

O trágico, a moral, o fundamento

Miguel Antonio do Nascimento*

Resumo: Trata-se de uma abordagem sobre a reflexão de Nietzsche. Três marcos conceituais são destacados. A moral, identificada como obstáculo contra a afirmação incondicional da vida; a noção de fundamento, tomada como a necessidade de verdade no sentido teleológico; e o trágico, tomado como conceito da afirmação incondicional e expresso enquanto eterno retorno do mesmo.

Palavras-chave: Nietzsche – trágico – moral – fundamento

Quando se lê Nietzsche, a pergunta: “que é a filosofia?” se torna o fato mais interessante. Mas, isso não indica que Nietzsche esteja falando já em defesa da filosofia. Antes, o que se sobressai, com o pensamento de Nietzsche, é o impasse de se ter então que dizer, sempre mais uma vez: o que é a filosofia? Trata-se do próprio significado da filosofia, que volta a ser posto em questão.

Se se aborda Nietzsche em nome e em defesa da filosofia, esta aparece já como necessária. Aparece, por exemplo, como necessidade de ética ou moral; como necessidade do científico; necessidade de um pensar essencial. Mas não parece que Nietzsche defenda a filosofia como tal; ao contrário, trata da filosofia pondo-a sempre em questão. Em suas palavras: “*Quem*, realmente, nos coloca questões? *O que*, em nós, aspira realmente à ‘verdade’? Por que queremos a ‘verdade’ e não a ‘inverdade’, a ‘incerteza’, a ‘inciência’? (*JGB/BM* § 1). Por isso, a presente abordagem sobre Nietzsche segue também esta outra direção.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba.

No início de sua atividade de pensar, Nietzsche, então ainda filólogo, trata da questão do trágico. Logo em seguida, o trágico não figura mais, propriamente, como a questão da atividade de pensar, ao menos como o faz em *O nascimento da tragédia*. E, além disso, em relação ao conteúdo daquela obra, onde o problema do trágico é abordado, Nietzsche trata de fazer, mais tarde, uma crítica a si próprio. Mas, é também igualmente verdade que, em *Ecce homo*, ele trata de demonstrar que, com isso, não pretendia mudar em nada o propósito inicial de seu pensamento. Naquele início de carreira, apenas na aparência podem alguns fatos indicar o contrário disso. No fundo, expressam aquilo que já estava determinado como pensamento. Somente assim é que chega a se referir a um rompimento consigo mesmo. Mas nisto, a importância de conteúdo subjaz no subentendido, no não explicitado. Pois a ruptura vem a significar depois revigoramento do signo do trágico e crítica ao caráter moral da filosofia. Pode-se notar esta espécie de ambivalência em afirmações como a que segue: “O que em mim se decidiu não era uma ruptura com Wagner – eu percebi um total extravio de meu instinto, do qual um desacerto particular, fosse ele Wagner ou a cátedra de Basileia, era apenas um sinal” (*EH/EH*, Humano, demasiado humano, § 3).

O que Nietzsche apresenta como autocrítica não parece significar correção de alguma coisa em seu pensamento. É autocrítica apenas ao modo como conduz seu pensar que é sempre o mesmo, seja quando ainda sob a influência de Kant e Schopenhauer, de Wagner, do idealismo ou depois, sob uma motivação estritamente pessoal, cognominada por ele, às vezes, de pensar a marteladas, como é a marca de seu segundo momento. Nietzsche fala de um “extravio”, é verdade, mas em referência a um pensamento então descoberto e ainda não levado às últimas consequências. Diz, por exemplo: “... a *alimentação* de meu espírito havia cessado literalmente (...) nada de útil havia mais aprendido...” e “havia esquecido absurdamente muito”, por permanecer “sobre uma tralha de erudição empoeirada” (*EH/EH*, Humano, demasiado humano, § 3).

