tinha outro efeito sobre o sentimento: pois se temia uma represália divina, não um castigo e uma desonra civis. O que era a alegria num tempo em que se cria nos diabos e tentadores? O que era a paixão, se tida como o pecado da espécie mais perigosa, sacrilégio contra o amor eterno, desconfiança de tudo o que era bom, puro, elevado e misericordioso? – Devemos novas cores às coisas, não deixamos de pintá-las continuamente”.

Há na vida do pensamento um vaivém permanente que poderia ser designado de reversibilidade entre paixões e avaliações, ou ainda, um jogo no qual uns e outros estão sempre interagindo. O afeto produz avaliação, que, por sua vez, fixa ou modifica o sentimento das coisas. Se há o primado da afetividade, é enquanto ela é avaliadora; se há o primado do valor, é enquanto ele é trabalhado pela afetividade. Não é à toa que Nietzsche, tão empenhado em modificar nossas maneiras de pensar, se recusa aqui a construir um processo linear e unívoco que identifique um pólo-causa e um pólo-efeito para ressaltar a estranha interpenetração do axiológico e do afetivo.

Nietzsche recusa interpretar a atividade axiológica dos afetos com um esquema causal. Em contrapartida, ao atentar para os diversos processos que mobiliza no seu trabalho de interpretação da

realidade, percebe o papel que a linguagem desempenha. O primado da afetividade revela-se assim surpreendentemente no uso lingüístico. Para Nietzsche, a linguagem auxilia a fixação das qualidades afetivas e a modificação de situações axiológicas. Ao ressaltar a potência da afetividade que as palavras veiculam, por exemplo, a intenção discreta de caluniar, ou ainda, de opor, de glorificar e divinizar, *Para além de bem e mal* ou *Para a genealogia da moral* oferecem exemplos reveladores de “resignificação”. O parágrafo 259 de *Para além de bem e mal* se debruça sobre um caso exemplar desse processo: “a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora?”. Neste caso, uma formulação não moralizante, não calamitosa, afirmaria que a vida é vontade de potência. No entanto, se a modalidade afetiva muda, uma tal expressão ganharia outro sentido, permitindo que viesse a colocar em questão o estatuto do texto nietzschiano e interrogar a maneira pela qual a relação com esfera geral da afetividade evolui nesta nova utilização da linguagem<sup>4</sup>.

Como vemos, Nietzsche insiste no fato de que variar a denominação faz com que se altere a qualidade do sentimento associado a certas situações de potência, portanto, com que se redefina os valores. Convém, então, pensarmos a afetividade como atividade, processualidade espontânea, e não como passividade, reação ou condicionamento. A afetividade julga espontaneamente, e não simplesmente reage; a sua natureza essencial é interpretativa, isto é, seu trabalho é uma atividade que dá forma ao mundo a partir de preferências fundamentais. Aliás, para Nietzsche, o mundo só existe como resultado desta hierarquização afetiva. Reconhecendo que o afeto julga, é preciso novamente nos acautelarmos frente a esta idéia, presente em numerosos textos de Nietzsche que se propõem

a caracterizar a atividade afetiva e pulsional. Com efeito, o conceito de julgamento ultrapassa a esfera da reflexão teórica. Os sentimentos e paixões são mais profundos e determinantes que os juízos *conscientes*, refletidos. A prova disso é que não há nenhuma influência prática sobre o universo afetivo quando de uma recusa teórica. O parágrafo 99 de *Aurora* ressalta este ponto determinante: “Nós continuamos sempre a tirar as conseqüências de juízos que temos por falsos, de doutrinas que não mais acreditamos, – pela mediação de nossos sentimentos” (M/A § 99). Há, pois, um belo e bom trabalho de discriminação e organização rigorosa, que encontra sua origem na potência reguladora do afeto.

Esse trabalho de interpretar Nietzsche resume na noção de “gosto”. Um dos aforismos decisivos para esta questão é o parágrafo 39 de *A Gaia ciência*. As forças passionais são determinantes na apreciação da realidade, pois são elas que criam e impõem as interpretações fundamentais, regrando todas as outras que se encontram sob a forma de valores: “A mudança do gosto geral é mais importante que a das opiniões. Estas, como as provas, refutações e toda a mascarada intelectual, são apenas sintomas do gosto que mudou, e certamente não aquilo pelo qual freqüentemente são tomadas, as causas da mudança” (FW/GC § 39).

