UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Braian Sanches Matilde

Vida e valor na obra tardia de Nietzsche

São Paulo
2013

Braian Sanches Matilde

Vida e valor na obra tardia de Nietzsche

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Scarlett Marton.

São Paulo
2013

Agradecimentos

Muito especialmente à professora Scarlett Marton por todo trabalho de formação, desde a orientação cuidadosa, exigente e paciente, até as motivações e oportunidades a mim propiciadas.

Aos professores Ivo da Silva Jr. e Eduardo Brandão, pelas leituras atentas e pelas sugestões tão preciosas dadas no exame de qualificação.

Ao professor Eduardo Brandão agradeço também por ter orientado o início de minha pesquisa em Nietzsche.

Aos professores do Departamento de Filosofia da USP que fizeram parte de minha formação acadêmica, em especial a Luiz César G. Oliva, quem guiou meus primeiros passos na pesquisa filosófica durante a iniciação científica.

Aos membros do GEN: Alexander Gonçalvez, Diana Decock, Eder Corbanezi, Eduardo Nasser, Geraldo Dias, João Evangelista Neto, Márcia Rezende, Rodolfo Ferronato, Saulo Krieger, Tiago Pantuzzi, que acompanharam minha pesquisa e me auxiliaram com leituras e sugestões.

A Emmanuel Salanskis, pelas incessantes leituras e pelas sugestões mais do que frutíferas para o crescimento desta pesquisa.

A Tânia Aguiar, por ter me dado apoio e atenção nos momentos difíceis, e pela disciplina e cuidado quando mais precisei.

A meus pais, sem os quais hoje eu não seria o que sou.

A CNPQ, pela bolsa de mestrado.

Resumo

MATILDE, B. S. **Vida e valor na obra tardia de Nietzsche.** 2013. 114f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2013.

Esta pesquisa consiste em investigar como se articulam as noções de vida e valor na filosofia nietzschiana tardia. A relação entre essas noções se faz visível em *Crepúsculo dos ídolos*, quando Nietzsche critica a decadência por avaliar negativamente o valor da vida: o filósofo defende que a vida é o critério de avaliação das avaliações e criadora de valores, de modo a ser incoerente estabelecer qualquer juízo acerca dela. Contudo, questionamos se essa filosofia não seria passível das mesmas críticas por entender que o critério avaliativo é ele próprio criador de valores: averiguaremos se seria possível uma mesma vida criar valores e avaliá-los. No limite, sendo a decadência um modo de vida, objetamos como poderia a filosofia nietzschiana avaliá-la. Faremos ver que apenas um tipo de vida poderá ser simultaneamente critério de avaliação das avaliações e criadora de valores e que, portanto, poderá avaliar outras formas de vida, como a decadente.

Palavras-chave: avaliação, decadência, Nietzsche, valor, vida

Abstract

MATILDE, B. S. **Life and value in Nietzsche's late work.** 2013. 114f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

This research's aim is to investigate how to articulate the notions of life and value in Nietzsche's late philosophy. The relation between these notions is visible in *Twilight of idols*, in which Nietzsche criticizes the decadence for negatively evaluating the value of life: the philosopher argues that life is the evaluation criterion of evaluation and creates values, so as to be incoherent to establish any judgment about it. However, we question whether this philosophy would not be liable to the same criticism for understanding the evaluative criteria is itself the creator of values: we will investigate whether it is possible for a same life to create values and evaluate them. If the decadence is a way of life, we question how Nietzschean philosophy could evaluate it. We will see that only one way of life can simultaneously be evaluation criteria of evaluation and create values and, therefore, can evaluate other forms of life, such as the decadent one.

Keywords: valuation, decadence, Nietzsche, value, life

Lista de abreviações

A presente dissertação de mestrado adota a conversão proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas de Nietzsche. Siglas em português acompanham, porém, as siglas em alemão, no intuito de facilitar o trabalho de leitores pouco familiarizados com os textos originais.

I. *Textos editados pelo próprio Nietzsche:*

M/A – *Morgenröte* (Aurora)

FW/GC – *Die fröhliche Wissenchaft* (A gaia ciência)

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* (Assim falava Zaratustra)

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (Para além de bem e mal)

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (Para a genealogia da moral)

WA/CW – *Der Fall Wagner* (O caso Wagner)

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

II. *Textos preparados por Nietzsche para edição:*

EH/EH – *Ecce Homo*

AC/AC – *Der Antichrist* (O anticristo)

III. *Sigla dos fragmentos póstumos:*

Nachlass/FP

IV. *Edições:*

KSA = *Sämtliche Werk: Kritische Studienausgabe*

KSB = *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*

V. *Formas de citação:*

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo romano ou título, quando houver, designarão o capítulo ou parte do livro citado; o algarismo arábico indicará sua seção. Para os fragmentos póstumos, os algarismos arábicos, que se antecedem ao ano, indicarão o fragmento póstumo. Em todas as referências, designaremos o volume e a página da KSA ou da KSB, conforme o caso. As traduções de Rubens Rodrigues Torres Filho serão indicadas pela sigla RRTF, e as de Paulo César de Souza por PCS. Ausente as indicações, a tradução é de nossa responsabilidade.

Sumário

Introdução **9**

Capítulo 1. Vida e organização: resposta nietzschiana à decadência **23**

1.1. Vontade de potência, vida e decadência 23

1.2. A dinâmica da decadência 27

1.3. Em que medida a decadência é um problema 31

1.4. A superação da decadência 36

Capítulo 2. A vida do ponto de vista genealógico: o critério de avaliação das avaliações **43**

2.1. Ponto de partida genealógico: traçar proveniências 44

2.2. A genealogia enquanto avaliação crítica 49

2.3. O critério de avaliação das avaliações 58

Capítulo 3. Do critério de avaliação à criação de valores **64**

3.1. A vida convalescida como paradigma em *Crepúsculo dos ídolos* 65

3.2. O martelo nietzschiano 69

3.3. A avaliação decadente da vida 76

3.4. A coerência da valoração nietzschiana 93

Conclusão **102**

Referências **109**

INTRODUÇÃO

O propósito deste trabalho de pesquisa consiste em investigar como se articulam as noções de vida e valor na filosofia nietzschiana tardia. A noção de vida é pensada, por um lado, como o único critério possível de avaliação das avaliações, por outro, como criadora de valores. Contudo, o autor não deixou claras as razões pelas quais relacionou, de modos distintos, a noção de valor à de vida, o que nos leva a questionar essa dupla relação: não haveria incoerência em pensar que uma mesma noção seria criadora de valores e, ao mesmo tempo, critério avaliativo dos valores que ela própria engendrou? Como o autor de *Crepúsculo dos ídolos* compreenderia as noções de vida e valor de modo a ser possível relacioná-las de maneiras distintas?

O questionamento acerca das relações entre as noções de vida e valor apresentadas em *Crepúsculo dos ídolos* se torna ainda mais problemático quando nos deparamos com as críticas que o próprio Nietzsche denuncia no procedimento da decadência. No entender do filósofo, o vivente em decadência nega a vida, o que seria incoerente: um vivente avaliar o valor da vida é tão controverso quanto um juiz julgar a si mesmo. De acordo com a filosofia nietzschiana tardia, negar a vida é justamente a vida se posicionar como juíza e ré de si mesma. Por conseguinte, a decadência incorre em circularidade avaliativa. No entanto, ao indagarmos como a noção de vida poderia ser o critério para avaliar os valores que ela mesma criou, estamos questionando se também essa filosofia não incorreria nessa mesma circularidade. Para respondermos a essa questão, averiguamos como o filósofo defende sua teoria dos valores e a relação desta com a noção de vida. Nosso questionamento tem por objetivo responder o que o filósofo entende por vida, por

que este é o critério para todo ato de valorar e como Nietzsche defende essa noção enquanto critério avaliativo e criadora de valores. Em suma, a presente pesquisa se dedica a analisar as noções de vida e valor tal como desenvolvidas na obra tardia de Nietzsche.

* * *

Nos últimos anos de sua produção filosófica, Nietzsche opera com a noção de valor, a partir da qual passa a considerar a noção de vida sob outro viés: relaciona o critério de avaliação das avaliações com a criação de valores. Ao se referir à vida, o filósofo pensa em uma determinada organização, um todo hierarquizado, no qual as diversas partes se relacionam de modo mais ou menos estruturado, gerando uma ordem e formando uma unidade. Isso significa que o filósofo prioriza a hierarquização de um conjunto, sem que as partes se tornem autônomas em relação ao todo que elas devem formar. Quando consideramos essas reflexões de 1888, nós lançamos mão do entendimento elaborado por Müller-Lauter[1] que, justamente, considera determinante à filosofia nietzschiana adotar a estrutura hierárquica da organização.

Todavia, apenas anuir com a necessidade dessa ótica hierárquica não é suficiente para nossa pesquisa. Mesmo se considerarmos esse viés imprescindível para se compreender a filosofia nietzschiana, ainda assim julgamos necessário investigar as razões de o filósofo ter adotado a organização do todo como modelo para a noção de vida, bem como investigar em que medida a vida enquanto organização pode ser critério avaliativo e criadora de valores.

[1] MÜLLER-LAUTER, M. Décadence artística enquanto décadence fisiológica. Trad. Scarlett Marton. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 6, 1999, p. 23.

Ao pensar na hierarquização do todo, o filósofo tem em vista a noção de vida, mas não se limita a esse ponto específico. Em seus últimos anos de atividade intelectual, Nietzsche ensaia compreender o mundo sob outra ótica, a qual abarca inclusive a noção de vida. Para tanto, a vontade de potência se faz indispensável. A partir dessa doutrina, o filósofo investiga o mundo, desde a vida até os valores morais. A vontade de potência é pensada como expansão e dominação, na qual se segue a formação de uma hierarquia, ainda que temporária. E se a vida é vontade de potência, então encerra tais características. Essa relação entre as noções de vida e vontade de potência como expansão é um dos aspectos desenvolvidos por Haar[2], o qual, em parte, seguimos na presente dissertação. Ao ler os textos nietzschianos, o pesquisador entende que a vida se caracterizaria por interpretar o mundo ao seu redor, e a interpretação seria assenhorar-se de tudo no mundo que lhe servir para manutenção e crescimento. Com essa força plástica, a vida seria pensada como algo que assimila, transforma e adapta o mundo ao seu redor.

No desenvolvimento de nossa pesquisa, lançamos mão das abordagens feitas por Haar para examinarmos a relação entre vida e vontade de potência; todavia, não nos restringimos a essa ótica e nos posicionamos para além dela. Adotamos essa postura, em primeiro lugar, ao questionar qual implicação haveria para a filosofia nietzschiana pensar que a vida transforma o mundo ao seu redor, adaptando-o a seu próprio proveito. Da força plástica de transformar e adaptar, isto é, destruir algo para dar lugar à construção do novo, examinamos a possibilidade de se pensar que é a vida quem cria. Da noção de vida como criadora surge, por sua vez, a questão de se entender o que é criado. Em nossa pesquisa, destacamos os valores existentes como criações suas, sendo, por isso mesmo, frutos de um

[2] HAAR, M. Vida e totalidade natural. Trad. Alberto Marcos Onate. *Cadernos Nietzsche*, n. 5, 1998, p. 13 – 37.

determinado modo de vida.

Não obstante a vida criar valores, julgamos necessário entender qual é o intento do ato criador, assim como o *status* assumido pelos valores criados. Uma possibilidade de resposta surge ao se levar em consideração outra perspectiva acerca da vontade de potência: segundo os estudos da filosofia nietzschiana, feitos por Kaufmann[3], no momento em que a noção de vida enquanto vontade de potência é caracterizada pela criação – no caso, como criadora de valores –, sua busca visa sempre o aumento de potência. Julgamos essa compreensão como sendo peça chave porque, com ela, o comentador recusa que certos sentimentos derivados da vida, como a felicidade, possam ser postos como seu fim supremo; antes a vida buscaria sempre mais potência ao criar valores.

No nosso entender, à medida que esses valores são criados, eles deixam de ser pensados como transcendentes e passam a ser sintomas da própria vida que os criou. Segundo essa ótica, todos os juízos de valor expressos pelo homem serão sintomáticos de um determinado tipo de vida, de modo que esses mesmos valores não poderão ser empregados para avaliar a vida que os criou. E se aceitamos esse entendimento acerca dos valores, poderemos, então, também ratificar o posicionamento adotado por Wotling[4]: o intérprete explana que, na filosofia nietzschiana, o prazer ou desprazer não podem ser critérios dos valores, antes ambos seriam estados solidários na vontade de potência, de modo que o sofrimento deixaria de ser anomalia e não mais formaria dualidade com o prazer. Portanto, com base nas análises nietzschianas de Kaufmann, por um lado, e de Wotling, por outro, consideramos a possibilidade de julgar que prazer, desprazer, felicidade,

---

[3] KAUFMANN, W. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. 4ed. Princeton: Princeton University Press, 1974, p. 258 – 283.

[4] WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p. 140 – 142.

sentimentos e valores morais não poderiam ser o critério para avaliar o mundo, a realidade nem mesmo a vida.

Não obstante utilizarmos em nossa pesquisa as análises feitas pelos comentadores indicados acima, afastamo-nos deles ao avançar no exame acerca da filosofia nietzschiana: se os valores criados pela vida não podem ser adotados como critério para avaliar a si próprios, falta entender que critério teria proposto Nietzsche para se avaliar os valores. Essa questão se torna ainda mais grave se tivermos em vista, conforme notou Denat[5], que a filosofia nietzschiana também avalia. Levando adiante a indagação, questionamos qual critério poderia avaliar as próprias avaliações, inclusive as nietzschianas. Essa questão pode ser respondida se tivermos em vista a relação entre avaliação e valor na referida filosofia. Salientamos que avaliação é já uma maneira da vida exercer sua potência no mundo que a rodeia. Avaliar pode ser uma maneira de se exercer a vontade de potência porque, ao criar valores, a vida que os criou também os estaria lançando para interpretar o mundo ao seu redor. Avaliar seria, portanto, engendrar valores visando a apropriação e a dominação; ou seja, avaliação e valores estariam necessariamente e intimamente relacionados. Mais do que uma relação intrínseca entre essas noções, Deleuze[6] destaca a circularidade entre ambas: todo valor pressupõe avaliação, e toda avaliação pressupõe valores. Para que um valor possa existir, foi necessária uma avaliação que o engendrasse; todavia, para haver uma avaliação também são necessários valores que lhe sirvam de parâmetro avaliativo. Não

[5] DENAT, C. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. Trad. V. Gosselin. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 24, 2008, p. 33.
[6] DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. 7ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1988, p. 1 – 2.

apenas Deleuze, mas também Marton[7] ressalta essa circularidade. Contudo, a intérprete a dissolve ao mostrar que Nietzsche teria adotado um critério de avaliação das avaliações que não pode ser ele próprio avaliado: a vida, que seria o único critério a se impor por si mesmo[8].

Os intérpretes acima foram privilegiados tanto porque suas pesquisas têm a noção de vida como tema comum a nossa dissertação, quanto por nos possibilitarem desenvolver indagações referentes à filosofia nietzschiana. Com base em nossa análise do texto nietzschiano e na leitura de seus diversos intérpretes, pusemos à prova a hipótese de que, no ano de 1888, a vida seria o único critério possível para se avaliar os valores. Seria possível até mesmo pensar que a vida seria paradigma valorativo nietzschiano do referido período de sua filosofia. Contudo essa maneira de pensar é passível de questionamentos. Antes de tudo, o filósofo adota a organização do todo como modelo, mas será necessário tanto investigar como essa maneira hierarquizante de pensar poderia favorecer a articulação entre as noções de vida e valor, quanto responder por que a organização seria parâmetro para Nietzsche contrapor seu modo de valorar a outros. Por isso, precisamos responder também por que um modo de vida com menor grau de organização das partes, isto é, decadente, não poderia ser o critério de avaliação das avaliações.

Apenas a partir dessa resposta será possível avançar nas indagações e enfrentar a questão da articulação entre os diversos aspectos da noção de vida: como a vida, entendida enquanto vontade de potência organizadora de um todo, poderia ser o critério de avaliação das avaliações e, ao mesmo tempo, criadora de valores? Estaria Nietzsche se utilizando dos valores criados como parâmetro para

---

[7] MARTON, S. *Nietzsche*: Das forças cósmicas aos valores humanos. 2ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 79.
[8] Idem, ibidem, p. 95.

avaliar aquela que os criou e, assim, incorrendo no mesmo tipo de crítica apresentada em *Crepúsculo dos ídolos*? E, como essa articulação possibilitaria o desenvolvimento de sua filosofia? Em suma, nossa pesquisa pretende esclarecer a relação entre as noções de vida e valor na filosofia nietzschiana desse período, em particular a de *Crepúsculo dos ídolos*, visando solucionar essas questões.