Em 1886, Nietzsche dá a entender, no entanto, que sua reflexão se mantém, desde o começo, sob a exigência do trágico, exigência típica da própria atividade de viver. Ele diz: “... há uma vontade de trágico e

de pessimismo que é o signo tanto do rigor quanto da força do intelecto (do gosto, do sentimento, da consciência). Com essa vontade no peito, não se teme o temível e problemático que é próprio de toda existência; até mesmo se procura por ele. (...) Essa foi minha perspectiva pessimista desde o começo, uma nova perspectiva (...) Até este instante estou firme nela...” (VM/OS Prefácio § 7). Uma passagem de *Além de bem e mal* (cf. JGB/BM § 2) pode servir como referência para se mostrar o caráter filosófico desta inquietação sobre o trágico. Nietzsche *impõe* ao debate filosófico a exigência de exame da procedência genealógica do “verdadeiro”, do “simples”, do “desinteresse”, etc. O aspecto de *imprescindível* disto deriva do fato de a reflexão filosófica ainda continuar sendo conservação de valor criado, de valor efetivado. Situação que abrange, desde as mais antigas formas e apelos, até a simples idéia de “bom gosto” com que a “razão” se traveste para se impor e dominar. Fazer o pensar recair sobre o *criar* valor, nisto deveria consistir a discussão filosófica. Significa dizer que, embora seja supremo e imprescindível o valor da “verdade” e do “desinteresse”, isto não substitui a *ação* (poder) de criá-los.

A partir deste entendimento, “vontade de engano”, “aparência”, “egoísmo” e “cobiça”, tudo isto *vale* mais e é “mais fundamental à vida”. Resulta que seria preciso tomar por objeto da discussão a possibilidade de que o valor daquelas “primeiras coisas” venha a ser encontrado nas segundas, mesmo sendo isto o que há de mais difícil. Na verdade, elas são “talvez até essencialmente iguais a essas coisas ruins e aparentemente opostas”. Enfim, diz Nietzsche: “Talvez! – Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos ‘talvezes’? Para isto será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – precisam ser filósofos do perigoso ‘talvez’ a todo custo.”

No interior de declarações como esta, o trágico figura como o conteúdo da relação entre vida e pensamento. Torna esta o elemento de avaliação primordial. O sentido de trágico passa a ser uma espécie de *transcendência* em que todo valor criado precisa ser pensado como sendo *afirmação* e vigor de sua origem, a própria aparência – instintos,

afetos, sentimentos. Sem tal entendimento, os conceitos e a cronologia das obras de Nietzsche tomam uma posição secundária na compreensão e explicitação de sua filosofia. Se Nietzsche se refere a um “extravio”, isso nem altera o seu pensamento em relação às obras anteriores, nem evita que continue alterando seu estilo. Deve-se observar, por exemplo, que, sobre o livro *O nascimento da tragédia*, ao mesmo tempo em que diz: “... marcou e mesmo fascinou, pelo que nele era erro...” (*EH/EH*, O nascimento da tragédia, § 1), diz também: “só tiveram ouvidos para uma nova fórmula da arte, do propósito, da *tarefa de Wagner* – por isso não atentaram para o que no fundo o escrito encerrava de valioso” (*EH/EH*, O nascimento da tragédia, § 1).

É oportuno que se indague sobre o que aí está sendo considerado por ele como “valioso”. Nietzsche está a se referir à “compreensão do fenômeno do dionisiaco”. E isso abrange desde o modo como os gregos encararam o pessimismo, expresso na tragédia, até o que se exprime depois sob os conceitos de eterno retorno, vontade de potência, além-do-homem, etc. Cada um fala apenas da vida sob seu próprio signo de força.

A partir de Nietzsche percebe-se que o nível mais alto que a filosofia alcança é o de questionar-se sobre o que ela *pode* ser. Este *poder* significa poder obter a verdade, experimentando-se até que ponto ela obedece à vontade de verdade. É por isso que se pode afirmar: “desde que Nietzsche tomou consciência de sua condição fatal na filosofia..., pergunta ele sempre de novo o que é a filosofia? Em que consiste sua essência? Qual é, propriamente, sua tarefa?” (Djuric 3, p. 43). Procuo destacar, com isso, o modo como Nietzsche se relaciona com a filosofia. Esta, enquanto tal, não existe senão como a atividade mesma de pensar. Dizendo de outro modo: a atividade de pensar não pode ser algo que exista fora da *ação* e intimidade dos instintos. Justo por isso, não pode cessar de ser a *força* e *o* que determina esses próprios instintos. Nas palavras de Nietzsche, “pensar é apenas a relação desses impulsos entre si...” (*JGB/BM* § 36). Entretanto, uma coisa – instintos – não se iguala à outra – pensar – pura e simplesmente. Tem-se, então, um problema. Como a questão desta diferença tem sido discutida pela filosofia?