### *A afetividade como diferenciação do sentimento de potência*

Se os valores, isto é, o resultado do processo de avaliação, encontram sua procedência nos afetos, onde os afetos encontram a sua? Nietzsche responderá que é num estado diferenciado de potência que constitui o sistema pulsional hierarquizado próprio a um vivente. Ponto que o filósofo analisa cuidadosamente, por exemplo, no início do parágrafo 36 de *Para além de bem e mal*: não podemos subir ou descer a nenhum outro mundo, exceto ao nosso mundo de



impulsos, sentimentos e afetos. Com as noções de afeto e impulso, o conceito clássico de paixão pode ser ultrapassado. Não é à toa que, em muitos textos, a paixão é reduzida aos impulsos. Limitemos aqui a indicar alguns exemplos: a piedade se vê, por exemplo, remetida a um impulso e à embriaguez da apropriação (FW/GC § 13); o amor é o produto de um instinto de propriedade e traduz fundamentalmente uma forma de captação egoísta (FW/GC § 14); a magnanimidade é também relacionada a uma vontade de vingança e uma forma sutil de egoísmo (FW/GC § 49). Todos esses exemplos – poderíamos citar outros – indicam a ausência de autonomia da esfera das paixões, razão pela qual os textos que apresentam análises mais precisas substituem a noção paixão, ligada a uma compreensão tradicionalmente idealista do universo afetivo, pela noção de afeto.

Por conseguinte, a noção de afeto se revela muito próxima das de instinto e impulso. Distingue-se delas, no entanto, por ressaltar a dimensão intrinsecamente passional desses processos infraconscientes, além de insistir na dimensão inconsciente da afetividade. O termo afeto traduz assim modos de atração e repulsão que orientam as preferências fundamentais próprias às condições de vida de um determinado tipo de sistema pulsional. Em última análise, a pesquisa nietzschiana também apresenta os afetos como expressões particulares da vontade de potência e de seu trabalho diversificado de interpretar. A esse respeito, vejamos o póstumo de 1888: “Que a vontade de potência é uma forma primitiva do afeto; todos os afetos são apenas desenvolvimentos dela” (VIII 3, 14 [121]). Aliás, é a estreita ligação entre a vontade de potência e os afetos que explica a atenção que Nietzsche dá à análise do niilismo, como é o caso dos últimos parágrafos de *Para a genealogia da moral*: a potência persistente de muitos é o que indica que até na negação da vida é ainda uma vontade de potência que se exprime e encontra meios para afastar sua própria intensificação.

Por oposição à noção clássica de paixão, o afeto é um conceito que permite sintetizar dois processos que, sem razão para tanto, consideramos comumente como distintos: ele é tanto sensibilidade, isto é, capacidade de ser afetado, como capacidade de afetar ou “agir sobre”. No caso de descrevermos a realidade em termos de forças, não haverá força que não possua uma dimensão passional, isto é, nenhuma é neutra ou indiferente a outras forças. Empenhando-se em corrigir a visão mecanicista da força, Nietzsche enfatiza o fato de que não é possível reduzir a realidade às das disparidades da força, descritas segundo a linguagem da quantidade, embora seja necessário ter a capacidade de perceber essas disparidades. Não sendo a vontade de potência um ser, Nietzsche ressalta que é insuficiente caracterizá-la como um vir-a-ser ou um processo, pois tal descrição nada diz das determinações fundamentais da especificidade desse processo, isto é, do afeto. Para não reduzir a vontade de potência a uma força indiferente, a um comando cego e insensível, Nietzsche arrisca então o termo “*pathos*” para defini-la como capacidade de ser afetada. Um póstumo de 1888 traz sobre esta questão contribuições decisivas: “[...] não resta então ‘coisas’, mas *quanta* dinâmicos numa relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos, cuja essência reside na sua relação com todos os outros *quanta*, na sua ‘ação’ sobre aqueles – a vontade de potência, não um ser, não um vir-a-ser, mas um *pathos*: esse é o fato mais elementar, donde só resultará um vir-a-ser, um “agir sobre” (VIII 3, 14 [79]). Um outro póstumo, um pouco anterior, restabelece explicitamente o processo interpretativo por inteiro do afeto: “Não é preciso perguntar ‘quem interpreta?’, pelo contrário, o intérprete mesmo, enquanto forma de vontade de potência, tem existência (não, entretanto, como ser, mas como processo, como vir-a-ser) como afeto” (VIII, 1 2 [151]). Existe assim uma relação estreita, quase idêntica, entre interpretação, afetividade e apreciação das relações de potência. Se a afetividade é criadora, se ela é processo interpre-