* * *

Quando investigamos as relações entre as noções de vida e valor, averiguamos em que medida haveria contradição e circularidade no pensamento nietzschiano. Justamente esse tipo de questão é um dos tópicos com o qual os comentadores tiveram que se defrontar. Para Jaspers[9], Nietzsche nos remete a uma circularidade no momento que ataca a noção de verdade, mas apresenta esta sua crítica já como uma verdade. Desse ponto de vista, o intérprete afirma que a autocontradição é fundamental à filosofia de Nietzsche[10]. Essa leitura de um Nietzsche contraditório pôde ser feita ao se utilizar como lente a dialética. Em Nietzsche, segundo Jaspers, há um movimento de negação e, contraditório a este, um movimento positivo[11]. Sob esta ótica, o intérprete conclui que o pensamento nietzschiano é uma dialética que, em vez de apresentar uma síntese acabada, constitui-se como um processo infinito de superação[12]. Essa interpretação, por sua vez, tem consequências diretas para o tema de nossa dissertação. Quem adotar esse viés assumido por Jaspers para ler Nietzsche, deverá aceitar haver contradição

[9] JASPERS, K. *Nietzsche*: introduction à sa philosophie. Trad. Henri Niel. France: Gallimard, 2000, p. 192 – 193.
[10] Idem, ibidem, p. 17 – 18.
[11] Idem, ibidem, p. 123.
[12] Idem, ibidem, p. 390 – 396.

ao se relacionar as noções de vida e valor tal como elaboradas em 1888. Nesse caso, caberia ao pesquisador a tarefa de determinar qual a relevância e pertinência, ainda que contraditória, dessa articulação entre vida e valor.

Em resposta à leitura de Jaspers, Kaufmann[13] defende um ponto de vista oposto: o de que não há contradição na filosofia de Nietzsche. Ao investigar sobre o método adotado por Nietzsche para desenvolver sua filosofia, este intérprete rejeita outras leituras, como a de Jaspers, por ficarem presas a uma única forma de se fazer filosofia: a sistemática. Em certa medida, Kaufmann concede que em Nietzsche não há um sistema filosófico, como Kant ou Hegel, porém, defende que a ausência de sistema não significa que as declarações do autor de *Crepúsculo dos ídolos* sejam contraditórias. Apesar das reflexões em prol da legitimidade do pensamento nietzschiano, o pesquisador tinha em vista aspectos gerais do método do filósofo alemão. Desse modo, Kaufmann não desenvolveu certas nuances, dentre as quais destacamos a possível contradição da noção de vida como critério de avaliação das avaliações e como criadora de valores.

No que diz respeito à circularidade e à contradição na filosofia nietzschiana, Müller-Lauter[14] também se posicionou. Ao se deparar com uma possível circularidade entre conhecimento e interpretação, buscou responder como a interpretação pode se compreender como num interpretar, sem que isso incorra em autocontradição por parte do filósofo alemão. Contudo, ainda assim permanecem em aberto as relações entre vida e valor, nessa filosofia. Por um lado, ao pensar a noção de vida como critério de avaliação das avaliações e como criadora de valores, estaria Nietzsche relacionando vida e valor de maneira circular? Por outro lado, se o

---

[13] KAUFMANN, 1974, p. 78 – 85.
[14] MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr., 2ed. São Paulo: Annablume, 1997, p.140-146.

autor de *Crepúsculo dos ídolos* entender que o critério para se avaliar os valores criados pelo vivente é a própria vida, seria esta juíza e ré de si mesma? Mas isso vai de encontro à sua filosofia, o que nos leva a questionar se ela não seria contraditória.

* * *

Sobre o *status* das obras no *corpus* nietzschiano, diversos comentários foram elaborados por pesquisadores. Jaspers[15] chega mesmo a destacar o período de 1880 a 1888, em especial as obras do último ano, por serem as mais críticas. Numa perspectiva paralela, Kaufmann[16] atribui maior importância às obras de 1888. Dentre estas, o intérprete destaca *O anticristo* e *Crepúsculo dos ídolos;* entende que aquela é um complemento a esta[17]. Em um viés diferente, Wotling[18] considera esse último escrito um resumo do pensamento nietzschiano e subordinado a *O Anticristo*, embora de grande importância para o empreendimento filosófico do pensador. Consideramos esses três posicionamentos relevantes para se compreender o *Crepúsculo dos ídolos*, de modo a destacarmos esse livro em relação aos outros. Se salientamos a última publicação de Nietzsche, todavia, não é por ser o escrito mais crítico, importante ou base para outra obra; antes, nós o diferenciamos dos demais por motivo diverso, a saber: nesse livro, Nietzsche elabora sua formulação derradeira das noções de valor e vida, sendo esta entendida tanto como critério de

[15] JASPERS, 2000, p. 55-59.
[16] KAUFMANN, 1974, p. 66.
[17] Idem, ibidem, p. 298.
[18] WOTLING, P. Le Crépuscule des idoles, prélude au renversement des valeurs. In: *Crépuscule des idoles*. Paris, Flammarion, 2005, p. 75 – 113.

avaliação das avaliações, quanto como criadora de valores. Essa dupla relação é o que constitui o objeto de nossa pesquisa.

Os escritos do referido período ganham em importância à medida que tivermos em vista o intento filosófico do autor. Nessa direção, consideramos indispensável à dissertação levar em conta o estudo realizado por Montinari[19]. Partindo de um estudo filológico, o pesquisador destaca *Crepúsculo dos ídolos* não apenas por ter nascido da desistência do projeto editorial *A vontade de potência*, mas, sobretudo, por ser peça chave para se concretizar a transvaloração de todos os valores. Junto a esse livro, Montinari destaca também para a mesma empreitada outros três: *O caso Wagner*, *Ecce homo* e *O anticristo*, todos de 1888, os quais também levaremos em consideração.

Ainda que não investiguemos a transvaloração de todos os valores, focaremos os escritos acima mencionados, em particular *Crepúsculo dos ídolos*, destacando determinado pano de fundo dessa filosofia: a decadência. Em todos eles, o filósofo investiga e avalia a decadência e se lança a uma contraproposta valorativa. O autor de *O caso Wagner* chega mesmo a afirmar que o problema da decadência é sua preocupação mais grave[20]. Nesse ponto específico, seguimos o caminho aberto por Foucault[21], segundo o qual a genealogia nietzschiana traça as proveniências do corpo, visando diagnosticar o que há de decadente. No nosso entender, o diagnóstico que o filósofo alemão mais ressalta em *Crepúsculo dos ídolos* é o de que a decadência nega a vida, é a vida em decadência que julga o valor da vida. Seja para se compreender o intento transvalorador, seja para

[19] MONTINARI, M. Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos. Trad. Ernani Chaves. *Cadernos Nietzsche*, n. 3, São Paulo, 1997, p. 81.

[20] Nietzsche explicita sua preocupação com a decadência logo no prefácio de *O caso Wagner*: “o que me ocupou mais profundamente é, de fato, o problema da *décadence* –” (WA/CW, Prefácio, KSA 6.11).

[21] FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Trad. R. Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2007, p. 29.

investigar os aspectos da noção de vida, a análise nietzschiana da decadência se faz imprescindível. Será com apoio nessa noção que procuraremos solucionar as relações entre o critério de avaliação das avaliações e a criação de valores.

Dado que as reflexões nietzschianas da avaliação da vida se constituem a partir da análise da decadência, a presente dissertação se dedica a investigá-la. Mais especificamente, examinaremos tipos decadentes. Dentre estes, encontram-se Wagner, Rousseau, Kant, a Igreja, *o sacerdote asceta*, Sócrates. Quando nos depararmos com esses nomes, os tomaremos como lentes de aumento, conforme expressa o próprio filósofo[22]. Esses e outros nomes são a expressão das diversas formas de organizações e hierarquias, de vida ascendente ou declinante. O tipo não é uma vida ou um ente particular, mas sim uma maneira de se expressar todo um estado geral; cada nome particular, cada nome consagrado na história do ocidente, é lente de aumento para o tipo. Assim, cada organização social, cada cultura, cada época analisada pelo filósofo será figurada por meio de um tipo específico. Por exemplo, Sócrates é utilizado para fazer ver a razão a todo preço na decadência grega; a Igreja, como a consolidação de uma moral contranatural; Kant, como o porta voz que recusa e, ao mesmo tempo, salvaguarda a moral cristã; Rousseau, como a moral moderna europeia de igualdade; Wagner, a superexcitação agravadora da decadência.

Para levar a bom termo nossa pesquisa, seguiremos algumas das indicações fornecidas pelo próprio Nietzsche, como a práxis bélica formulada *Ecce homo*.

[22] Em *Ecce homo*, Nietzsche apresenta o modo como entende diversos nomes consagrados: "Minha práxis bélica se anuncia em quatro princípios. "Primeiro: eu só ataco causas vitoriosas […]. Segundo: eu só ataco causas quando eu não encontraria aliados, quando eu me encontro só, – quando eu me comprometo sozinho […]. Terceiro: eu nunca ataco pessoas, – eu me sirvo da pessoa como uma lente de aumento, com a qual se pode fazer visível uma situação de calamidade geral, mas dissimulada e difícil de perceber […]. Quarto: eu só ataco coisas quando está excluída qualquer desavença pessoal […]. Eu honro, eu distingo ao vincular meu nome a uma coisa, a uma pessoa." (EH/EH, Por que sou tão sábio, 7, KSA 6.274).

Nosso principal procedimento metodológico, portanto, é a leitura imanente das obras redigidas em 1888. Uma vez que noções como decadência, valor, vontade de potência, vida, dentre outras são centrais nesse período, focamos os últimos trabalhos filosóficos de Nietzsche. E na medida em que os problemas de a noção de vida enquanto critério de avaliação das avaliações e criadora de valores são encontrados na obra publicada, sobretudo em *Crepúsculo dos ídolos*, privilegiamos a leitura imanente desse escrito. Ao adotarmos esse procedimento, não excluímos de nossa alçada a utilização da correspondência e de póstumos do filósofo; entretanto, salientamos que estas nos serviram de apoio para a leitura imanente das referidas obras publicadas.

* * *

Para conduzir o nosso trabalho de pesquisa acerca da filosofia nietzschiana, dividimos a dissertação em três capítulos. O *Primeiro Capítulo* se dedica a responder se seria possível curar a decadência e, caso haja resposta positiva, em que medida. Como ponto de partida, daremos destaque à relação entre as noções de vontade de potência, vida e decadência. Segundo a dinâmica da vontade de potência, faremos ver que uma vida decadente tende a agravar cada vez mais sua decadência. Mais até, essa tendência implica um contágio da decadência. A questão que lançamos é como o filósofo alemão pretende conter o contágio e, assim, possibilitar alguma reabilitação. Para tanto, é preciso, em primeiro lugar, diferenciar tipos de decadentes. De acordo com o autor de *O caso Wagner*, apenas um tipo poderá se restabelecer. Analisaremos que tipo é esse, por que só ele pode superar a decadência e como essa superação seria possível.

No *Segundo Capítulo*, examinaremos tanto os critérios que o filósofo se utiliza para investigar as avaliações da decadência, quanto os motivos de tê-los adotado. Para tanto, abordaremos a genealogia nietzschiana como investigação psicológica das proveniências dos valores e das avaliações. Segundo essa filosofia, valor e avaliação são remetidos um ao outro, o que nos incita a examinar as peculiaridades dessa investigação filosófica. Dentre essas, faremos ver que uma especificidade cabal seria a ausência de neutralidade: o método genealógico avalia as proveniências. Essa avaliação, por sua vez, visa a determinar que valor têm seus valores, visa a desvendar o que há por trás das avaliações. Essa avaliação será feita utilizando-se da psicologia. Ainda que a psicologia não se restrinja como instrumento para a genealogia, esta se utilizaria daquela como uma ferramenta: a psicologia avalia os valores. Mas, quais critérios são utilizados para traçar proveniências e avaliá-las? Tal critério tem de justificar o procedimento genealógico e a visão psicológica sem incorrer em metafísica. E, dado que a avaliação nietzschiana é interessada, o critério deve igualmente validar o interesse genealógico, a saber, apresentar um diagnóstico. No entanto, isso só será possível se houver algo que justifique a psicologia, que seja ponto de partida para a genealogia, que seja o critério para avaliar as avaliações. Faremos ver que, no entender de Nietzsche, tal critério é a vida.

Com base nos capítulos acima, o *Terceiro Capítulo* visa responder se seria possível a vida ser o critério de avaliação das avaliações e, ao mesmo tempo, ser criadora de valores. Como ponto de partida, buscaremos responder qual modo de vida está sendo tomado como referência. Veremos que essa vida deverá ser afastada da doença, sendo a ociosidade um meio para sua convalescença. Posto que apenas um modo de vida poderá avaliar outros, investigaremos qual o

procedimento avaliativo empregado pela vida convalescida. Para tanto, lançamos mão das acepções do martelo: por meio dessa noção, Nietzsche emprega a vida enquanto critério de avaliação das avaliações, como destruidora dos valores nocivos, e também como criadora de valores. A partir de então, tomaremos como alvo do martelo a decadência ou, mais especificamente, os valores e avaliações desse modo de vida. Com isso, o autor de *Crepúsculo dos ídolos* recusa a validade de todo que qualquer juízo de valor acerca da vida. Faremos ver que ela não poderá ser avaliada tanto por ser o critério de avaliação das avaliações, quanto por ser ela mesma a criadora dos valores. Contudo, questionamos como a noção de vida pode ser, no âmbito valorativo, critério e criadora. Seria a vida juíza e ré de si mesma? E, na medida em que vida não se separa de vontade de potência, esta é passível do mesmo questionamento. Será por meio da vida convalescida que procuraremos provar, então, como Nietzsche articula as noções de vida e valor de modo a não haver circularidade avaliativa, nem contradição em sua própria filosofia.

CAPÍTULO 1

Vida e organização: resposta nietzschiana à decadência.

De acordo com a filosofia nietzschiana tardia, a decadência está disseminada na civilização ocidental e, por isso, o autor de *Crepúsculo dos ídolos* visa à superação da decadência. Contudo, como essa superação seria possível? Para respondermos a essa questão, faz-se necessário uma investigação pormenorizada acerca da própria noção de decadência; averiguaremos o que caracteriza uma vida como decadente, quais as nuances desse tipo de vida e que consequências haveria em sua disseminação.

Para conseguirmos responder como seria possível tal superação, verificaremos o que Nietzsche entende por vida em decadência. Segundo o filósofo, vida é vontade de potência, de modo a diferenciar modos ascendentes e decadentes. Ora, esta última é também uma forma da vida e, portanto, da vontade de potência. Faremos ver que, por seguir a dinâmica da vontade de potência, a decadência tende cada vez mais à degeneração até chegar à sua forma mais grave: a moderna. A questão que lançamos de ser ou não possível superar a decadência deverá ser respondida tendo-se em vista o caso moderno, justamente por ser o mais grave. A essa questão, o próprio filósofo sugere ser possível: “Além do fato de eu ser um *decadente*, sou também seu contrário” (EH/EH, Por que sou tão sábio, §2, KSA 6.266). Se, de acordo com Nietzsche, houver algum tipo de decadente que pode se restabelecer, caberá a nós, então, diferenciar esse tipo, bem como a maneira pela qual ele pôde superar a decadência.

1.1. Vontade de potência, vida e decadência.

Em seus escritos tardios, sobretudo nos de 1888, Nietzsche erige sua filosofia sob a ótica da vontade de potência. Por meio dessa doutrina, o filósofo interpreta e avalia os pensamentos de outros filósofos, a cultura na qual está imerso, os valores enraizados e vigentes. Os mais diversos âmbitos da vida, inclusive a própria noção de vida com seus modos, ascendente e decadente, são pensados a partir da dinâmica da vontade de potência. Ainda que não exploremos suas nuances, abordaremos alguns aspectos dessa dinâmica imprescindíveis à compreensão do que o filósofo entende por vida e vida em decadência.

No último ano de sua produção filosófica, Nietzsche entende a vontade de potência como a efetivação das forças conforme a sua própria capacidade de superar outras forças. Escreve o filósofo num póstumo do período: "Um *quantum* de potência se designa pelo efeito que produz ao que se lhe resiste. (...) Por isso eu chamo um *quantum* de '*vontade de potência*'" (Nachlass/FP 14 [79] primavera de 1888, KSA 13.257)[23]. A dinâmica empregada pelo filósofo é aquela na qual uma força necessita de outra para se exercer. Sem resistência a ser superada, uma força não poderia se manifestar. Nesses termos, a vontade de potência é sempre dinâmica, nunca estática, é justamente a superação de uma resistência, de modo que a força em questão se caracteriza por exercer-se.