A separação criada pela filosofia entre o domínio do sensível e o domínio do supra-sensível consiste numa formulação desta questão. A relação entre as duas instâncias toma por base a verdade e a necessidade desta última é que a define, propriamente. A verdade é, então, cumplicidade fundamental entre estas duas instâncias. Mas quando se indaga por que *pode* a verdade ser verdade, isto é, de *onde* ela surge para, então, justificar o fim, percebe-se que o aspecto complexo disto vai incidir lá na instância de *poder* dos “impulsos”, criadores da relação entre o sensível e o supra-sensível. O significado de questão em filosofia passa a residir, a rigor, *naquela* instância de poder. Do contrário, a verdade pode parecer significativa em relação ao seu papel de “fundamento verdadeiro” dos “impulsos”, mas permanece fora destes. Quer dizer: a importância da verdade resulta secundária, pois consiste no valor de verdadeiro já criado e efetivo. O sentido de importância, essência, necessidade, fim, razão, que a verdade adquire, pertence à categoria de valor. É o valor de retitude, conservado como o modo de ver determinado fim. Como não é possível que a força dos “impulsos” se reduza a qualquer uma destas qualidades ou valores, a verdade tem posição secundária enquanto questão filosófica. No momento em que se quer que a verdade tome a posição de fundamento primeiro e sentido de finalidade para todas as coisas, trata-se, então, de um problema moral. A filosofia torna-se radical e incondicionalmente a própria moral.

Para Nietzsche, toda e qualquer exigência de verdade tem se efetivado como princípio teleológico, ou seja, enquanto condicionado à exigência de fim. Enquanto pensamento, isto se apresenta como determinada interpretação do mundo em que este aparece como tendo um sentido, uma finalidade. Esta concepção da realidade dependerá sempre da existência de um supra-sensível e um sensível-aparência, gerando a relação racionalizada de causa e efeito, de verdadeiro e falso, de bem e mal, etc. Nietzsche, no entanto, não crê que o mundo tenha uma finalidade. Por isso, esta pretensão de um sentido verdadeiro do mundo se torna duplamente falsa. Por um lado, impede que o homem assuma o desígnio trágico que é a existência sem um sentido verdadeiro. Por outro lado, torna vã e ilusória a busca de um fim verdadeiro através do

conhecimento racional, justificado pela relação entre o sensível e o supra-sensível. É preciso remarcar nisto que o teleológico se efetiva como predominância de valor entre valores. Significa dizer que a consistência de fim é valor conservado como algo efetivo. O atribuir desta atitude à moral advém do fato do significado de fim se encontrar condicionado à conservação de seu valor pela ação prática.

O pensamento, neste caso, se caracteriza como verdade (“necessidade”) para leis (“imprescindíveis”) do agir retamente. Caracteriza-se pois como base metafísica do fim a que se destina a vida prática. Tem de se caracterizar sob o aspecto de princípio em si, Deus, sujeito, consciência etc. A consistência do fundamento, no entanto, reside, como se vê, no valor que e como a vida prática – os costumes – assegura, conserva. Fim é sempre realização, efetiva finalidade. Por mais que se busque tornar radical a verdade para se alcançar determinado fim, não se conseguirá mais do que apenas assegurá-lo, sempre. Nunca será a sua natureza que, nisto, venha a ser posta em questão. Pois é apenas o método de como conservá-lo – até mesmo quando da renovação e substituição do fim –, que está sendo debatido e posto em discussão. Fiel a isto, o pensamento tende a definir caminhos, leis, normas para a vida atingir seu destino, seu fim.