tativo elementar, é porque traduz a dimensão relacional da vontade de potência. Portanto, a afetividade é o próprio modo de comunicação dos impulsos, isto é, a própria língua da vontade de potência.

Encontramos no parágrafo 19 de *Para além de bem e mal* uma idéia de suma importância que Nietzsche desenvolveu quando de sua crítica à vontade: as trocas, a comunicação entre os impulsos. Ora, não há comunicação neutra no universo da interpretação. Para ser mais preciso, não existe nenhuma comunicação que não traduza simultaneamente uma situação hierárquica, uma diferenciação de ordem a partir de uma apreciação interpretativa das relações de potência (de domínio relativo). Conforme a imagem que usa este parágrafo 19, os impulsos não são substratos neutros, mas afetos, isto é, pequenas “almas”. Esse parece ser o sentido exato da idéia de afeto: a atividade passional restabelece, a partir das relações de potência, uma apreciação em termos de domínio ou de controle – de domínio projetado, encarado como possível ou mesmo provável.

Devemos reconhecer o caráter necessário das paixões para nos distanciarmos da tradição filosófica que as critica. Mas a ambição de Nietzsche não é apenas o reconhecimento teórico da universalidade da atividade afetiva, nem mesmo a demonstração de que o afeto caracteriza intrinsecamente a vontade de potência. Seu alvo será prático. Com certeza, não se trata de depor as armas para se inclinar diante da autoridade persistente do passional, no que resultaria, por vias outras, na escravidão a que sucumbe o idealista que pretende reduzir ou até mesmo eliminar as paixões. Ao contrário, para reformar o projeto filosófico, a condição prévia consistirá, para o filósofo, em interpretar suas próprias paixões. Interpretá-las significa aqui identificar e controlar as paixões à imagem de um cavaleiro que doma uma montada revolta, ou ainda, “põe a seu serviço esses monstros esplêndidos”. “Em suma, dominar as paixões, mas não as enfraquecer, nem as extirpar!”

*Maior será a soberania do querer, mais ela saberá conceder liberdade às paixões.*

*A grandeza do “grande homem” reside na margem de liberdade de suas cobiças e na potência ainda maior com a qual põe a seu serviço esses monstros esplêndidos” (VIII 2, 9 [139]).*

Colocar as paixões a seu serviço ou bem espiritualizá-las: um trabalho de interpretação consiste em casar esses dois aspectos, segundo a fórmula de *Crepúsculo dos ídolos*. Novamente, assistimos aqui ao recurrar da análise: as interpretações provêm dos afetos, e estes, por sua vez, devem ser interpretados. Mas como? Por meio de outros afetos, isto é, por intermédio do sistema pulsional que caracteriza o indivíduo interpretante. A idéia de um afrontamento entre instâncias exteriores e heterogêneas deve ser abandonada. Interpretar, para Nietzsche, só pode ser controlar um afeto ou um impulso por intermédio de afetos ou impulsos (e não pela autoridade de um pretendido sujeito sintético ou de uma razão pretensamente soberana), donde resulta um reequilíbrio das relações de potência. Como afirma o parágrafo 117 de *Para além de bem e mal*, “a vontade de superar um afeto é, em última instância, tão-somente a vontade de um outro ou vários outros afetos”. Tal passagem caminha no sentido de uma outra de *Aurora* que asseverava: “em todo esse processo [a vontade de subjugar um instinto], nosso intelecto é, antes de mais nada, o instrumento cego de um *outro instinto*, que rivaliza com a violência que nos atormenta. [...] Enquanto ‘nós’ cremos que lastimamos a violência de um instinto, é um instinto que se queixa de um outro (M/A § 109).