Ao adotar a referida noção para interpretar o mundo, na mesma época a filosofia nietzschiana conjectura que "a essência mais íntima do ser é vontade de potência" (Nachlass/FP 14 [80] primavera de 1888, KSA 13.260). Deve-se tomar cuidado, no entanto, em relação aos termos empregados pelo pensador alemão. Por

[23] Seguimos a interpretação de Müller-Lauter (1997, p. 74), para quem a vontade de potência "é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras". Numa linha de pensamento semelhante, Marton (2000, p. 69) entende que as forças "efetivam-se manifestando um querer-vir-a-ser-mais-forte", característica indispensável à vontade de potência. A pesquisadora defende seu ponto de vista referindo-se ao mesmo póstumo indicado acima, assim como também o faz Wotling (1995, p. 76). O pesquisador francês salienta, ainda, que a vontade de potência não é nem um ser, nem um vir-a-ser, mas um *pathos*, pois os *quanta* de força são dinâmicos.

“essência” e “ser” não entendemos algo como um ente metafísico; antes, a vontade de potência é imanente ao mundo e tudo que está nele e o compõe segue sua dinâmica. Com efeito, Nietzsche interpreta o mundo sob essa ótica no mínimo há quatro anos, como assevera num póstumo: “– *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso*!” (Nachalass/FP 38 [12] outono de 1884 – outono de 1885, KSA 11.610). Assim, a dinâmica da vontade de potência não se limita ao mundo orgânico, aos seres vivos e aos modos ascendentes e decadentes de vida. Numa esfera mais ampla, o filósofo ensaia pensar a vontade de potência como constituinte também do inorgânico[24], como na política, na cultura e nas artes.

Em seus escritos, o autor de *Assim falava Zaratustra* ensaia diversas formulações sobre a vontade de potência, pensando-a tanto no mundo inorgânico quanto no orgânico[25]. Embora não desprezemos a vontade de potência no âmbito inorgânico, nem a relação desse âmbito com o orgânico, nosso foco será outro. Daremos destaque, antes, à vida: “Onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência, e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor” (Za/ZA, Da superação de si, KSA 4.146, RRTF). Segundo Nietzsche, a vida segue a mesma dinâmica da vontade de potência, ou seja, é um combate constante de forças visando a superação, expansão e crescimento. Sendo a vontade de potência a noção com a qual Nietzsche interpreta o mundo e a vida, o filósofo afirma que “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias,

[24] Seguimos novamente a leitura de Müller-Lauter (1997, p. 115): “Também os ‘entes’ inorgânicos são vontade de potência” (tradução modificada).

[25] Há diversas leituras possíveis acerca da relação entre a vontade de potência, o orgânico e o inorgânico na filosofia de Nietzsche. Haar (1998, p. 16 – 17), por exemplo, defende que a vida é um caso particular do inorgânico. Müller-Lauter (1997, p. 55) está de acordo com essa leitura. No entanto, o intérprete enfatiza que orgânico e inorgânico não possuem diferença qualitativa na filosofia nietzschiana (ibidem, p. 119). Por fim, Marton (2000, p. 64 – 65) ressalta o caráter pluralista do pensamento nietzschiano, de modo a haver mais de uma relação possível: ora o filósofo identifica vida com a vontade de potência, ora aquela é um caso particular desta.

incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração –" (JGB/BM 259, KSA 5.207, PCS).

Toda e qualquer vida intenta efetivar aquilo que ela pode a partir da superação daquilo que lhe resiste. Superar uma resistência implica, por sua vez, apropriar-se dela, sujeitá-la a si, incorporá-la. Em uma palavra, a vida interpreta[26]. Interpretar significa justamente apropriar-se de algo, assimilar esse algo em si, como ocorre, por exemplo, em nível celular: "o protoplasma estende seus pseudópodes para buscar algo que lhe resista –" (Nachlass/FP 14 [174] da primavera de 1888, KSA 13.360). Essa característica interpretativa é constituinte dos mais diversos modos de vida, desde as mais fortes e ascendentes até as mais fracas e decadentes. No entanto, segundo essa dinâmica da vontade de potência, o que diferenciaria uma vida ascendente de uma decadente se ambas interpretam?

A maneira como se interpreta é chave de leitura. Com efeito, há graus de interpretação, isto é, há graus de assimilação, de modo que um organismo em decadência terá maior dificuldade interpretativa do que outro em ascendência. O decadente não terá a mesma desenvoltura para apropriar-se do que lhe resiste. Nesses termos, a distinção entre ambos os modos de vida se dá no desenrolar da luta entre os *quanta* de potência. As forças estão em constante combate e a vontade de potência se caracteriza pela organização dessas forças[27]. Ela estabelece, portanto, hierarquias[28]. Essa organização hierárquica vale para mundo, para inorgânico, para a sociedade, para homem[29]. Vale ressaltar, no entanto, que essa

---

[26] Para Haar (1998, p. 18), mais que uma característica, interpretação é a essência da vida. Nós corroboramos a ótica de Haar, ao menos em parte. Ainda que seja questionável pensar em uma essência no pensamento nietzschiano, estamos de acordo que a interpretação é indispensável à vontade de potência e, portanto, à vida.
[27] MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 74.
[28] MARTON, 2000, p. 42 – 43.
[29] Destacamos que Marton (2000, p. 143) entende que "em toda organização social, a hierarquia é inevitável". Também para Müller-Lauter (1997, p. 23), a hierarquia pensada por Nietzsche "orienta-se

hierarquia nunca é estanque; pelo contrário, a luta não tem trégua, não tem finalidade, não tem fim, a vontade de potência é sempre a luta perante ao que lhe resiste[30]. Se há uma determinada configuração de forças, ela é temporária[31]. O mesmo vale pare o homem[32]. Justamente essa hierarquia é, aqui, a resposta para Nietzsche determinar o que entende por decadência: esta é a falta de hierarquia e organização[33]. Quanto menos organizadas forem as forças, quanto menor a hierarquia entre os *quanta* de potência, quanto menor a capacidade de interpretação, maior a será o grau de decadência. Isso é válido, novamente, tanto para o âmbito social quanto para um vivente em particular[34].

1.2. A dinâmica da decadência.

Por entender que os mais diversos âmbitos da civilização ocidental são decadentes, Nietzsche dedica suas reflexões ao *modus operandi* desta. Destaca-se nessa análise, por exemplo, suas reflexões acerca dos valores morais. As avaliações feitas por Nietzsche acerca da valoração decadente perpassa sua obra filosófica, sendo possível encontrá-la já em *O nascimento da tragédia*[35]. Contudo, mesmo que

---

para o *mais exterior*, a organização *social*, para compreender o *mais interior*, os organismos *biológicos*". O mesmo intérprete ressalta, ainda, que "não apenas o homem, porém toda unidade organizada de *quanta* de potência é uma vontade de potência" (ibidem, p. 93, tradução modificada). No limite, tudo é vontade de potência: "*Todos* os entes são concebidos por Nietzsche como estruturas de domínio, como *quanta* de potência hierarquicamente organizados" (ibidem, p.105, tradução modificada).

[30] MARTON, 2000, p. 51.

[31] MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 104.

[32] Idem, ibidem, p. 93.

[33] WOTLING, 1995, p. 126 – 131.

[34] MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 25.

[35] Embora em 1872 Nietzsche ainda não utilizasse o termo *décadence*, em 1888 o próprio filósofo considerou suas primeiras análises de Sócrates como avaliações da moral da decadência: "[...] haver reconhecido Sócrates como *décadent* era uma prova totalmente inequívoca de quão pouco minha compreensão psicológica corre perigo da parte de alguma idiossincrasia moral: – a própria moral como sintoma de *décadence* é uma inovação, uma singularidade de primeira ordem na história do conhecimento." (EH/EH, O nascimento da tragédia, 2, KSA 6.311, RRTF). Vale ressaltar que essa leitura acerca da filosofia nietzschiana da década de 1870 é uma leitura possível dentre outras. Ainda que o próprio filósofo a tenha realizado, destacamos que essa leitura é pertinente quando se tem em

a avaliação da decadência seja um tema presente nos diversos escritos filosóficos de Nietzsche, esse termo veio a público somente em 1888. Por isso, daremos destaque a essa noção tal como pensada no último ano de atividade filosófica de Nietzsche.

Nos escritos desse período, o filósofo explicita o que entende por decadência, como assevera em *O caso Wagner*. Nesse livro, a noção de decadência é apresentada como a vida que não mais habita o todo. Em tal caso, as partes não se organizam de forma hierárquica, havendo soberania dessas partes em relação ao conjunto que elas deveriam formar. Nesses termos, a decadência é percebida inicialmente na literatura: "A palavra se torna soberana e pula para fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida às expensas do todo – o todo não é mais um todo".[36] Mas não apenas a literatura, o filósofo entende que os mais diversos âmbitos de nossa civilização estão fragmentados: nas ciências naturais, tem-se a "anarquia dos átomos"; no íntimo do homem, a "desagregação da vontade"; na moral, a "liberdade do indivíduo"; na política, "direitos *iguais* a todos" (WA/CW 7, KSA 6.26). No limite, a organização ou desagregação das partes é o que determina a espécie de vida:

> A vida, a *mesma* vitalidade, a vibração e exuberância da vida comprimida na menor das formações, o resto pobre de vida. Em toda parte paralisia, cansaço, estarrecimento *ou* inimizade e caos: ambos saltando sempre mais aos olhos a cada vez que se ascende às altas formas de organização. O todo não vive mais de modo algum: está composto, calculado, é artificial, um artefato. – (WA/CW 7, KSA 6.26).

---

vista a filosofia nietzschiana tardia, sobretudo a de 1888, motivo pelo qual a levamos em consideração.

[36] Nos termos até então apresentados, a noção de decadência nietzschiana se assemelha à elaborada por Paul Bourget, autor que influenciou o filósofo. Isso não significa que Nietzsche tenha apenas incorporado tal noção, antes ele reformula seu significado e amplia a esfera na qual é empregada. Acerca dessa influência e das diferenças, remetemos o leitor ao artigo de Müller-Lauter (1999, p. 12 – 13, nota 3).

A espécie de vida utilizada por Nietzsche como parâmetro é a organizada, isto é, aquela que se caracteriza pela hierarquia no conjunto. Logo, é a vida ascendente. Tal como aparece no excerto acima, um ser humano, um conjunto de valores morais, um Estado são vivos na medida em que as partes se configuram num todo orgânico. Ao pensar a subsunção das partes ao todo, o autor de *O caso Wagner* compara outros modos de vida. Quanto menor hierarquia houver entre as partes, mais estas se tornarão autônomas e independentes do todo; quanto mais as partes se sobressaírem, maior será a decadência. Por sua vez, essas partes são impulsos, os quais se configuram, hierarquizam ou se desagregam. Ainda assim, a vida decadente permanece uma maneira de vida, mas é composta, pobre, fraca, caótica, artificial, em uma palavra, corrompida.

> Entendo corrupção, já se adivinha, no sentido de *décadence*: minha afirmação é que todos os valores nos quais a humanidade enfeixa sua mais alta desejabilidade são valores de *décadence*. Denomino corrompido um animal, uma espécie, um indivíduo, quando perde seus instintos, quando escolhe, quando *prefere* o que lhe é pernicioso. (AC/AC 6, KSA 6.172, RRTF).

Corrupção, tal como empregada por Nietzsche, é a saída de um estado considerado como o de maior vitalidade. Na visão do filósofo, esse estado é a organização das partes. Com a hierarquia do conjunto, o todo está organizado. Essa estrutura orgânica será, para o filósofo, a forma de mais alta exuberância de vida. O abandono desse estado de maior vitalidade significa que aquelas mesmas partes perdem sua relação hierárquica e deixam de formar um só todo. As partes, então, ganham supremacia em relação àquele todo ao qual não mais se subordinam. Essa supremacia das partes é exatamente o que o filósofo denomina decadência. Da decadência, surge a corrupção: do “resto pobre de vida”, o decadente acaba por agir

e valorar a favor do que lhe é pernicioso. Em suma, uma vida em declínio tende cada vez mais a se degenerar.

Essa estrutura organizacional do vivente em decadência, que se inclina a agravar a desagregação das partes, segue a dinâmica da vontade de potência. Tendo-se em vista que uma hierarquia nunca é estanque, a combinação de forças é apenas temporária. Toda organização é mutável, e quando a mudança segue em direção ao aprimoramento de uma hierarquia, a vida está em ascendência. Ao contrário, quando a luta entre as partes se orienta a diminuir a hierarquia, a vida está em decadência. É por isso que uma vida em decadência, incapaz de selecionar o que é mais propício ao conjunto, acaba por adotar o que lhe prejudica, o que a torna corrompida.

Em *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche chega a praticamente apresentar uma fórmula para a decadência, quando trata da moral altruísta. Ao se referir à abdicação da vantagem, o filósofo assevera: "– isto é apenas a folha de parreira moral para cobrir um fato diferente, ou seja, fisiológico: 'Não sou mais capaz de *encontrar* minha vantagem'... Desagregação dos instintos!" (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, §35, KSA 6.133, PCS). Ainda uma vez, ressalta-se que a incapacidade de favorecer o todo caracteriza a vida declinante. Desta vez, para investigar a anarquia dos instintos, o filósofo leva em consideração o âmbito fisiológico, o qual está diretamente relacionado às análises nietzschianas acerca da vida e da decadência[37].

[37] De acordo com Müller-Lauter (1999, p. 21 – 24), o termo fisiologia, em Nietzsche, encerra mais de um sentido. "Em primeiro lugar", escreve o comentador, "Nietzsche segue o uso da palavra 'fisiologia' feito pelas ciências de sua época. [...] Em segundo lugar, para Nietzsche o fisiológico é o que determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens." E, por fim, "ele chega a interpretar os processos fisiológicos como a luta de *quanta* de potência que 'interpretam'. Ao descrever a complexidade de toda simplicidade, apenas aparente dos últimos dados, escapa tanto dos esquemas de pensamento mecanicistas das discussões científicas de sua época quanto dos teleológicos. A partir do confronto dos *quanta* de potência determinam-se suas respectivas força e fraqueza. De acordo com considerações tardias de Nietzsche, também os 'macroprocessos' sociais determinam-se fisiologicamente." (ibidem, p. 21-22). Nos termos acima, entendemos que a fisiologia é empregada

Embora a decadência fisiológica tenha se perpetuado por milênios e engendrado os mais altos valores ainda vigentes, o próprio Nietzsche não parece se opor à sua existência. Pelo contrário, o filósofo permanece utilizando a vontade de potência como chave de leitura e encontra na decadência uma barreira a ser superada e, portanto, um estímulo à vitalidade. Isso é notável num póstumo do período, cujo título é "noção de '*décadence*'":

> A *dissidência*, o *declínio*, o *desperdício* não é nada que, em si, fosse condenável: é uma consequência necessária da vida, do crescimento de vida. O fenômeno da *décadence* é tão necessário como qualquer ascensão e avanço da vida: *eliminá-lo* não está em nossas mãos. A razão quer, pelo contrário, que a *ela outorgue seu direito*... (Nachlass/FP 14 [75] da primavera de 1888, KSA 13.255).

A partir da necessidade da decadência de existir para a vida ascender, indagamos por que Nietzsche se dedica a investigá-la e, não raras vezes, se posicionar de modo crítico quando a diagnostica em uma cultura, povo ou sociedade. No limite, se tal condição fisiológica é necessária, por que o filósofo visa superá-la?

1.3. Em que medida a decadência é um problema.

Dado que a decadência está conforme a dinâmica da vontade de potência, sendo dinâmica ao invés de estática, segue-se que esse modo de configuração de forças tenderá cada vez mais ao declínio. Falta responder porque Nietzsche atribui tanta importância à análise da decadência. Se ela é indispensável, conforme explícito no póstumo acima, qual o problema que o filósofo encontra ao avaliá-la?

---

nas considerações sobre um homem particular e na sociedade da qual faz parte. Nos últimos escritos de Nietzsche, noções como vontade de potência e fisiologia andam lado a lado e é por meio delas que o filósofo desenvolve sua leitura da decadência.

Para respondermos a essa questão, lançamos mão do caso de declínio mais visível, segundo Nietzsche: a modernidade.