Se este é o papel que a moral desempenha, e se o teleológico consiste nisto, então a moral se torna o modo mesmo de pensar. Neste sentido, a exigência moral de verdade é que constitui também o que Nietzsche compreende por pensamento metafísico. Pois se identifica com o teleológico. Nietzsche reconhece este poder de abrangência da moral quando diz: “Desde Platão, a filosofia está sob o domínio da moral: também entre seus predecessores, as interpretações morais exercem um papel decisivo (em Anaximandro, a destruição de todas as coisas como castigo pela sua emancipação do ser puro, em Heráclito, a regularidade dos fenômenos como o atestado do caráter moral e legítimo do vir-a-ser no seu conjunto)” (XII, 7(4)). Isto coincide com certa crítica que Aristóteles dirige a Platão, embora não vise ao mesmo objetivo nietzschiano e nem deixe de ser também alvo da crítica de Nietzsche. Aristóteles (Cf. *La métaphysique* 987a 30 – 987b 10) se refere ao fato

de se poder encontrar na consistência do conceito platônico de idéia algo da compreensão socrática da ética. Por um lado, a consistência da instância do sensível, em Platão, teria preservado o teor das “doutrinas de Heráclito”. E isto ocorreria associado à familiaridade mantida por Platão com Crátilo que, supõe-se, tenha exagerado no abordar das “doutrinas” de seu mestre, Heráclito. O estado de eterno “fluxo” das coisas sensíveis teria revelado a impossibilidade do conhecimento verdadeiro.

Mas, por outro lado, teria sido também porque Platão se mantivera fiel à “doutrina” socrática, que passara a defender o supra-sensível como a instância do conhecimento verdadeiro. Visando ao universal em “questões éticas”, Sócrates secundarizara o mundo enquanto “Natureza” em geral. Teria mostrado com isso, porém, que o pensamento pode ser “aplicado” aos conceitos ou “definições”. Aristóteles quer indicar que Platão soubera aproveitar isto marcando a exigência de que a “definição comum” entre o supra-sensível e o sensível nunca poderia residir em algo mutável, inconstante. Por isso é que teria vindo a ter a consistência de “idéias”. A importância do interesse de Aristóteles não é pequena. Pois ele quer mostrar certa lógica em que a necessidade de princípio verdadeiro entre a ‘aparência’ e o ‘em si’ nas coisas prevalece sobre a explicitação descritiva do movimento no qual tudo tem causa primeira e fim. A alegação aristotélica contém o esclarecimento de que a explicitação de que necessita o conceito tem de dizer respeito ao nexo entre as causas que compõem o movimento. Não é suficiente eleger uma das causas, por mais que pareça ser o que há de mais amplo ou total. O sentido de nexo traz a importância de que começo tem de ser dito como o ato típico de ser, como “ser enquanto ser”. Platão teria empregado para isto apenas o sentido de “participação”. Isto revelaria, em primeiro lugar, que se precisa que causa primeira seja uma unidade essencial acabada – onde todo fim se identifica com o bem – para ser capaz de atrair e condicionar à “participação” tudo o mais. Em segundo lugar, a “participação” mesma não teria sido transformada em questão.

Nietzsche critica a moral, mas querendo atingir, com isso, a filosofia. Se, num determinado momento, define a filosofia como “a busca de tudo o que é estranho e problemático no existir” (*EH/EH*, Prefá-

cio, § 3) é compreensível que crescente, imediatamente: “tudo aquilo que foi, até agora, banido por meio da moral” (*EH/EH*, O nascimento da tragédia, § 3). Isto ocorre não só porque a idéia de fundamento verdadeiro repele o trágico, mas também porque a noção de fim verdadeiro torna a moral aparentemente necessária e muito abrangente. Destaca o fato de que os gregos enfrentaram o pessimismo criando a tragédia. Mais que isso: “Sente-se arrebatado”, diz Lou Andreas-Salomé, “ao imaginar que lá possam ter estado os primórdios de um tipo ainda mais elevado de filosofia, que talvez Platão, ‘livre do encantamento socrático’, houvesse descoberto” (Andreas-Salomé 1, p. 70). Isto significa que uma providência para o dilema típico do jogo de forças dos instintos precisa ser indicado como afirmação e nunca como decadência. A sabedoria para essa afirmação suprema da vida não conseguiu, entretanto, manter-se através da filosofia. Isso se deve ao fato de se ter encaminhado o pensar mediante um modo moral de refletir e de se ter investido no fortalecimento deste.