Esses últimos prolongamentos da investigação confirmam claramente que a erradicação das paixões – se ela fosse possível – levaria à anulação das condições mesmas do exercício de pensar e, mais ainda, da prática filosófica que se quer como o exercício soberano. Nietzsche já mostrou que a afetividade não é uma atividade

separada, mas, enquanto processo de interpretação, é um aspecto intrínseco da realidade. Opera, portanto, duas mudanças fundamentais: as paixões deixam de ser instâncias autônomas, átomos da sensibilidade; e têm seu estatuto específico não mais conferido a uma tópica idealista que opõe de maneira estanque racionalidade e sensibilidade. Mas se assim é, é porque, mais fundamentalmente, toda a lógica do empreendimento filosófico encontra-se invertida. À afetividade é reconhecida uma dimensão interpretante e axiológica; a axiologia se revela da afetividade interpretante. A fixação dos valores é uma maneira diferenciada e, como tal, hierarquizante, de sentir as relações nas diferentes situações de potência, nos diferentes *quantas* de potência organizados. Por não haver dissociação da potência e seu efetivar, a afetividade pode ser dita na língua da vontade de potência: ela é o efetivar-se da potência, isto é, da interpretação.

Quanto à tarefa fundamental do filósofo, durante muito tempo definda pelo ideal, contraditório, da guerra de morte contra as paixões – o estranho ideal do químico que esperava trabalhar melhor apagando seu fogo – o filósofo do platonismo invertido a redefine a partir de uma imagem epicurista: “jardinar suas paixões” (M/A § 560).

**Abstract:** It is the purpose of this study to analyse Nietzsche’s reappraisal of the idea of passion, as opposing the traditional view that dismissing sensibility is the main requirement of sound philosophical thinking. Affectivity should on the contrary be recognized as a major and necessary aspect of values, and therefore the way it contributes to all interpretation processes has to be understood.

**Key-words:** Passion – Affect – Drive – Interpretation – Value

## notas

- <sup>1</sup> Ver, por exemplo, KGW VIII 1, 7 [49]: “A questão dos valores é mais fundamental que a questão da certeza. Esta apenas deve ser levada em conta quando a questão do valor já tiver sido respondida”.
- <sup>2</sup> Convém lembrar deste ponto capital – que não desenvolvemos aqui, visto que nosso objetivo não é tratar exaustivamente da teoria nietzschiana dos valores – que os valores estão articulados às próprias necessidades da conservação e da intensificação da vida para um organismo dado. Sobre esta questão, ver, por exemplo, *Para além de bem e mal* § 3, que define avaliação nestes termos: “valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”, ou KGW, VII2, 11[73].
- <sup>3</sup> Da mesma maneira, podemos analisar o caso exemplar da interpretação da filosofia como pesquisa do verdadeiro. A pesquisa genealógica revela a presença de um sentimento de medo, como ressalta principalmente *Para além de bem e mal*, presente na base da sobrevalorização idealista da verdade.
- <sup>4</sup> Há, no *corpus* nietzschiano, outros excelentes exemplos: o § 195 de *Para além de bem e mal* (que citaremos) e, notadamente, como retomada, o § 7 ou o § 14 da primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*. “Os judeus – um povo ‘nascido para a escravidão’, como diz Tácito, e com ele todo o mundo antigo, ‘o povo eleito entre as nações’, como eles mesmos dizem e crêem – 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 pri-

meira vez deram cunho vergonhoso à palavra ‘mundo’. Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ e ‘amigo’) reside a importância do povo judeu: com ele começa a *rebelião escrava na moral*’.

## **referências bibliográficas**

1. NIETZSCHE, F. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). Editores: G. Colli e M. Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978.
2. \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Col. Os Pensadores).
3. \_\_\_\_\_. *A Gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
4. \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
5. \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