Em *O caso Wagner*, a modernidade é concebida como caso extremo de declínio a ponto de configurar uma contradição ao próprio homem: "O homem moderno representa, biologicamente, uma *contradição de valores*, ele senta entre duas cadeiras, ele diz Sim e Não com o mesmo fôlego" (WA/CW, Epílogo, KSA 6.50). Essa mesma passagem é retomada em *Crepúsculo dos ídolos*, mas com uma ligeira modificação: "já defini o *moderno* como a autocontradição fisiológica" (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, 41, KSA 6.143, RRTF). Com relação a ambas as passagens, salientamos dois pontos: em primeiro lugar, nelas Nietzsche não diferencia o fisiológico do biológico. Por isso, ainda que em outros momentos possa vir a ter uma diferenciação, nesta parte de nossa pesquisa tomaremos ambos os termos como sinônimos[38]. Ambas as passagens também indicam que a configuração fisiológica está relacionada aos valores erigidos. Desse modo, se um organismo tem contradição fisiológica, os valores expressos por ele também serão contraditórios. Essa contradição, por fim, é o próprio organismo engendrar valores morais que recusam os preceitos vitais, ou seja, é priorizar valores que estejam além do estado vital daquele que os erigiu. De imediato, um problema da decadência é a valoração

[38] No que diz respeito à diferença entre ambas as noções, MARTON, S. (Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 25, 2009, p. 57), elucida que, enquanto a biologia estuda as constantes, normas e invariantes do ser vivo, a fisiologia acolhe suas mudanças e sua totalidade. Mesmo que essa distinção tenha sido feita a partir do pensamento de Canguilhem, a intérprete não exclui a possibilidade de que Nietzsche também o tenha assim pensado e, então, optado pela fisiologia. Essa possibilidade parece-nos sustentável à medida que a fisiologia abarca a totalidade, isto é, está de acordo com a noção de organismo em Nietzsche, afastando-se do viés decadente. E, mesmo quando o filósofo se utiliza do termo biologia, muitas vezes o faz para se contrapor ao pensamento inglês (ibidem, p. 59 – 60). O pensamento acima parece-nos ainda mais sustentável se mantivermos também em vista as reflexões de Müller-Lauter (1999, p. 21 – 24). O intérprete defende que Nietzsche emprega o termo fisiologia em mais de um sentido, dentre os quais se faz presente "a luta de *quanta* de potência que 'interpretam'". Ora, enquanto a biologia se restringiria ao ser vivo, a fisiologia se refere à organização da vontade de potência. Esse termo se refere, portanto, não apenas no ser vivo, mas também à sociedade, à cultura, à política, etc. Em nossa pesquisa, entendemos que a possibilidade de utilizar a fisiologia de forma mais ampla teria também implicado a preferência de Nietzsche por tal noção.

erigida e estabelecida.

A configuração fisiológica influencia diretamente a criação de determinados valores. Esses valores, por sua vez, reproduzem os sentimentos que se tem em relação à própria vida. No caso daqueles que carregam em si alguma vitalidade, ratifica-se a própria exuberância. Essa exuberância acarreta a felicidade e a satisfação com a própria vida: “um ser que vingou, um ‘feliz’, *tem* de realizar certas ações e receia instintivamente outras, ele carrega a ordem que representa fisiologicamente para suas relações com as pessoas e as coisas” (GD/CI, Os quatro grandes erros, §2, KSA 6.89, PCS). Os decadentes, por terem vitalidade apenas nas partes em vez do todo, acabam por se ressentir de sua condição: rejeitam a forma de valoração baseada na afirmação da organização fisiológica. Seus valores, então, são remetidos a algo exterior a seu estado de decadência fisiológica. Desse modo de avaliar, o próprio corpo pode passar a ser desvalorizado em relação a esses valores transcendentes. Segundo Nietzsche, essa fuga para um plano distinto do fisiológico, portanto, do efetivo, iniciou-se há milênios e tem se alastrado por toda a história da civilização ocidental até, no mínimo, a época moderna. “Dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e em um ‘aparente’, seja ao modo do cristianismo, seja ao modo de Kant (de um cristão *capcioso*, em última instância –) é somente uma sugestão da *décadence* – um sintoma de vida *declinante*...” (GD/CI, A “razão” na filosofia, §6, KSA 6.78, RRTF).

Esses valores, por sua vez, têm relação direta com a vida do homem. Afirmar a própria condição fisiológica é lançar-se ao que perpetua essa condição e se afastar do que a prejudicaria. Em outras palavras, a vitalidade, pensada como sinal da organização, impele o vivente a aceitar o que lhe faz bem e recusar o lhe seria prejudicial: "Perceber o nocivo como nocivo, *poder* proibir-se algo nocivo, é ainda um

sinal de juventude, de força vital" (WA/CW 5, KSA 6.21, PCS). De maneira oposta, quanto menor a organização, maior é a tendência ao nocivo. Por isso, na seção 6 de *O anticristo*, Nietzsche entende que o decadente acaba por adotar valores perniciosos para si próprio. E o moderno será considerado como o caso mais extremo de decadência porque, segundo o pensamento nietzschiano, o moderno não tem mais capacidade alguma de diferenciar o que é e o que não é pernicioso para si mesmo. A modernidade se caracteriza por oscilar entre o que é favorável à vida e o que lhe é nocivo sem distinguir um do outro. Desse modo, acaba por aceitar o prejudicial como se propiciasse vitalidade. Ao aceitar valores nocivos, ainda que os entendam como benéficos, a própria decadência se agrava, acarretando esgotamento e corrupção cada vez maior do homem moderno. Uma vida que nega a si mesma, que aceita o que lhe é nocivo, que é contraditória às condições básicas da vida: eis a contradição fisiológica caracterizadora da modernidade, eis a maneira de viver do homem moderno.

A modernidade, tal como o autor de *Crepúsculo dos ídolos* a entende, teria seu surgimento no século XVIII. Mais especificamente, é a moralidade rousseauniana quem inauguraria a contradição moderna: diz sim e não ao mesmo tempo ao Deus cristão, isto é, recusa sua teologia, mas propaga seu ideal de igualdade, seduzindo até mesmo os espíritos mais nobres (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, 48, KSA 6.150). O século XIX representará o agravamento desse ideal; será, para Nietzsche, o desdobramento da modernidade. Nessa dinâmica de declínio, Wagner[39] é o caso que mais salta aos olhos. Por meio desse tipo, o filósofo

[39] Se seguirmos as instruções que o próprio filósofo recomendou para lê-lo, em *Ecce homo*, devemos recusar a hipótese de que os ataques a Wagner sejam ataques pessoais do indivíduo Friedrich Nietzsche ao indivíduo Richard Wagner. Pelo contrário, a arte wagneriana seria digna de destaque. Enquanto tipo, Wagner é mais uma lente de aumento, com a qual Nietzsche faz notar a contradição

visa a desenvolver suas considerações sobre o problema da decadência, em especial, desdobra as consequências de se estimar valores decadentes.

No ver do filósofo, Wagner tem afinidade com a decadência europeia por não ter sido percebido como decadente, por ter dissimulado sua decadência. Mais do que afinidade, ele "pertence a ela: é seu protagonista, seu maior nome..." (WA/CW 5, KSA 6.21, PCS). É essa afinidade que permite ao músico conhecer e tirar proveito da decadência, explorando aquela contradição inerente aos modernos. Se os modernos se caracterizam pelo esgotamento, Wagner procura superexcitá-los: "Não é pequeno o seu dom na arte de aguilhoar os mais esgotados, de chamar os semimortos à vida." (WA/CW 5, KSA 6.21), o que é feito através de sua música. Mais do que a soberania das partes em detrimento do todo, a música wagneriana se caracteriza pela encenação, a dramaturgia teatral, a qual escamoteia a decadência e excita o público, que passa a aceitar e desejar esse tipo de arte (WA/CW 8, KSA 6.29). Por isso, ao chamar Wagner de "cascavel esperta" e de "velho feiticeiro" (WA/CW 3, KSA 6.16) Nietzsche tem em vista essa superexcitação que, além de não sanar a decadência, a agrava e a dissemina: "até mesmo os mais fortes ele derruba como se fossem touros" (WA/CW 5, KSA 6.21).

Ao fim do livro, essa disseminação e contaminação da decadência é sintetizada em cinco momentos: primeiro, aceita-se o que antes era recusado; aceita-se o estilo decadente. Em seguida, surge a redenção: Wagner é tomado como redentor dessa corrupção, como a cura do esgotamento. Disso advém, em terceiro lugar, a disseminação da decadência. Com a disseminação, a própria cultura se torna decadente. No quarto momento, até os espíritos livres são seduzidos a ponto de inverterem o gosto. Agora, não mais se discerne o que fortalece do

---

da cultura moderna, "a falsidade, a falta do instinto de luta [*Instinkt-Halbschlächtigkeit*] de nossa cultura" (EH/EH, Por que sou tão sábio, 7, KSA 6.274).

enfraquece a vida. Por fim, todo o gosto está corrompido, toda a sociedade é decadente (WA/CW, Pós-escrito, KSA 6.40). Nesses termos, saltam aos olhos tanto os motivos que levaram Nietzsche a se ocupar com a decadência, quanto a peculiaridade do tipo Wagner: o contágio da decadência, alastrando-se a todos os nascidos na modernidade. O homem moderno, sem ser capaz de distinguir o salubre do insalubre, acaba aceitando os valores vigentes. Mesmo quem poderia ter vida ascendente, está contaminado pela moral vigente, pelos valores disseminados, pela decadência cada vez mais alastrada: eis o grande problema da decadência.

1.4 A superação da decadência.

Do exame do caso declinante mais grave, o moderno, Nietzsche diagnostica que a decadência se torna um problema à medida em que se dissemina, tornando-se o caso mais geral. Falta saber, no entanto, se seria possível reverter esse processo de declínio, sair do estado de decadência e ascender a um modo mais organizado. E, caso possível, em qual âmbito.

Uma vez que a decadência se agrava e se dissemina, perguntamo-nos como combatê-la. A resposta do filósofo a essa pergunta é clara e direta: “Não se refuta o cristianismo, não se refuta uma doença dos olhos. Combater o pessimismo como uma filosofia foi o apogeu da estupidez erudita.” (WA/CW, Epílogo, KSA 6.50, PCS). Se, por um lado, Nietzsche contesta a decadência, por outro, ele inviabiliza sua refutação. Todavia, isso não implica uma contradição em sua filosofia nem impede a superação da decadência. Antes, o filósofo a avalia sem a refutar. Com efeito, a mera negação da moral não basta para a filosofia nietzschiana. Segundo o pensador alemão, apenas dizer “não” é uma postura decadente: diz não à vida, aos impulsos, à potência. Ora, combatê-la seria, no limite, ainda uma forma de negação e,

portanto, de decadência. O intuito é investigá-la e superá-la. Porém, como superá-la?

Para que seja possível a superação, deve-se, antes de tudo, investigar aquilo que se pretende superar. No caso, o foco é a negação. É isso que o filósofo faz em *Ecce homo*, ao analisar a negação do corpo, típica da postura decadente. Com os impulsos hierarquizados em menor grau, o organismo está em decadência, de modo que sua condição fisiológica não está tão vigorosa quanto a de um corpo mais hierarquizado. Da incapacidade de vigor, resta ao decadente recriminar a vitalidade alheia. Inclui-se, nesse ressentimento, a negação do corpo. Essa negação se realiza, por exemplo, quando se priorizam valores que transcendam o próprio corpo. No entanto, a proposta nietzschiana não é negar os valores transcendentes. Segundo o autor de *Ecce homo*, essa seria ainda uma forma de negação do corpo: ao recusar os valores cristãos, nada se acrescenta em seu lugar, apenas se recusa o mundo do qual faz parte sem mais reagir. "– Contra isso, a doença só tem um grande remédio – eu chamo-lhe o *fatalismo russo* […]. Visto que se desgastariam muito rapidamente *se* reagissem, de modo algum reagem mais: eis a lógica." (EH/EH, Por que sou tão sábio, 6, KSA 6.272). O filósofo ressalta a não reação como uma sabedoria, pois reagir a todo estímulo pode implicar um decréscimo vital. Embora condição necessária à ascensão vital, a "não reação" não é condição suficiente para um organismo sair do estado de decadência. A questão que Nietzsche coloca, então, é como ultrapassar os valores decadentes, em particular os cristãos, sem negar o corpo[40].

A noção de corpo é central para solucionar a problemática da superação da

[40] Embora não desenvolvamos a noção de niilismo em Nietzsche, não podemos deixar de mencionar a ótica de Kaufmann (1974, p. 101), para quem o niilismo, pensado como pura negação sem nada afirmar, "é o maior e mais persistente problema de Nietzsche".

decadência. Pelo menos desde *Assim falava Zaratustra* o filósofo já havia tomado uma posição frente a essa noção: “tudo o que sou é corpo, e nada além disso; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo” (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo, KSA 4.39). No entender de Nietzsche, a alma não é mais essência humana transcendente ao homem. Essa transcendência é típica do modo de valorar platônico-cristão, decadente, portanto no momento em que Zaratustra contesta essa avaliação, ele se contrapõe à moral vigente. O filósofo não pretende fazer uma mera inversão de valores, substituindo uma noção por outra; sua intenção é acabar com os dualismos, como o sensível e inteligível, o aparente e essencial: só há corpo, não como essência, mas em sentido fisiológico, como pluralidade de impulsos. Essa pluralidade, por sua vez, está organizada de forma hierárquica, de modo a se formar um só todo[41]. Caso contrário, há o corpo decadente e a pluralidade não ordenada típica da modernidade, a qual, no pensamento nietzschiano, implica a negação por sobrevalorizar a alma e os valores transcendentes.

Essa falta de ordenação e hierarquização das partes implica, segundo o filósofo alemão, a negação da pluralidade constitutiva do próprio corpo. Disso se seguem valores que o transcendam. Contudo, a proposta nietzschiana não seria nem reagir de imediato, por agravar o esgotamento, nem apenas negar os valores

[41] No que diz respeito ao estudo da noção nietzschiano de corpo, JARA, J. (De Nietzsche a Heidegger: “voltar a ser novamente diáfanos”. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 10, 2001) recusa a ótica heideggeriana de que o corpo, em substituição à alma, seria uma metafísica nietzschiana grosseira por apenas ter invertido a filosofia platônica. Contra esse posicionamento, o intérprete defende que alma (entendida como pluralidade de impulsos) e vontade (entendida como pluralidade de forças) configuram o corpo, que passa a ser o centro de gravidade, perdido pelo cristianismo (ibidem, p. 82-87). Marton (2009), por sua vez, também considera o corpo como um complexo de impulsos. Todavia, esses impulsos estarão em luta permanente (ibidem, p. 56), o que resulta na recusa da noção de “eu” ou “sujeito” enquanto unidade essencial (ibidem, p. 62 – 63). O que há no corpo, então, é a pluralidade de forças (ibidem, p. 68 – 69). Entendimento semelhante encontramos em Wotling (1995), que concebe a noção nietzschiana de corpo como pluralidade de instintos (ibidem, p. 67), mais detalhadamente, como “o jogo conflitual dos instintos que não é senão a vontade de potência”, não havendo, assim, nenhuma relação com a *res extensa* cartesiana (ibidem, p. 90). É da compreensão do corpo enquanto uma oligarquia ou aristocracia que Nietzsche, segundo o intérprete, recusará o esquema idealista da unidade (ibidem, p. 100 – 101).

decadentes, pois negá-la seria ainda uma forma de decadência. Como, então, superá-la? No nosso entender, a resposta pode ser encontrada ao se avançar na análise da decadência; mais especificamente, ao se considerar suas nuances e diferenciações:

> O que um filósofo exige de si, em primeiro e em último lugar? Superar em si mesmo seu tempo, tornar-se "atemporal". Contra o que, então, ele tem de travar seu mais árduo combate? Contra o que faz dele exatamente o filho de seu tempo. Muito bem! Eu sou, tão bem quanto Wagner, o filho desse tempo, quer dizer, um *décadent*: como apenas eu o compreendi, apenas eu me defendi disso. O filósofo em mim contra isso se defendeu. (WA/CW, Prefácio, KSA 6.11).

Logo no início de *O caso Wagner*, em seu *prefácio*, Nietzsche deu ao leitor a possibilidade de diferenciar dois casos de decadentes. Um deles é o decadente filho de seu tempo. O outro é o tipo wagneriano. Apenas ser filho de seu tempo não implica completa decadência, mesmo porque, o próprio autor se assumiu como um *décadent* e pôde se defender. Nesses termos, Nietzsche estaria sugerindo ser possível uma superação, mas ela seria possível apenas a um certo tipo de decadente: os filhos de seu tempo.