Na tática utilizada por Nietzsche contra a moral, vemos sempre uma procura pelo significado da filosofia, em vez de falar já em nome desta. Considera filosófico aquilo que consegue acompanhar o jogo de força da vida sob a intenção de *afirmá-la* mediante o pensamento. A filosofia teria se mostrado incapaz disso, embora aparentemente tenha demonstrado o contrário. Para se manter nesse equívoco, teria ela investido num saber estratégico, em armadilhas e espreitas contra a afirmação *trágica*. Zarathustra percebe estes dois lados de se tratar o problema do sentido para o real. Ele diz: “É inquietante a existência humana e ainda sempre sem qualquer sentido: um farsante pode torná-la uma fatalidade” (*Za/ZA*, Prefácio, § 7). Esta afirmação informa o sentido de começo, mas de um começo *trágico*. Quer dizer: nem há possibilidade de um sentido essencial-ontológico, nem do nada como sentido. Por isso qualquer sentido pode ser, com direito, o *sentido* da realidade. Ao mesmo tempo, isso significa, por fim, que este direito é falso. Nunca pode existir enquanto a verdade, apesar dessa condição de desequilíbrio próprio e inevitável da existência. Em consequência disso, ouvimos depois do próprio Zarathustra o seguinte: “Pensai até o fim os vossos senti-

dos” (*Za/ZA II Nas ilhas bem-aventuradas*). Nisso se percebe o caráter do pensar trágico. Ele é o adestramento na afirmação do todo do mundo. A filosofia terá de teorizar um sentido para a vida a partir dessa falta de equilíbrio da existência; a partir dessa verdade que não é verdade alguma nem poderá vir a ser depois.

No entanto, Nietzsche não põe a filosofia, com isso, no ceticismo ou no pessimismo. Requisita para a filosofia uma exigência, em vista da qual ela possa dar conta do caráter trágico do sentido da existência. Em *Aurora*, mostra ocupar-se da tarefa de livrar a humanidade do “domínio do acaso e do sacerdote”, simultaneamente (cf. *EH/EH, Aurora, § 2*). A gênese dos valores morais é revelada por Nietzsche como um esconde-rijo em que a filosofia se dissimula. Por isso, se queremos formular uma tese nietzschiana da moral devemos começar dizendo que se trata, necessariamente, de um problema do pensar.

A moral impera e se moderniza com a ciência. Aí ela ainda nos convence e parece imprescindível. Mas, em relação a isto vale citar esta afirmação de Nietzsche: “‘O conhecimento pelo conhecimento’ – eis a última armadilha colocada pela moral: é assim que mais uma vez nos enredamos inteiramente nela” (*JGB/BM § 64*).

Há pelo menos dois aspectos de esclarecimento decorrentes desta afirmação. O primeiro concerne ao equívoco da ciência de ter interpretado o “espírito feliz” de descoberta e invenção como conhecimento “verdadeiro”. Teria de ter interpretado isto como *vontade de verdade*⁽¹⁾. É preciso adiantar que tal acusação não é feita, propriamente, à ciência e sim à filosofia. O erro da ciência, neste caso, consiste apenas em não ter ido além da noção de verdade enquanto rigor metafísico, enquanto imparcialidade supra-sensível, enquanto princípio verdadeiro. Por não a ter transgredido, a ciência teve de substituir a crença *trágica* própria da vontade de verdade, pela crença moral na verdade “primeira”, facultada pela metafísica. Com isto não contribuiu para que a filosofia ultrapassasse sua concepção metafísica da verdade. Em consequência disso, também o saber filosófico não pôde propôr à ciência a direção de novos axiomas e pressupostos. A acusação é dirigida, pois, à filosofia no sentido de que a ciência depende de pré-condições: “A rigor, não há ciência

‘sem pressupostos’; o pensamento de uma tal coisa é inconcebível...” (GM/GM III § 24). Se o saber filosófico é requisitado pela ciência nestas circunstâncias, como pôde a filosofia, em determinado momento, adotar aquele rigor da ciência para auto-correção? No entanto, o “ideal do homem teórico” – a tentativa da filosofia de tomar-se por aquele conhecimento da “ciência” mesma –, que chega a se fundir com a modernidade, Nietzsche já o encontra em Sócrates (GT/NT § 18). Apesar da potência deste conhecimento, deixa ele claro que, “quem compreende às avessas, quem se dispõe a pôr a filosofia ‘em bases estritamente científicas’, precisa antes pôr não só a filosofia, mas também a própria verdade *de cabeça para baixo*” (GM/GM III § 24). Este é o segundo aspecto do esclarecimento.