Embora a decadência seja a perda da hierarquia fisiológica, há casos em que o conjunto, em seu todo, entra em declínio, e há casos em que apenas certas partes estão em desarmonia com o todo. Nesse último caso, o filósofo entende que a doença não é de proveniência orgânica: mesmo que algumas partes estejam corrompidas, a hierarquia fisiológica permanece (EH/EH, Por que sou tão sábio, 1 e 2, KSA 6.278, RRTF). À medida que houver certa organização, de modo que apenas partes isoladas estejam corrompidas, ainda será possível curá-las e afastar-se do declínio. Nesse caso, a decadência não é somática, mas proveniente da sociedade.

É esta que corrompe um corpo. O decadente filho de seu tempo tem a capacidade de organizar seus impulsos, mas não a exerce por herdar os valores vigentes.

Outro tipo de decadente é aquele cuja corrupção provém de si mesmo. Dentre estes, o filósofo destaca Wagner. Sua peculiaridade vai além da decadência constitutiva e herdada: o tipo wagneriano perpetua e agrava a decadência. Ele a agrava tanto por meio da superexcitação, quanto pela tentativa de refutá-la: "É um autoengano dos filósofos e moralistas pensar que já saem da *décadence* ao fazerem guerra contra ela" (GD/CI, O problema de Sócrates, 11, KSA 6.72, RRTF). Combatê-la ainda é mais uma forma de decadência por não gerar uma hierarquia entre os impulsos anarquizados. Pelo contrário, essa luta nega os impulsos, o que faz aumentar ainda mais a recusa do corpo e a negação do mundo efetivo em prol de um transcendente. Tendo em vista esse contágio, Nietzsche afirma: "A *décadence* mesma não é nada que seria preciso combater: ela é absolutamente necessária e inerente a todo povo e a toda época. O que se tem que combater com todas as forças é a introdução do contágio nas partes sãs do organismo" (Nachlass/FP 15 [31] da primavera de 1888, KSA 13.426].

Em vez de combater a decadência em si mesma, a proposta nietzschiana é barrar seu avanço a fim de não afetar as partes ainda não contaminadas. Mas, como pôr em prática essa imunização? Para expressar seu procedimento, Nietzsche apresenta a si mesmo ao leitor. Aqui, é válido perguntar o que significa o termo "Nietzsche". A essa questão o filósofo responderia: "Uma coisa sou eu, outra são meus escritos" (EH/EH, Por que escrevo livros tão bons, 1, KSA 6.298, RRTF). Apresentar-se aos leitores não significa que o filósofo exponha sua vida particular; ele apresenta seu próprio nome como uma "lente de aumento", a partir da qual podemos entender melhor como o autor pensa a superação da decadência.

Apresentar-se como lente de aumento é o estilo que o filósofo se utiliza em *Ecce homo*, livro que tem como um ponto central a superação da decadência. Se a decadência não está generalizada num corpo, mas apenas em algumas partes, é possível proteger o corpo das partes contaminadas. Pensando na recuperação do corpo em declínio, o filósofo escreve o capítulo "Por que sou tão esperto", no qual desenvolve quatro requisitos para a superação da decadência ou da negação do corpo. Em primeiro lugar, o filósofo destaca a alimentação. Ao tratar da alimentação e do estômago, o filósofo ressalta a importância se ingerir, ruminar, digerir o que se incorpora. É imprescindível ao restabelecimento não incorporar tudo, mas selecionar as afecções e processá-las. A partir do desenvolvimento desse tino crítico, é possível a um certo tipo de decadente recusar o que lhe faz mal, aquilo que a cultura alemã lhe oferece: impessoalidade, desinteresse, altruísmo e outros valores cristãos (EH/EH, Por que sou tão esperto, 1, KSA 6.278). O lugar e o clima são o segundo aspecto: viver no cume, acima da moral, longe de ambientes predominados pelos valores cristãos e decadentes é indispensável à recuperação. Novamente, o filósofo chama a atenção para sua época, a modernidade em decadência, e expõe a necessidade de superá-la (EH/EH, Por que sou tão esperto, 2, KSA 6.281). O terceiro requisito é a recreação (*Erholung*). A proposta é considerar a si próprio não apenas como algo necessário, mas também com prazer em vez de um fardo para a vida, o que não se exclui da predileção pela alimentação e pelo lugar e clima. Assim, recrear-se, alimentar-se de arte, viver em meio a criações artísticas é indispensável, desde que não estejam presentes os valores tomados por nocivos (EH/EH, Por que sou tão esperto, 3-7, KSA 6.284). Finalmente, em quarto lugar, ao tendenciar-se à alimentação, ao lugar e clima, à recreação adequados, a autodefesa assume o comando. Com ela pode-se, por um lado, negar o nocivo, por outro, evitar ao

máximo dizer não. Nesse sentido, a autodefesa não significa manter-se na retaguarda, pois, tomar a recusa como norma implica tanto despender pequenas quantidades de força inúmeras vezes até a exaustão, quanto dar continuidade à negação (EH/EH, Por que sou tão esperto, 8, KSA 6.291). Diferente dessa negação, a resposta nietzschiana é a afirmação incondicional.

A etapa final da superação contra a decadência, no nosso entender, ocorre quando se aceita o incondicional. Mais do que aceitar, a solução é amar o destino[42]. O caminho traçado por Nietzsche perpassa a questão da afirmação ou negação do corpo com o objetivo de chegar a essa solução. O intento não é coagir o corpo à cura, mas sim deixá-lo seguir seu curso. Por isso, apenas os decadentes filhos de seu tempo têm a possibilidade de se curar. O foco, aqui, não é mais a transcendência, mas são as condições imanentes e concretas para a vida. O que Nietzsche faz, então, é retirar as barreiras morais que inviabilizam aceitar o próprio corpo tal como é. Mais do que aceitar, a solução é amar o necessário, é assumir a própria configuração fisiológica e afirmar o corpo.

No nosso entender, a resposta nietzschiana à decadência se constrói em torno da diferenciação dos tipos e graus de degenerescência e da afirmação do corpo. Para que fosse possível uma saída, o filósofo analisou o *modus operandi* da decadência, seu procedimento avaliativo, bem como os valores provenientes desse modo de vida. Para responder à decadência, Nietzsche a analisa segundo a dinâmica da vontade de potência. A partir dessa dinâmica, o pensador alemão avalia a decadência de um ponto de vista diverso, senão oposto desta. Contudo, para que a avaliação seja viável, é preciso algum parâmetro avaliativo. Na sequência da dissertação, averiguaremos o critério nietzschiano de avaliação.

[42] Esta proposta pode ser expressa pelo *amor fati* (EH/EH, Por que sou tão esperto, 10, KSA 6.295, RRTF).

CAPÍTULO 2

A vida do ponto de vista genealógico: o critério de avaliação das avaliações.

O intento de superar a decadência é uma das principais tarefas da filosofia nietzschiana de 1888. Essa superação, por sua vez, envolve a análise de um determinado modo de valorar, os ataques ao que for diagnosticado como insalubre e a criação de um procedimento avaliativo. No entanto, os ataques à decadência e a proposta criadora da filosofia nietzschiana são passíveis de questionamento no que se refere aos critérios que permitem analisar a decadência. Perguntamo-nos, então, que critérios de avaliação Nietzsche utiliza e por que eles em vez de outros. Para que haja probidade na avaliação nietzschiana frente à decadência, faz-se necessário averiguar se o procedimento norteador de sua avaliação também seria coerente.

Esse procedimento avaliativo utilizado pelo filósofo, nos últimos anos de sua produção intelectual, é o exame genealógico. Tal como Nietzsche o emprega, esse método genealógico recorre à psicologia, associando o olhar psicológico à história e à filologia. Em *Para a genealogia da moral*, esse procedimento utilizado pelo filósofo alemão é apresentado ao lidar com o problema dos valores morais:

> Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM/GM, Prólogo, 3, KSA 5.250, PCS).

Já no início da obra de 1887, o autor indica o método utilizado para guiar suas

investigações filosóficas. De acordo com a terceira seção do prefácio, esse método apresentado ao leitor possui um objetivo e duas características que o constituem e que nos servirão de guia para o presente capítulo da dissertação: em primeiro lugar, examina-se as proveniências dos valores e das avaliações. Em vez de buscar suas origens, mostraremos que a genealogia investiga as condições que levaram o homem a inventar para si os juízos de valor. Para tanto, a psicologia é requerida. Uma vez encontradas as procedências, cabe à genealogia, em segundo lugar, avaliar visando determinar que valor têm seus valores. O método genealógico, então, busca desvendar o que há por trás das avaliações[43]. Disso decorre que a genealogia mais uma vez faz uso da psicologia, desta vez, como ferramenta de investigação valorativa. Por fim, para que seja possível traçar as proveniências e avaliá-las deve haver algum critério. Este tem de justificar o procedimento genealógico e a visão psicológica sem incorrer em metafísica. E, dado que a avaliação nietzschiana é interessada, o critério deve igualmente validar o interesse genealógico, a saber, fazer um diagnóstico. Faremos ver que, no entender de Nietzsche, tal critério é a vida.

2.1. Ponto de partida genealógico: traçar proveniências.

O primeiro momento do método genealógico é traçar a proveniência dos valores. Disso se segue a transformação do problema: o foco não é mais a origem do bem e do mal, antes, a genealogia investiga as condições pelas quais o homem inventou tais juízos de valor. Esse posicionamento em relação à questão norteadora

[43] WOTLING, P. (Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça. Trad. Ivo da Silva Jr. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 32, 2013, p. 208): "Opondo-se, em primeiro lugar, à tradicional procura pela essência e, de certa maneira, desqualificando toda ideia de um dado sem origem, a genealogia é inicialmente pesquisa regressiva, que visa a identificar as origens produtoras de um valor, de uma interpretação ou de um processo (moral, religioso, filosófico ou outro qualquer), isto é, identificar as pulsões que lhe deram nascimento; ela é, em segundo lugar, uma pesquisa sobre os valores dos valores assim detectados. O primeiro momento não sendo o alvo da investigação, mas a condição que torna possível o segundo".

da filosofia implica, ainda, se posicionar frente a outro ponto tão ou mais importante quanto o primeiro: a metafísica, sua transcendência e sua busca pela essência. Uma vez que os valores foram inventados, não mais serão pensados como tendo uma essência que os fundamente, nem haverá mais uma essência sem data por trás deles, tampouco serão algo transcendentes ao homem. O exame genealógico não busca a origem de algo, pois isso seria justamente procurar sua essência, incorrendo na metafísica[44]. Antes, esse procedimento averigua as condições que levaram o homem a engendrar juízos de valor e que os fizeram se desenvolver e se modificar.

Na medida em que os valores morais, em geral, e a decadência em particular, não possuem essência nem são transcendentes ao mundo, eles também não poderão ser julgados em termos de verdade ou falsidade. Com efeito, é essa a postura de Nietzsche frente às hipóteses genealógicas em voga nas décadas de 1870 e 1880. Dentre estas, o filósofo destaca a de Paul Rée: longe de refutar seu livro, o autor de *Para a genealogia da moral* afirma algo diverso e tem por propósito "substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro" (GM/GM, Prólogo, 4, KSA 5. 250, PCS). Essa conduta revela ao menos duas relações íntimas com o desígnio nietzschiano: em primeiro lugar, o escopo é sempre a afirmação. Mais do que um amparo teórico à vida afirmativa, a filosofia nietzschiana opera já com a afirmação: se o ressentimento nega este mundo em prol de outro transcendente, refutar a negação incorreria no mesmo procedimento repudiado por Nietzsche.

Ao se distanciar do transcendente e apoiar-se no imanente, o outro aspecto da conduta nietzschiana será recusar o verdadeiro como critério. Uma só moral e um

[44] FOUCAULT, 2007, p. 16 – 18.

só ponto de vista histórico não bastará, o que se leva em consideração são as morais e as diversas perspectivas históricas para se averiguar os valores. Ao substituir um ponto de vista limitado pela pluralidade perspectiva, a verdade enquanto algo absoluto perde sua validez. Por isso, o método genealógico não fica passível de ser avaliado em termos de verdade ou falsidade e o erro em si mesmo deixa de ser um problema. O problema em vista é a degeneração da vida, de modo que se um engano favorecer a ascendência, tal engano será bem vindo. Portanto, ainda que haja algum equívoco nas hipóteses genealógicas, estas não invalidam a genealogia e se justificam tanto por favorecer a vida afirmativa, quanto por não serem refutáveis em termos de verdade: se está excluída a essência e o fundamento transcendente dos valores, estes podem ser pensados sob o ponto de vista das transformações históricas, da fisiologia e da psicologia sem serem avaliados pela veracidade.

Sobretudo, o olhar psicológico aos problemas do valor se destaca no procedimento genealógico nietzschiano. Tanto a genealogia quanto a psicologia se destinam a investigar os valores que guiam a conduta humana, em especial a decadente. Ambas se complementam na busca dos valores e avaliações. Psicologia e genealogia são indissociáveis na filosofia nietzschiana, mormente após 1887, por investigar a proveniência valorativa.

Em um primeiro momento, a psicologia pode ser descrita como um empenho em analisar o comportamento humano e elucidar aquilo que não está explícito nessas ações. Ela se destina a fazer visível o que está oculto nos fenômenos morais. Essa disciplina enquanto análise dos fenômenos morais, tornou-se de uso corrente a partir de Christian Wolf, cuja filosofia relaciona psicologia à metafísica. Essa indissociabilidade não permite pensar uma proveniência para a moral, nem

determiná-la historicamente, muito menos avaliá-la; antes, ela teria seus fundamentos na alma humana. Para Nietzsche, ao contrário, não há nenhuma essência ou princípios transcendentes, de forma a ser retirado o caráter metafísico da psicologia. Esta, então, passará a investigar a proveniência histórica da moral[45].

Enquanto ligadas à metafísica, moral e psicologia não se assentavam na imanência, mas eram fundamentadas em algo transcendente, exterior e independe do homem e de sua vida. Para não incorrer em metafísica, faz-se necessário um procedimento que esteja imanente ao mundo. A fim de levar essa exigência a bom termo, o filósofo emprega a psicologia, enquanto investigação da proveniência histórica da moral. Na filosofia nietzschiana, a psicologia se justifica por ser um instrumento de análise dos valores morais condizente com a própria vida humana: a psicologia leva em consideração o homem.

Nessa investigação realizada pela filosofia nietzschiana da segunda metade da década de 1880, leva-se em conta o mundo e as ações do homem para se traçar a proveniência dos valores e das avaliações. Ao olhar psicológico do genealogista é, então, indispensável a noção de valor. Mais do que apenas empregá-la, a noção de valor se faz central nos textos nietzschianos. Tal noção se faz presente desde seu primeiro escrito filosófico e ganha destaque conforme o autor passa a investigar as formas declinantes de vida. Nesse processo, a noção de valor acaba por receber algumas modificações, principalmente no período após *Humano, demasiado humano*. Com efeito, desde o início da década de 1880, Nietzsche entende tal noção como sinônimo de "peso"[46]. De acordo com a etimologia, a palavra "valor" vem do latim *valere*, que significa *ter força, potência, vigor, coragem, valentia* e, com o

[45] MARTON, 2000, p. 74 – 75.
[46] RUBIRA, L. *Nietzsche:* do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores. São Paulo: Discurso editorial e Editora Barcarola, 2010, p. 163.

advento do cristianismo, passa também a significar *ter preço, ser valioso*[47]. A religião cristã mede e pesa as ações humanas julgando, assim, seu valor. O critério utilizado pelo cristianismo para aferir o valor de uma ação é a balança de Deus[48]. Desse modo, a moral passa a ser determinada segundo a verdade revelada. Com essa balança como critério de medida, os valores mais elevados de nossa cultura são remetidos ao suprassensível, o que implica a desvalorização deste mundo[49]. Assim, a decadência e os valores por ela proliferados se fundamentam num aparente transcendente inquestionável.

Quando se adota valores e, principalmente, a balança para medir os valores como transcendentes, decorre daí a impossibilidade de traçar qualquer proveniência valorativa. E, como a filosofia nietzschiana tem o desígnio de pôr em evidência a procedência dos valores, é preciso lidar com o problema de sua transcendência. A solução será deslocar a balança de lugar: o homem passa a ser o peso para medir as ações[50]. E se os valores são remetidos ao homem, torna-se viável analisar suas avaliações. Mais até, ao procedimento genealógico é imprescindível pensar valores e avaliações como provenientes do homem.