A discordância nietzschiana em relação ao pensamento moral, chega, finalmente, a um grau de total intransigência. Isto se deve, certamente, à perspectiva de superação da moral. Nietzsche assegura distinção ao trágico em detrimento da pretensão de verdade própria do caráter moral do pensar. Ele diz, nesse sentido, que “a vida não foi inventada pela moral: ela quer engano, ela vive de engano...” (MAI/HHI Prefácio § 1).

Em que consiste este engano *trágico* próprio da vida? Enquanto “engano” *trágico*, a vida é, para Nietzsche, vontade de potência. Vontade de potência é, em primeiro lugar, nada de teleológico, nada de fim, causa primeira, nada de fundamento verdadeiro. Na verdade, vontade de potência é apenas o modo como se comporta aquilo que não pode ter finalidade ou sentido. Só que isto é já o próprio mundo em sua totalidade. Entende-se vontade de potência no que se recorre à noção de força. Neste sentido o mundo é força e vida é também força. Mas, o que pode ser força, nesta exigência de trágico? Antes de qualquer outra noção, força não é um determinado tipo de força, nem das várias modalidades de forças explicadas e compreendidas pelas ciências e pelo senso comum. Segundo Nietzsche não há força “física” nem “dinâmica” ou outra força qualquer. Só há força enquanto vontade de potência, isto é, só se pode compreender por isto a já efetivação mesma de toda força. De maneira que se trata apenas de tomar emprestado o signo e compreen-

são corrente de força para apontar a efetivação de tudo o que ocorre tal como ocorre. No sentido de contrastar com a compreensão lógica e racional, esta efetivação terá de ser sempre somente “engano”, “erro”, vontade de potência. Conseqüentemente, para dizer o que é o mundo, diz Nietzsche simplesmente: “o mundo é vontade de potência – e nada além disso!”. E para definir a condição do homem perante o sentido de sua vida, – o âmbito de ação da filosofia – acrescenta ele: “E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!” (XI, 38 (12)).

Com isso, vontade de potência tende a ser necessariamente outra coisa que fundamento “verdadeiro”. No sentido de força, por exemplo, Nietzsche explica a vontade de potência enquanto certo tipo de “erro”. “Erro” aqui quer dizer perspectiva, que, por sua vez, quer exprimir a dinâmica, ou seja, o jogo da realização da realidade, que só pode se mostrar como movimento entre aparência e essência ou verdade ou finalidade. Assim, como já está afirmado, *pode* dar-se sob a condição de aparência e verdade, mas que não é nem uma coisa nem outra; é, sempre, apenas *poder para* tal realização. Deste modo, verdade e aparência, ou seja, supra-sensível e sensível, tornam-se apenas ilusão e fé. E é somente sob essa diferenciação que vontade de potência, sob o signo de força, pode ser tomada por *fundamento*.

O que, pois, a partir do *fundamento* da vontade de potência, pretende ser atividade de pensar, em detrimento do pensamento moral? A resposta é: a repetição do igual, isto é da força mesma. Referindo-se ao eterno retorno diz Nietzsche: “o único medidor de valor”, mas não enquanto supra-sensível e sim sob a fórmula de: “‘Quanto de verdade *suporta* e *ousa* um espírito?’” (XII, 10 (3)). Nesta circunstância, pensar é vontade de potência enquanto “dionisíaco *dizer-sim* ao mundo, tal como ele é...”. Em lugar de escolha e exceção, acolher o devir sem restrição do desdobramento, sua falta de lógica e o seu “eterno retorno absoluto”. (Cf. XIII, 10 (3)). O pensar, para continuar consistindo no *poder* que “*suporta* e *ousa*” e quer o expoente máximo de verdade, precisa não sucumbir ao valor efetivo desta última. Como no caso da verdade, todo valor *vale* pelo exercício de ser criado, exercício de intensificar-se do

poder criar. Visto que a realidade é somente jogo de repetição da força limitada que é a vontade de potência (cf. XI, 38 (12)), pensar implica em acolher tudo o que vem-a-ser. Terá de ser, por isso, uma superação *trágica*, visto ocorrer como afirmação incondicional de todo o vir-a-ser.