Na filosofia nietzschiana, em particular no período de *Para a genealogia da moral*, os valores morais são relacionados ao homem: a investigação psicológica da genealogia visa desvendar qual tipo de valor orienta o homem. Para tanto, este é pensado como aquele que estima, mede e pesa valores. Assim, na genealogia nietzschiana, o destaque é para o homem. O homem, então, é aquele que avalia[51]. O genealogista, por sua vez, não constitui exceção: o trabalho do genealogista é

---

[47] Idem, ibidem, p. 137 - 8.
[48] Idem, ibidem, p. 154.
[49] MARTON, S. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: *Extravagâncias*. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2001, pp. 70-72.
[50] RUBIRA, 2010, p. 160 – 162.
[51] WOTLING, 1995, 195 – 196.

também avaliar[52]. Avaliar, tal como Nietzsche emprega em seus últimos escritos, é pesar mas não apenas isso, avaliar é também interpretar[53]. Ao interpretar e avaliar, é o homem quem cria valores. Desse modo, os valores norteiam a avaliação e as avaliações engendram valores[54]. Então, valor e avaliação são remetidos um ao outro numa dependência mútua. Nesse jogo, os valores são, ao mesmo tempo, apreciações valorativas e avaliações que originam essas apreciações[55]. Falta nessa relação entre valor e avaliação algum modo de proceder que solucione os problemas remetidos de um lado a outro. Será função da crítica genealógica decifrar esse jogo.

2.2. A genealogia enquanto avaliação crítica.

A fim de decifrar a relação existente entre avaliação e valor, o método genealógico deve adotar um posicionamento. Com efeito, se as avaliações são provenientes do homem em vez de se fundamentar num plano transcendente, exclui-se do procedimento nietzschiano a pretensão de neutralidade. Sua avaliação nunca é neutra. Disso se segue que o genealogista não tem a pretensão de meramente observar os valores como se pudessem ser captados em si mesmos. Os valores nunca serão pensados como neutros ou objetivos, eles não serão interpretados como estando nas coisas, mas na avaliação. A proposta genealógica de Nietzsche é engendrar uma investigação que se aprofunde cada vez mais em seu objeto sem se restringir a uma mera observação neutra e desinteressada: o genealogista não se atém a apenas observar a proveniência dos valores em curso; antes, ele os avalia[56]. Essa avaliação, então, não permanecerá passiva na superfície

---

[52] DENAT, 2008, p. 33.
[53] DELEUZE, 1988, p. 5.
[54] AZEREDO, V. *Nietzsche e a dissolução da moral.* São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2003, p. 38.
[55] DELEUZE, 1988, p. 1 – 2.
[56] Idem, ibidem, p. 7.

dos valores, ela penetrará até a avaliação que os engendrou. Portanto, para se realizar essa crítica dos valores foi necessário, antes, traçar sua proveniência; ou, invertendo os termos, o objetivo de se traçar as proveniências é avaliá-las:

> Enunciemo-la, esta nova *exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em que*stão – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram […]. (GM/GM, Prefácio, 6, KSA 5.252, PCS).

De acordo com o prefácio de *Para a genealogia da moral*, para se compreender o problema do valor, é indispensável uma "nova *exigência*", a saber, o procedimento genealógico. Ainda que o filósofo não tenha utilizado esse termo de modo explícito na seção acima, ele o emprega quando reivindica a investigação das condições e circunstâncias de nascimento, desenvolvimento e modificação dos valores morais. Se na terceira seção do prefácio Nietzsche apresenta o método genealógico como a investigação da proveniência dos valores morais, na sexta seção o filósofo especifica esse procedimento identificando-o à crítica filosófica. Com isso, a pedra de toque da filosofia passa a ser a investigação do problema dos valores e de suas avaliações[57]. Daí se seguem, por exemplo, os ataques de Nietzsche a Kant. Este visava uma crítica total da razão para resolver os problemas do conhecimento, contudo, segundo a ótica nietzschiana, essa crítica não foi satisfatória, uma vez que a questão nunca fora feita em termos de valores[58]. À

[57] WOTLING, 2005, p. 80.

[58] De acordo com Azeredo (2003, p. 33), Kant acreditava ter resolvido os problemas epistemológicos e éticos por meio da crítica total da razão. Porém, no entender de Nietzsche, a crítica não foi total, visto que Kant não questionou os valores de Deus, alma, liberdade, imortalidade. Nesses termos, a intérprete segue a via aberta por Deleuze (1988, p. 1). O filósofo francês abre seu livro dedicado à filosofia nietzschiana afirmando que o projeto mais geral de Nietzsche é criticar genealogicamente os valores. Crítica e valor não seriam noções separadas. Com efeito, por não ter realizado a crítica em termos de valor, Kant não conseguiu fazer a verdadeira e total crítica. Em uma reflexão semelhante acerca da filosofia nietzschiana, Marton (2000, p. 116 – 117) consente que a crítica filosófica deve

filosofia cabe, portanto, questionar criticamente o valor da moral, do conhecimento, da verdade e de tudo o que se tem a mais alta estima.

Para que essa vertente crítica da genealogia se concretize, o uso da psicologia é indispensável à filosofia nietzschiana. Apenas traçar a proveniência dos valores sem nenhum interesse nessa atividade não é a proposta desse procedimento; ao contrário, ao genealogista cabe investigar, questionar, avaliar esses valores. Caracterizando-se por uma avaliação dos valores sem pretender uma falsa neutralidade, à genealogia se relaciona a psicologia: "Não cultivar psicologia *barata*! Nunca observar *por* observar! Isso produz uma ótica falsa, uma visão de soslaio, algo forçado e exagerado" (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, 7, KSA 6.115, PCS). Com efeito, assim como ao genealogista, cabe ao psicólogo relacionar valor com avaliações, e estas com suas proveniências[59].

Uma vez encontradas as condições de surgimento, desenvolvimento e modificação dos valores que orientam o homem, a investigação psicológica analisa criticamente essa proveniência. Interessada ao invés de neutra, a crítica avalia os valores enraizados e propagados na cultura ocidental. A avaliação resultante é a de que tais valores são decadentes e maléficos à vida afirmativa. Ainda assim, são tomados como valores naturais, como sendo "em si mesmos", como superiores, fundamentais e mais elevados. Resta, então, desmistificar sua origem elevada remetendo seu surgimento ao plano terreno. E o que Nietzsche diagnostica é a influência dos ideais cristãos nos valores instituídos: ao se pensar que há alma e

---

estar submetida ao exame genealógico. Caso contrário, como ocorreu a Kant, crenças de ordem metafísicas e teológicas retornam em busca de legitimidade. Semelhante, mas não idêntica, a meditação da intérprete segue outra via ao relacionar a crítica e a genealogia à psicologia: "da perspectiva nietzschiana, toda crença já é um problema psicológico, no sentido de abrigar avaliações, e enquanto tal deve ser avaliada". Ainda que não excluamos as óticas acima, é nas trilhas da última que a presente dissertação se desenvolverá: como faremos ver adiante, à crítica genealógica é indispensável a investigação psicológica.

[59] MARTON, 2000, p. 97.

que ela é o fundamento valorativo, permanece-se na mesma metafísica oriunda do platonismo e propagada pelo cristianismo; pensar num fundamento transcendente para os valores é ainda permanecer na sombra da deidade cristã. Por isso, dentre os diversos modos de decadência, o procedimento cristão é um dos principais objetos de análise da psicologia nietzschiana:

> – Esses evangelhos, nenhuma precaução é bastante para lê-los; eles têm suas dificuldades por trás de cada palavra. Confesso, ninguém me levará a mal, que justamente por isso são para um psicólogo um contentamento de primeira ordem – (...). (AC/AC 44, KSA 6.218, RRTF).

Dado que o modo de valoração cristão é um dos principais escopos da investigação psicológica, ao aplicar a psicologia ao cristianismo, Nietzsche fornece recursos para melhor se compreender o procedimento utilizado por sua filosofia. Por isso, atentamo-nos para a crítica nietzschiana ao cristianismo com a finalidade de compreender a determinação da psicologia frente à genealogia. A resposta encontrada em *O anticristo* revela ser a psicologia uma investigação do que está oculto em algo, do que está oculto "por trás" do objeto em análise. No caso, o objeto é o Novo Testamento. Caberá ao procedimento psicológico elucidar o que se oculta por trás desse texto; compete ao exame filosófico nietzschiano avaliar o modo de valoração cristão buscando nele indícios de vitalidade ou doença.

Em geral, a genealogia investiga os valores buscando neles indícios de vida que ascende ou declina; no caso do cristianismo, em particular, diagnostica-se decadência. Para essa análise, a psicologia é requerida. Todavia, o próprio filósofo assume ser a investigação do que está "por trás" uma tarefa difícil. Ainda assim, a avaliação psicológica é exigida para se combater a corrupção e o contágio da

decadência[60]. Mais que uma exigência, essa investigação é um contentamento; o fato de ser uma tarefa difícil não exime seu requerimento, ao contrário, nessa dificuldade o filósofo encontra um prazer pessoal.

Ao levarmos em conta a crítica ao cristianismo, tal como elaborada pela filosofia nietzschiana tardia, caracterizamos a psicologia como uma atitude pessoal, interessada, determinada. Ver "por trás" só será possível e relevante quando se tem um "contentamento de primeira ordem" nessa empreita. Por sua vez, essa atitude não é gratuitamente apresentada por Nietzsche e está condizente com sua filosofia: a determinação e o interesse pessoal faltam à decadência. Esse é o caso, por exemplo, do idealismo alemão. De acordo com o autor de *O anticristo*, o idealismo alemão herda o sangue de teólogo e prioriza o puro espírito em detrimento da efetividade, de modo que "'o espírito' paira em pura para-siez" (AC/AC 8, KSA 6.174, RRTF). Em outras palavras, a sobrepujança do transcendente se agrava acirrando a impessoalidade e a indeterminação no pensamento ocidental: a "virtude em si", o "dever em si", o "bom em si" são noções impessoais, universais e indeterminadas. Por conseguinte, essa atitude se opõe ao método genealógico. O contrário, posicionar-se de modo pessoal, é requerido à psicologia e à análise dos valores. É a decadência que inviabiliza a determinação.

> O que destrói mais rapidamente do que trabalhar, pensar, sentir sem necessidade interna, sem uma profunda escolha pessoal, sem *prazer*? como autônomo do "dever"? É a própria *receita* da *décadence*, até mesmo do idiotismo... Kant se tornou idiota. (AC/AC 11, KSA 6.177, PCS).

A investigação nietzschiana da impessoalidade diagnostica, conforme a seção 11 de *O Anticristo*, a preponderância do sentimento de desprazer, sentimento este

[60] Acerca da corrupção remetemos o leitor ao primeiro capítulo desta dissertação, em especial, o item *1.2.* Quanto ao contágio da decadência, ver também o item *1.3.*

que é constitutivo da decadência. O prazer se apresenta, no caso do decadente, incapaz de se sobrepor ao desprazer, o mesmo ocorrendo com a “escolha pessoal” em relação à impessoalidade. Dessa incapacidade, resulta a condenação do prazer pessoal. Concomitante a essa avaliação, advém a estima por valores transcendentes[61]. A avaliação impessoal procede, nesses termos, à maneira do ressentimento, cujos valores transcendentes são exemplo. Mais do que esses valores, a avaliação condenadora é sintomática: o pensar, o livre pensar, é condenado. Está condenada também à psicologia. Para levar a bom termo o rebaixamento do pensar e do procedimento psicológico, recrimina-se a ociosidade.

> A felicidade, a ociosidade suscita pensamentos, – todos os pensamentos são pensamentos ruins... O homem não *deve* pensar. – E o "sacerdote em si" inventa a necessidade, a morte, o risco de morte da gravidez, toda espécie de miséria, velhice, cansaço, antes de tudo a *doença,* – só meios de guerra contra a ciência! A necessidade não *permite* ao homem pensar... (AC/AC 48, KSA 6.226).

Tal como aparece na seção 48 de *O anticristo*, a ociosidade é indispensável

[61] Ao termo “impessoalidade” atribuímos dupla significação: por um lado, designa as ideias mais gerais, indeterminadas e cuja existência seria transcendente; por outro, indica que essas ideias foram herdadas de uma tradição, mas que chegam ao presente sem a devida reflexão. Quanto a este ponto, remetemos o leitor ao artigo de BARRENECHEA, M. (*N*ietzsche e o discurso filosófico: uma “linguagem pessoal”. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 28, 2011, p. 183 - 209). O intérprete considera que a filosofia perspectivística proposta por Nietzsche implica o ponto de vista pessoal e singular do filósofo. Desse modo, a linguagem utilizada será própria e não terá sua base fundamentada em demonstrações metafísicas. O intérprete salienta, ainda, que o próprio Nietzsche reconheceu utilizar-se da linguagem da tradição em *O nascimento da tragédia*, mas em 1886, ao redigir *Ensaio de autocrítica*, o autor já se afasta daquela via em prol de sua linguagem pessoal. A partir dessas considerações, entendemos que a pessoalidade defendida por Nietzsche se caracterizará pela concepção de ideias não transcendentes e, ao mesmo tempo, determinadas, próprias e singulares. No que diz respeito ao exame de Nietzsche à indeterminação kantiana, reportamo-nos ao artigo de BAILEY, T. (As abordagens de Nietzsche acerca da epistemologia e da ética kantianas. Trad. André L. Fávero. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 2, n. 29, 2011, p. 373 – 376). Ao analisar o exame de Nietzsche à ética kantiana, o intérprete argumenta que o juízo moral não sustenta o que todo agente deve ou não fazer, tal como pensara Nietzsche. Segundo Bailey, o “universal”, em Kant, exclui as bases particulares, pois as particularidades do indivíduo não são a preocupação desse filósofo. Com base nessa ótica, consideramos viável pensar que tais avaliações nietzschianas teriam pouca relevância para a filosofia kantiana; todavia, parece-nos também coerente pensar que Nietzsche está avaliando exatamente essa falta de importância à particularidade ou pessoalidade.

para que se torne possível o pensamento crítico, determinado e pessoal. Pela mesma razão, a ociosidade é condição para psicologia. Por sua vez, tal modo de pensar impede que o sacerdote – isto é, um tipo de decadente que se caracteriza pela impessoalidade e indeterminação –, estenda seu domínio aos que ainda não foram domesticados. A réplica encontrada foi caluniar a reflexão, inventar meios para se combater o pensamento e sentimento pessoais, condenar a investigação psicológica, e nada melhor do que atacá-la em sua raiz, a ociosidade. Para tanto, o sacerdote cristão inventou a miséria, a necessidade, o cansaço, disseminando a doença para impossibilitar que se aja dessa forma. Sem esse recurso para se defender, o homem está enfraquecido, tornou-se doente, decadente, suscetível à domesticação e o sacerdote se assenhora dele.

Opondo-se aos valores e avaliações enraizadas, Nietzsche usa da análise psicológica para investigar os métodos utilizados pela religião e pela moral vigente. Sua avaliação: calúnia ao pensar e à ociosidade. Interessada ao invés de impessoal, essa avaliação visa novamente a abrir espaço para o ócio – e, portanto, o livre pensar. Por conseguinte, fortalece a psicologia enquanto ferramenta para avaliação dos valores. Uma vez fortalecida e justificada, a psicologia utiliza a filologia e a fisiologia para investigar os procedimentos levado a cabo por seus adversários: "[...] quem é filólogo lê *atrás* dos 'livros santos', quem é médico, *atrás* da depravação fisiológica do cristão típico. O médico diz 'incurável', o filólogo, 'trapaça'..." (AC/AC 47, KSA 6.225, RRTF). Tal como médico, Nietzsche diagnostica que a doença do decadente cristão não é curável do mesmo modo como o é a de quem apenas a herdou; enquanto filólogo, avalia que essa religião se utiliza de ardis para enganar e persuadir seu adversário. Em ambos os casos, Nietzsche elucida o que está oculto, exibe em primeiro plano o que está "*atrás*" do cristianismo, de seus valores e

avaliações, procedimento este que caracteriza a psicologia.

Estando submetidos ao vir-a-ser e à mudança, possuindo história em vez de ser algo dado, os valores morais são passíveis de crítica – eis o que faz a genealogia[62]. Uma vez que os valores são imanentes ao mundo, serão também concernentes ao vivente que os engendrou e ao corpo desse próprio vivente. Nesse sentido, a psicologia avalia as heranças do corpo, ela leva em consideração a historicidade do corpo do vivente[63], mas sem buscar sua verdade essencial. Caso contrário, os valores seriam transcendentes e incorreriam novamente em metafísica. Esse trato com as noções, com acontecimentos e com o próprio corpo é o que marca a investigação nietzschiana[64]. Marca, ao menos, tal como o filósofo alemão a entende nos últimos anos de sua produção intelectual, a saber, como método de diagnosticar e avaliar o valor dos valores provenientes do homem.