Não há sentido em se compreender isto como uma nova moral, como uma ética dionisiaca. Se assim o fosse, ter-se-ia de admitir o já utilizado sentido de moral da tradição, ora criticado. Ter-se-ia de tomar o sentido de moral pelo valor de “verdadeiro” assegurado como valor efetivo. No caso de uma tal ética, o dionisiaco teria de ser sempre apenas valor de “verdadeiro”, por mais que fosse incondicional. E, no entanto, ele se destina, de fato, a ser sentido para o agir humano. Não na fórmula da “consciência” mas na da *solidão* do criador (Cf. *Za/ZAI* Do caminho do criador). Trata-se da arte de criar valor ou sentido como sendo a arte de pensar. E isto ocorre como exercício da vontade de potência enquanto eterna repetição. Que significa isto? Terá de ser uma *força* própria, somente comparada a uma “roda que gira por si mesma”. Terá de ser um poder, interpretado e compreendido como o sentido, em função do qual “estrelas” e tudo o mais existe e age. Mas sua identidade não é já “ambição”, “cobiça” e divagação. Não pode ser o poder de “escapar” de qualquer tipo de adversidade; não há qualquer “direito” e sentido em se “escapar de um jugo”.

Terá de ser o poder de obedecer e ser fiel à adversidade, mas nunca na condição de escravo desta. Não pode ser um poder de ser livre do domínio de qualquer ente possível; não há sentido em se ser livre de algum ente ou fato, pois nada é em relação ao ser do criador de valor; a existência de alguma coisa é já e somente a existência do criador; o criador e todas as coisas têm seu ser no vir-a-ser. Tem de ser um poder em que a vontade é uma lei única que determina o que seja bem e o que seja mal, isto é, todo valor; e tem de ser ainda o transgressor da lei e o juiz. Tem de ser o poder de perceber a decadência enquanto a verdade da “consciência”, mas não afirmá-la como o óbvio nem o contrário disto. Tem de ser a atitude daquele que não separa entre verdadeiro e falso nem elege um ou o outro como verdade e sentido e então por isso nunca terá razão de afirmar que tudo é “falso”. Tem de ser o poder de “despre-

zar” tudo o que já se tornou valor, a fim de que a força de criar valor seja o único sentido existente e corrente; tem de ser o “desprezo” sobretudo dos valores supremos, a saber, as virtudes (a simplicidade, a santidade, o bem ou bondade, a compaixão e, a mais necessária de todas, a justiça); toda virtude tem de consistir em “desprezar” todo valor, tal como instrui este demônio: “ ‘Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la sempre ainda uma vez mais e inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e seqüência... A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!’ ” (*FW/GC* § 341).

A crítica nietzschiana à história da filosofia funda-se no sentido de que a verdade não tem sido caracterizada como “dionisiaca” ou trágica e sim como esclarecimento moral entre bem e mal, mediante a estrutura de supra-sensível e sensível. Contrapondo-se a isto, Nietzsche procura definir a reflexão filosófica como a “voluntária procura também dos lados execrados e infames da existência” (XII, 10 (3)). O pensamento não pode evitar de ser vontade de potência. A filosofia, diz Nietzsche, “sempre cria o mundo à sua imagem. Não pode ser de outro modo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de potência, de ‘criação do mundo’, de *causa prima*” (*JGB/BM* § 9).

A crítica de Nietzsche à moral permite que passemos a ver como a história da filosofia tem se identificado com necessidade, importância, e defesa da própria filosofia. Neste sentido, a atividade de pensar tem se tornado, antes de mais nada, uma estratégia de avaliação e não criação de valor ou sentido, conforme pretende Nietzsche. Não é por brincadeira, por exemplo, que Nietzsche se expressa nos seguintes termos: “Ainda sem considerar o valor de afirmações como ‘existe em nós um imperativo categórico’, sempre se pode perguntar: o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz?” (*JGB/BM* § 187). A moral é uma “interpretação equivocada” (*Missdeutung*) dos afetos porque implica-os num “fim”. Toma-se por imprescindível uma relação estrutural de bem e mal para compreendê-los. Mas tal compreensão ou interpretação é sempre

já secundária em relação àquela, relativa à força ou vontade de potência. Lá não é possível o sentido de “categórico”.