Para levar a bom termo a crítica genealógica dos valores e avaliações provenientes do homem, é preciso levar em consideração condições concretas de surgimento e modificação. Por isso, a história e a fisiologia são frequentemente empregadas nos exames dos valores. Caberá, então, à psicologia investigar a história do corpo: o filósofo toma o corpo daquele que valora como um vir-a-ser e diagnostica as doenças incrustradas nele[65]. Desse modo, a psicologia nietzschiana se corrobora como ferramenta de diagnóstico para a decadência, o que faz da psicologia um instrumento para o estudo fisiológico do corpo: ela se justifica como procedimento na medida em que consegue investigar o que oculta um corpo que sofre de decadência fisiológica.

A conclusão do primeiro capítulo de *Para além de bem e mal* também nos

---

[62] DENAT, 2008, p. 32.
[63] Idem, ibidem p. 33.
[64] Idem, ibidem.
[65] FOUCAULT, 2007, p. 19 – 20.

permite pensar a psicologia nesses termos na medida em que é definida como "o caminho para os problemas fundamentais [*Grundproblemen*]" (JGB/BM 23, KSA 5.38). Nessa mesma seção, Nietzsche articula a noção de psicologia com o de vontade de potência e o de fisiologia, acarretando no emprego de outra noção: a psicofisiologia [*Physio-Psychologie*]. Com essa correlação, entendemos que na filosofia nietzschiana as noções de fisiologia e de psicologia têm íntima conexão. Não havendo distinção essencial entre ambas, a psicologia investigará os problemas ocultos no corpo, ou seja, lançará luz à sua configuração fisiológica[66]. Por isso, ela é "*morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência*" (JGB/BM 23, KSA 5.38). Se entendermos essa configuração fisiológica como a organização dos impulsos, e essa organização como determinante para a existência de valores, então é possível asseverar que a psicologia avalia as avaliações provenientes de um organismo. Em especial, avalia-se o organismo em decadência.

A avaliação nietzschiana da decadência ganha consistência ao empregar procedimento genealógico e psicológico como instrumentos de análise, o que permite ao filósofo recorrer a uma pluralidade de práticas em seu auxílio. Isso significa que, ao combater as bases valorativas enraizadas na civilização ocidental, o

[66] Segundo Wotling (1995, p. 83 – 86), psicologia é o nome que Nietzsche dá para a teoria dos instintos e afetos enquanto disciplina. Mas isso não significa que a psicologia esteja subordinada à fisiologia, pois elas não são tratadas enquanto ciências absolutas. Recorrendo à seção 23 de *Para além de bem e mal*, o intérprete entende que fisiologia e psicologia têm total paralelismo (ibidem, p. 87) e que são linguagens figuradas que descrevem a vontade de potência, de modo a se justificar a cunhagem do termo "psicofisiologia" (ibidem, p. 92 – 94). Essa noção tem consequências ainda mais profundas ao se relacionar com a noção de corpo: "O interesse desse uso cruzado dos léxicos psicológico e fisiológico é descrever o corpo como um jogo complexo de interpretações concorrentes e, assim, recusar toda possibilidade de encontrar nele um ponto fixo pensável como fundamento do conhecimento" (ibidem, p. 96). À mesma seção de *Para além de bem e mal* recorre Marton (2000, p. 97 – 98) e esclarece a expressão *Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*: sendo caráter constitutivo da vontade de potência, as forças se exercem cada vez mais. Da luta entre elas, surgem novas formas ou configurações. A psicologia, por sua vez, estuda exatamente as transformações que produzem essas configurações de força, o que faz dela o referido estudo da vontade de potência: "A psicologia, que trata de avaliar as avaliações, é por isso mesmo 'morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência'; ela tem de empenhar-se, justamente, em investigar a proveniência e modificações dos valores morais enquanto sintomas de formas e transformações da vida".

autor de *Crepúsculo dos ídolos* se posiciona como genealogista, filólogo, filósofo, médico e psicólogo, o que nos leva a tomar esses diversos nomes como tendo íntima confluência entre si[67]. Por meio desses termos, pensamos que ao questionar o valor dos valores Nietzsche os avalia enquanto sintomas de vida ascendente ou decadente[68]; contra os valores decadentes, ou melhor, contra a disseminação desses valores propagada pelo cristianismo, o filósofo emprega várias práticas para superá-la. Sem separar fisiologia da psicologia, o filósofo genealogista perscruta o corpo em busca de suas marcas históricas, diagnosticando o que nele há de decadente[69].

Em suma, a filosofia nietzschiana da segunda metade da década de 1880 emprega a genealogia como procedimento para examinar as formas de vida, seus valores, os valores que os engendraram e, com isso, diagnosticar a decadência. A genealogia avalia a decadência. Para tanto, tomam-se os valores e as avaliações existentes enquanto sintomas, investiga-se que valorações permitiram seu surgimento, busca-se o que está oculto nesses valores, explora-se o que está por trás dessas avaliações. Nesses termos, a psicologia serve ao filósofo como uma ferramenta ou instrumento para suas avaliações.

2.3. O critério de avaliação das avaliações.

Uma vez traçada a proveniência dos valores e das avaliações, cabe ao método genealógico avaliá-las. Nesses termos, as apreciações morais passam a ser pensadas como determinações históricas e fisiológicas. No limite, a moral está condicionada à vontade de potência. Cabe à psicologia avaliar a configuração

---

[67] Wotling (2005, p. 101 – 102) chega mesmo a considerá-los idênticos, sendo tais nomeações apenas uma variação metafórica.
[68] MARTON, 2000, p. 98.
[69] FOUCAULT, 2007, p. 29.

pulsional, lançando luz ao sistema de impulsos que está por trás das determinações valorativas. No entanto, esse método nietzschiano demanda algum critério para se justificar como procedimento de avaliação. Caso contrário, seu intento de diagnosticar a decadência perderá em consistência e o próprio desígnio de superá-la será abalado.

Dado que a psicologia é procedimento nietzschiano para a avaliação da decadência, uma maneira de analisar seus critérios seria averiguar a legitimação e fundamento desse procedimento. Todavia, esta via indagadora não pode ser levada em consideração se o objetivo for pensar junto com Nietzsche os problemas que perpassam sua filosofia. Por isso, recusamos a existência de um fundamento último para seu proceder. Se o filósofo busca uma via diversa da metafísica, seria um contrassenso afirmar uma essência única e verdadeira para nortear todo e qualquer modo de vida, de valor e de avaliação. Portanto, se Nietzsche repele os fundamentos metafísicos da moral, tampouco poderá ele próprio apresentar sua avaliação e seu método como os únicos, os mais corretos ou legítimos.

Por outro lado, nossa resposta a essa indagação implica duas outras questões tão ou mais problemáticas ao procedimento utilizado por Nietzsche. Em primeiro lugar, ainda que à filosofia nietzschiana não faça sentido buscar um fundamento último que legitime sua avaliação da decadência, permanece a demanda pelo que a justifique. Para sua avaliação da decadência ser coerente é indispensável que seu procedimento também o seja, o que permite ao leitor de Nietzsche pôr em questão a relevância da psicologia enquanto instrumento avaliativo. Por que este em vez de outros? A resposta mais imediata que se pode lançar a essa interrogação é que a psicologia avalia as avaliações, tomando-as como indícios de ascendência ou como sintoma de decadência.

Contudo, essa resposta suscita a outra questão: se a psicologia avalia os processos pelos quais os valores foram engendrados, o que a torna válida para exercer a função de avaliar? Que critério está sendo utilizado para a avaliação? Essa questão ganha mais força se levarmos em consideração a relação existente entre valor e avaliação: os valores só surgem a partir de uma avaliação; as avaliações, por sua vez, necessitam de valores para as orientar. Como poderá a genealogia nietzschiana adotar um ponto de partida? Que critério essa filosofia emprega para que suas avaliações não incorram num círculo vicioso?

Para que seja possível avaliar outras avaliações, é preciso um critério de avaliação. Sob o risco de contradizer a própria filosofia nietzschiana e, com isso, fazer com que sua avaliação da decadência se torne contrassenso e inviabilize sua superação, esse critério deve ser imanente ao vivente, seu corpo e ao mundo em que vive. Caso contrário, incidirá num fundamento transcendente. Deverá, em segundo lugar, ser imposto por si mesmo, senão, outros poderão surgir e fazer com que a avaliação da decadência caia por terra. Por fim, esse critério não poderá ele mesmo ser passível de avaliação, a fim de que não haja um círculo vicioso. No entender de Nietzsche, o único critério possível é a vida:

> É preciso estender os dedos, completamente, nessa direção e fazer o ensaio de captar essa assombrosa *finesse – de que o valor da vida não pode ser avaliado*. Por um vivente não, porque este é parte interessada, e até mesmo objeto de litígio, e não juiz; por um morto não, por uma outra razão. (GD/CI, O problema de Sócrates, 2, KSA 6.67, RRTF).[70]

Entendemos que na filosofia nietzschiana a vida se justifica enquanto critério

[70] Os créditos de pensar a vida, para Nietzsche, como critério de avaliação das avaliações se devem a Marton (2000, p. 95): "Torna-se necessário, pois, adotar um critério de avaliação que, por sua vez, não possa ser avaliado; caso contrário, haveria círculo vicioso. O único critério que se impõe por si mesmo, no entender de Nietzsche, é a vida". Na sequência, a intérprete apresenta, como argumento, essa mesma seção de *Crepúsculo dos ídolos*.

de avaliação das avaliações ao nos deparamos com a impossibilidade de se a avaliar. Dado que o vivente é a parte interessada e até mesmo objeto de litígio da vida, toda e qualquer avaliação acerca da mesma será interessada e, por isso, não poderá ser levada em consideração. Logo, nem os decadentes, nem Nietzsche, nem vivente algum poderá determinar o valor da vida. Mas não poder ser avaliada não a impossibilita de ser o critério para avaliar. Pelo contrário, apenas desse modo ela poderá ser pensada como critério de avaliação das avaliações, pois rompe com o círculo vicioso entre valor e avaliação.

Romper tal circularidade, por sua vez, não cabe a qualquer critério: segundo a filosofia nietzschiana, apenas a vida torna possível essa ruptura e, por isso, ela pode e deve ser adotada como o único critério imposto por si mesmo. Não obstante essa autoimposição, ela não é factual: de fato, existem juízos de valor sobre a vida. De modo irônico, a sequência da argumentação nietzschiana corrobora essa autoimposição quando se refere ao morto: do mesmo modo que nenhum vivente pode avaliar o valor da vida, nada existe fora dela que possa julgá-la. E os juízos a ela proferidos existem, mas de fato e não de direito, não devendo ser levados em consideração senão como sintomas.

Essa mesma argumentação implica, por fim, mais uma exigência para que a vida se faça critério: dado que nada fora da vida possa julgá-la, exclui-se dela a transcendência e a metafísica. O critério de avaliação das avaliações se valida em relação à própria proposta genealógica por não ser pensado como algo transcendente. De acordo com a filosofia nietzschiana de 1888, ela é totalmente imanente ao homem; talvez até, nada seja mais imanente e menos transcendente ao vivente do que sua própria vida.

Indiretamente, é a vontade de potência que se faz presente nesse critério de

avaliação. Seja como um caso particular, seja como idêntica, a vida se relaciona à vontade de potência e esta se torna também o critério de avaliação das avaliações.[71] Contudo, Nietzsche não explicita essa noção como o critério. Se o próprio filósofo autoriza pensar tal noção ligada ao inorgânico, empregá-la como parâmetro avaliativo abriria margem para pensar esse parâmetro como algo exterior ao vivente. Evitando incorrer no transcendente, não é a vontade de potência em sua maior amplitude que será posto como critério de avaliação das avaliações, mas sim enquanto vida.

Na filosofia nietzschiana de 1888, a noção de vida ratifica tanto a avaliação que essa mesma filosofia sentencia em relação à decadência, quanto o intuito de superá-la. A avaliação nietzschiana ganha consistência na medida em que não cria juízos de valor em relação à vida: a vontade de potência, a configuração hierarquizada de impulsos, são parâmetros para comparar os diversos modos de vida. Em especial, compara-se a organização fisiológica com a decadência. O diagnóstico de que uma vida carece de unidade no seu todo é ainda uma avaliação, mas uma avaliação acerca dos sintomas dessa vida. Não se avalia a vida nem a vontade de potência, antes, diagnostica-se a configuração pulsional do vivente. E para se avaliar os indícios de um corpo é preciso um procedimento, a saber, a genealogia: adotando a vida como critério para avaliar as avaliações, o genealogista pode investigar os diversos tipos de vivente. Para essa tarefa, uma das ferramentas mais relevantes – senão a principal – é a psicologia: examina-se o que se oculta por trás dos valores proferidos, interpreta-se o vivente tal como um doente para o médico ou um texto para o filólogo. Portanto, sendo o único parâmetro comparativo imanente e não avaliável, a vida se faz critério de avaliação das avaliações, a partir

[71] MARTON, 2000, p. 95.

da qual a psicologia nietzschiana se autentica como ferramenta e método de investigação.

Não obstante pensar a vida como critério para avaliar as avaliações, esse ponto de vista filosófico suscita outros problemas, em especial, quando se mantém em vista a decadência: ao investigá-la, estaria Nietzsche avaliando uma vida e, assim, incorrendo no mesmo erro que ele condena? Tão ou mais grave, sendo a decadência também um modo de vida, isto é, uma configuração da vontade de potência, ela poderia ser posta como critério de avaliação das avaliações. Por fim, na medida em que a criação de valores é remetida à vontade de potência, os diversos modos de vida se designariam como critério e, ao mesmo tempo, criadores de valores. Como seria possível essa articulação valorativa? Às custas de cair por terra as considerações nietzschianas acerca da decadência e de sua superação, será preciso investigar esses problemas.

CAPÍTULO 3

Do critério de avaliação à criação de valores.

Conforme tratado no capítulo precedente, o ponto de apoio do procedimento genealógico é a noção de vida. Entendemos que Nietzsche, nos últimos anos de sua produção filosófica, pensa a vida como critério de avaliação das avaliações. Com esse critério, seria possível averiguar a proveniência dos valores e avaliar as avaliações, o que faz a genealogia se legitimar como método. Por outro lado, nesse mesmo período o filósofo relaciona vida com vontade de potência, de modo que a vida deve ser pensada como criadora de valores. Contudo, esses dois aspectos da noção de vida suscitam um questionamento central ao pensamento nietzschiano de 1888: como é possível a vida ser o critério de avaliação das avaliações e, ao mesmo tempo, ser criadora de valores?

A interrogação acima pode ser levantada à luz dos escritos filosóficos de Nietzsche em 1888, em especial, a partir de *Crepúsculo dos ídolos*. Nesse escrito, uma das dimensões da vida é ser critério de avaliação das avaliações, da qual se segue a crítica à tentativa de se a avaliar, negar e recriminar: "– Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é *hostil à vida*" (GD/CI, Moral como contranatureza, 1, KSA 6.82, PCS). As objeções à Igreja apontam para o caráter problemático de qualquer avaliação da vida enquanto tal. Antes, essas apreciações são sintomáticas, são valorações criadas pela vida: "a vida mesma valora através de nós, *quando* instituímos valores..." (GD/CI, Moral como contranatureza, 5, KSA 6.85, RRTF). Contudo, questionamos como seria possível e qual a relação desses aspectos da noção de vida. O presente capítulo dará maior enfoque a *Crepúsculo dos ídolos* para averiguar se essa obra responde à questão

levantada. Para tanto, analisaremos a noção de vida dessa filosofia em quatro momentos.

3.1. A vida convalescida como paradigma em Crepúsculo dos ídolos.

Para conseguirmos responder como Nietzsche relaciona a vida enquanto critério de avaliação das avaliações com a vida como criadora de valores, é preciso entender a que vida o filósofo se refere. Toda e qualquer vida poderá ser o referido critério? Se for assim, a vida em decadência não poderá ser avaliada. Se apenas um modo de vida estiver em consideração, será preciso justificar porque ele poderá avaliar a decadência. Por essas duas hipóteses, necessitamos investigar qual modo de vida pode ser critério para avaliar as avaliações.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, um dos temas centrais, senão o principal, é justamente a problemática das diversas possibilidades de vida e de como elas se relacionam. Uma delas é a decadente, a outra é a ascendente; a primeira é fraca e cansada, a segunda é forte e jovial. Com efeito, para que um modo de vida seja o critério de avaliação das avaliações, deve possuir um excesso de força, o que é levado em consideração desde as palavras de abertura do livro:

> Manter sua jovialidade em meio a um ofício tenebroso e responsável não é tarefa nada pequena: e no entanto, o que seria mais necessário do que jovialidade? Nada tem êxito se não houver exuberância. Apenas o excesso de força é a prova da força. – Uma *transvaloração de todos os valores*, esse ponto de interrogação tão negro, tão imenso, que lança sombras sobre quem o coloca – uma tarefa como tal destino obriga a sair ao sol a cada momento e sacudir de si uma seriedade pesada, demasiada pesada. (GD/CI, Prefácio, KSA 6.57).