Sob esta mesma perspectiva é possível destacar como ilustração o fato de Platão, ao mesmo tempo que diz “só Deus sabe se os meus pensamentos são ou não verdadeiros”, já encaminha o apelo mesmo da lógica disto, isto é, o valor da necessidade de solução lógico-racional disto para ser o sentido. Embora afirme que somente pela contemplação – ou seja, pelo pensamento – pode-se alcançar a “idéia do Bem”, precisa concluir disto, rapidamente, que o Bem “constitui a causa de tudo quanto há de reto e de belo no mundo...” (Platão 6, p. 51)

O próprio Nietzsche confessa, mais tarde, que também cultivou a defesa da necessidade da filosofia, como o seu próprio pensar. Visava a uma “educação” sem precedentes; “um *cultivo de si, defesa de si* até a dureza, um caminho à grandeza e a tarefas histórico-universais”. Por isso, Nietzsche não deixa de acrescentar que tudo isso era algo que nunca vai além do “humano, demasiado humano” (*EH/EH, As extemporâneas*, § 3).

Estabelece, com isso, um pretense modo de pensar o *começo*, a partir do qual a própria metafísica possa ser posta em questão; supõe ter descoberto que nada mais pode se antepor como princípio primeiro, como verdade fundamental. Como diz Fink: “Nietzsche não conhece qualquer ordem hierárquica do existente, não conhece qualquer hierarquização das coisas até uma coisa suprema ou supercoisa (*Überding*)” (Fink 4, p. 171).

Mas, a importância que o significado de *abrangência e limite* da metafísica recebe depois, sobretudo com Heidegger, torna este assunto, com efeito, mais complexo. É preciso dizer que nesta abordagem evitou-se, por conveniência, adotar também isto como temática⁽²⁾.

Abstract: It is concerned with an approach about Nietzsche's reflection. Three conceptual points are distinguished. The moral identified as an obstacle against the unconditional affirmation of life; the notion of fundamental taken as the need for the truth in the teleologic sense; and the tragic taken as the unconditional affirmation concept and expressed while eternal return of the same.

Key-words: Nietzsche – tragic – moral – fundamental

Notas

- (1) Encontra-se a compreensão nietzschiana de ciência em bases totalmente diversas das que a noção de “verdadeiro” oferece. Num determinado momento, por exemplo, emprega Nietzsche um novo significado para “objetividade”, no que declara: “Há *somente* um ver perspectivo, *somente* um ‘reconhecer’ perspectivo; *quanto mais* afetos permitirmos deixar falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (*GM/GMIII* § 12). Fica indicado que o espírito científico, no homem, consiste no *poder* não se enganar. Isto o faz derivar e se manter no combate inerente ao viver. Não consiste, propriamente, já no não engano, no não falso, na “neutralidade científica”, no “verdadeiro”.
- (2) Uma tentativa – sem o êxito esperado – de aprofundar a contribuição e crítica de Heidegger a Nietzsche se encontra em uma outra abordagem minha do pensamento de Nietzsche: “A condição do trágico na crítica de Heidegger à metafísica” in *Interpretação do trágico em Nietzsche*. UFRJ-IFICS, 1994.

Referências Bibliográficas

1. ANDREAS-SALOMÉ, L. *Nietzsche em suas obras*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
2. ARISTÓTELES. *La métaphysique*. Tradução de J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1953.
3. DJURIC, M. "Philosophie als fröhliche Wissenschaft" *In Nietzsches Begriff der Philosophie*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990, p. 37-52.
4. FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.
5. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Editada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari pela de Gruyter, (dtv) Munique/Berlim/N.York, 1988.
6. PLATÃO. *A república – Livro VII*. Apresentação e comentários de Bernard Piètre. Tradução de Elza M. Marcelina. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.