Apenas com o acúmulo de forças torna-se viável manter a jovialidade, mesmo estando em meio a algo difícil e pesado; apenas o excesso de força permitirá levar a

cabo a tarefa de transvalorar todos os valores. Segundo as palavras de abertura de *Crepúsculo dos ídolos*, essa tarefa é tão pesada que poria em risco a vida daquele que a assume. Portanto, só com excesso de força é possível superar o cansaço e a doença sem tornar a si mesmo doente.

Essa superação é justamente a pedra de toque para que um modo de vida possa ser paradigmático. A primeira vista, superar a doença pode parecer apenas um restabelecimento. Contudo, Nietzsche atribui maior importância à superação: só por meio da convalescença é viável o excesso de força. Isto sugere que uma vida curada pode ter mais força do que outra que sempre foi sã, conforme o que Nietzsche entende por grande saúde[72]. O próprio filósofo exprime sua divisa através de uma máxima do poeta romano Furius Antias: *increscunt animi, virescit volnere virtus* ["crescem os espíritos, o valor viceja com a ferida" (GD/CI, prefácio, KSA 6.57, PCS)].

Nas obras de 1888, Nietzsche toma partido da vida ascendente por ser potente e ter excesso de força. Um sinal desse posicionamento é a jovialidade reivindicada em *Crepúsculo dos ídolos*. Não obstante a vida que supera uma enfermidade, acumula forças e se torna jovial ser o paradigma, ainda permanece em aberto a dificuldade dessa superação: como uma vida doente e cansada poderá se restabelecer e se tornar forte? Ciente dessa questão, Nietzsche elabora sua filosofia pensando numa dietética da força. Tendo em vista o "ofício tenebroso e responsável" da transvaloração de todos os valores, o pensador alemão une a seriedade filosófica com a alegria e até mesmo a ironia. Essa proposta se torna visível ao depararmos

[72] No quinto livro de *A gaia ciência*, na seção imediatamente anterior ao *Epílogo*, Nietzsche ressalta a relação entre a diversidade de perspectivas valorativas com a grande saúde: "Aquele cuja alma tem sede de viver o âmbito inteiro dos valores e anseios que prevaleceram até agora e de circunavegar todas as costas desse 'mar mediterrâneo' ideal [...]: este precisa, para isso, primeiro que tudo, de uma coisa, da *grande saúde* – de uma saúde tal, que não somente se tem, mas que também constantemente se *conquista* ainda, e se tem de conquistar, porque sempre se abre mão dela outra vez, e se tem de abrir mão!..." (FW/GC 382, KSA 3.635, RRTF).

com as obras de 1888, em especial, em *Crepúsculo dos ídolos*: tal livro é marcado pela jovialidade e pela ociosidade, o que é particularmente notável se considerarmos seu título original: *Ociosidade de um psicólogo* (*Müssiggang eines Psychologen*).[73]

A partir da análise do título original do livro, encontramos elementos para identificar qual é a dietética filosófica exigida para que uma vida acumule forças e possa ser critério de avaliação das avaliações. O regime se baseia na ociosidade. Em primeiro lugar, devemos considerar que o vocábulo em alemão *Müssiggang* pode significar "ociosidade", mas também "lazer"[74]. Assim como a diversão, ironia, alívio, lazer, recreação, a ociosidade também aponta para o lúdico: a vida se torna mais leve, jovial, sutil, polida. Isso não é exceção em *Crepúsculo dos ídolos*: "Também este escrito – o título o revela – é sobretudo um descanso, um local ensolarado, uma escapulida à ociosidade de um psicólogo" (GD/CI, prefácio, KSA 6.57). Oposta ao cansaço e ao enfraquecimento, a ociosidade convalesce e possibilita o acúmulo de força. Por conseguinte, é indispensável a uma vida forte que seja paradigma de avaliação. Assim, por meio de *Müssiggang*, Nietzsche indica que uma filosofia jovial se contrapõe à penúria da vida enfraquecida e que sua convalescença só vem a bom termo quando suas ações são realizadas com prazer em vez de automatismo, como uma atitude pessoal no lugar da pura impessoalidade.

O tema da ociosidade não é algo fortuito, pois é por meio dele que se distingue qual vida poderá ser critério de avaliação das avaliações e qual será

[73] Outras obras de 1888 também indicam características semelhantes às de *Crepúsculo dos ídolos*. Por exemplo, na primeira linha de *O caso Wagner* lemos: "Eu me permito um pequeno alívio" (WA/CW, Prefácio, KSA 6.11), sendo o termo "alívio" (*Erleichterung*) empregado tanto no sentido de facilidade, descanso, divertimento, quanto no sentido medicinal de se livrar de uma constipação. Logo em seguida, na epígrafe do texto, o filósofo parodia Horácio e escreve: "rindo, dizer coisas graves" (WA/CW 1, KSA 6.13, PCS), o que, novamente, marca o caráter jocoso e, ao mesmo tempo, sério do livro. Também em *Ecce homo* a recreação (*Erholung*) aparece contraposta ao sofrimento com a efetividade: da aceitação e prazer com o que é necessário, chega-se à superação da decadência.
[74] Ver, por exemplo, a tradução francesa de Wotling (2005, p. 77): *Loisir d'un psychologue*.

excluída como paradigma. Não obstante a importância da noção de ociosidade, o termo poderia gerar alguns equívocos filosoficamente desastrosos, conforme fez ver Peter Gast. O amigo adverte o filósofo que *Ociosidade de um psicólogo* soa demasiado modesto para a proposta, que a ociosidade surge, atualmente, *após* o trabalho e que a partícula *Mü*, de *Müssiggang* (ociosidade, lazer), também aparece em *Müdigkeit* (cansaço, fadiga)[75]. Nietzsche ponderou as sugestões: já que ociosidade a que se refere é anterior à atividade intelectual, esse termo no título do livro poderia gerar uma interpretação indesejada. Isto é, se a ociosidade é condição *sine qua non* para o fortalecimento da vida, tal requisito não pode dar margem a ser pensado como esgotamento de forças. Por isso mesmo, é indesejada a homofonia do termo *Müssiggang*. Dada a extrema importância de se distinguir o cansaço da ociosidade, o filósofo não permitirá a abertura de um flanco no título de seu livro. Disso se segue a elaboração de outro título, menos modesto, mais provocativo e adequado a seu programa filosófico.

Ao intitular o livro como *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo mantém sua terapêutica visando ao acúmulo, desta vez porém, ressalta o modo como lidar com os ídolos a fim de intensificar a vitalidade. O prefácio atesta a importância de voltar a atenção aos ídolos para se convalescer: "Uma outra convalescença, possivelmente ainda mais desejada por mim, é *auscultar ídolos*..." (GD/CI, prefácio, KSA 6.57). Concomitante à dietética do ócio, a auscultação de ídolos se faz presente na vida paradigmática. Apenas com o ócio será possível questionar ídolos, restabelecer-se do cansaço e acumular forças.

Uma vida doente e cansada pôde se convalescer com a ociosidade, acumulando suas forças, intensificando-as, libertando-se da idolatria, o que acarreta

[75] Carta de 20 de setembro de 1888, de Peter Gast a Nietzsche (KGB III, 6, p. 309).

sua potência para se impor perante aos outros modos de vida. Ela pode se voltar para as vidas cansadas e presas a ídolos. Para que alguma vida seja o critério de avaliação das avaliações, deve englobar as diversas perspectivas, deve conhecer profundamente os diversos modos de vida. A vida que foi doente e conseguiu se restabelecer será o critério avaliativo porque só assim conhecerá as outras formas de vida. Sendo assim, poderá compará-las. Portanto, apenas com a um olhar crítico aos ídolos, com a convalescença (*Genesung*), com o restabelecimento, a recuperação e a intensificação da vitalidade, é possível, por um lado, que um modo de vida avalie outros. Por outro lado, o excesso de forças permite aguentar o peso de "transvalorar" todos os valores, assim como a auscultação de ídolos é uma convalescença preventiva dos riscos dessa tarefa. Contudo, como a vida convalescida poderá avaliar outras? Que meios uma vida com excesso de força tem para investigar a decadência e, assim, excluir de vez a possibilidade desta última ser posta como critério?

3.2. O martelo nietzschiano.

O próprio subtítulo do livro nos oferece recursos para responder a essas questões: *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. A filosofia presente nesse livro se desenvolve a marteladas. Essa ferramenta, por sua vez, possui diversas acepções, das quais damos destaque a três: a diagnosticadora, a destrutiva e a construtiva. Sem demora, no *prefácio* do livro, o filósofo opera com o martelo:

> Este pequeno escrito é uma *grande declaração de guerra*; e no que respeita à auscultação de ídolos, desta vez não são ídolos temporais, mas ídolos eternos, os quais aqui são tocados com o martelo tal como com um diapasão – não há, em absoluto, ídolos mais velhos, mais convencidos, mais

> insuflados... Tampouco mais ocos... Isso não impede que eles sejam os *mais acreditados*; de modo algum, especialmente no caso mais nobre, são chamados de ídolos. (GD/CI, prefácio, KSA 6.57).

A primeira e mais imediata interpretação acerca do martelo é a iconoclasta. Logo no prefácio de *Crepúsculo dos ídolos* a vertente corrosiva salta aos olhos quando Nietzsche considera essa obra uma *grande declaração de guerra*: o martelo é usado para atacar a decadência, é arma empregada na luta contra aqueles ídolos eternos[76].

Contudo, essa não é a única maneira de se pensar o martelo nietzschiano, sendo possível, ainda, lê-lo sob um viés aparentemente oposto: o construtivo. Sob essa ótica, sua força conceitual aparece quando se o interpreta como instrumento do minerólogo, o tridente. Nesse sentido, a característica destrutiva estaria subordinada à tarefa positiva: o minerólogo seleciona e separa com seu tridente aquilo que considera mais valioso, de modo que a acepção afirmativa do martelo ganha destaque.[77] Assim, por meio dessa ferramenta, o filósofo aludiria à proposta de fazer a vida ascendente triunfar, proposta que seria a principal na filosofia de 1888.

Não obstante as duas vertentes acima expostas, há uma terceira via interpretativa de grande envergadura acerca do martelo filosófico. Segundo os próprios textos do filósofo, é possível considerá-lo como instrumento medicinal de diagnóstico. Dado que os ídolos contribuem para a enfermidade da vida, Nietzsche se posiciona como médico da cultura para realizar um exame minucioso nessa

---

[76] Muitos intérpretes destacam esse aspecto do martelo, por exemplo, Kaufmann (1974, p. 112) e THATCHER, D. (A diagnosis of idols. *Nietzsche-Studien*, Berlin, n. 14, 1985, p. 256 – 257). Este último ressalta uma passagem de *Ecce homo* – "Eu não sou homem, sou dinamite" (EH/EH, Por que sou um destino, 1, KSA 6.365) – explicando que Nietzsche transforma em elogio a depreciação do jornal *Der Bund*.

[77] Essa compreensão do martelo foi desenvolvida por Montinari (1997, p. 79). Por sua vez, Thatcher (1985, p. 250 – 261) leva em conta essa vertente: é possível pensar o martelo como ferramenta construtiva uma vez que Nietzsche emprega, em suas obras, as imagens do ferreiro, do escultor e do legislador.

doença, exame este que será realizado por meio de técnicas de percussão. O martelo, assim, é usado principalmente como um diapasão para auscultar o que há de oco no interior dos ídolos. O prefácio de *Crepúsculo dos ídolos* favoreceria o martelo medicinal, pois ele é usado para ouvir o "som oco" das "vísceras insufladas"[78].

Dessas possibilidades acerca do martelo nietzschiano, faz-se inevitável a questão pelo significado principal ou mais relevante. Sobretudo, indagamos qual deles seria o norteador em *Crepúsculo dos ídolos* para servir de instrumento nas mãos de uma vida ascendente, bem como qual seria a finalidade dessa ferramenta. No nosso entender, as diversas acepções do martelo são igualmente importantes na filosofia nietzschiana e complementares para a superação da decadência.[79]

Ao pensarmos o martelo filosófico em diversos sentidos complementares, falta responder a que essa complementaridade estaria subordinada e destinada. Uma possibilidade é conceber os significados construtivo, destrutivo e diagnosticador do martelo como subsumidos em outra expressão mais fundamental, a do *eterno retorno*[80]. Essa concepção foi baseada num póstumo de 1884, talvez um dos projetos para publicação de Nietzsche sob o título de "*O eterno retorno*: uma adivinhação [*Wahrsagung*]", cuja quinta parte é: "A doutrina do eterno retorno como martelo na mão dos homens mais potentes, – – –" (Nachlass/FP 27 [80], verão –

[78] Para Thatcher (1985, p. 261 – 266), mais relevante que a vertente iconoclasta e a construtiva é pensar o martelo no sentido medicinal. Este estudo é complementado também por GEORGSSON, P. (Nietzsche's hammer again. *Nietzsche-Studien*and, Berlin, n. 33, 2004, p. 342 – 350).

[79] BROBJER, T. To philosophize with a hammer: an interpretation. *Nietzsche-Studien***,** Berlin, n. 28, 1999, p. 38 – 40.

[80] De acordo com Brobjer (1999, p. 40), "o sentido mais fundamental da expressão é outro – um que simultaneamente é construtivo, destrutivo e diagnosticador – e um que é importante para nossa interpretação de *Götzen-Dämmerung* [*Crepúsculo dos ídolos*] – *o 'Götzen-Hammer'* [*Martelo dos ídolos*] *é o eterno retorno*. Filosofar com o martelo é filosofar da perspectiva do eterno retorno". Nesta pesquisa de mestrado não desenvolveremos a doutrina do eterno retorno nem as concepções cosmológicas de Nietzsche. Ao recorrer aos estudos de Brobjer, nosso objetivo é outro, a saber: explorar as diversas compreensões acerca do martelo. Portanto, utilizamos das noções de eterno retorno e de cosmologia apenas na medida em que nos auxiliam a investigar as significações do martelo nietzschiano.

outono de 1884, KSA 11.295). De acordo com essa maneira de pensar, na medida em que tal cosmologia nos remete a infinitas repetições de nossa existência, poderemos diagnosticar a nós mesmos: o gosto ou desgosto em pensar a própria vida repetida infinitas vezes indica o tipo de vida de cada um. Assim, por um lado, essa doutrina do eterno retorno esmagará os fracos, que negam a vida e sofrem com ela; por outro, conduzirá os fortes ao *amor fati*, pois poderão aceitar a própria vida e afirmá-la com ainda mais força. Pensar o martelo dessa maneira engloba, portanto, ao menos outras três hipóteses: a destrutiva, a do diagnóstico e a construtiva. O próprio *Crepúsculo dos Ídolos* favorece essa leitura, tanto por apresentar as três vertentes ao longo do livro, quanto por ter seu encerramento remetendo à doutrina do eterno retorno.

Contudo, a leitura acima apresenta alguns pontos críticos. Haverá relação direta entre martelo e eterno retorno se mantivermos em vista um póstumo de 1884. No entanto, esta anotação foi redigida quatro anos antes da redação do martelo utilizado no subtítulo de *Crepúsculo dos ídolos*. Nesse ínterim, o filósofo teria modificado seu pensamento a ponto de ser discutível a relação entre os escritos de diferentes períodos[81]. Mesmo que não excluamos a possibilidade de Nietzsche resgatar suas antigas anotações[82], isso não implica a referência direta entre esses escritos. Ainda que no fim do *Crepúsculo dos ídolos* o filósofo mencione tal doutrina, essa menção é localizada, de modo a ser passível de questionamento julgar o eterno retorno como "o sentido mais fundamental" do martelo, como tendo *status* superior àquelas características subsumidas[83].

O martelo de *Crepúsculo dos ídolos* terá, assim defendemos, outra

[81] GEORGSSON, 2004, p. 343.
[82] MONTINARI, 1997, p. 78 – 79.
[83] BROBJER, 1999, p. 40.

significação. Sua noção engloba, no mínimo, as três acepções levantadas acima como vertentes ou características que formam um só todo[84]. Aceitamos que nesse todo não se exclui a doutrina do eterno retorno, assim como não exclui o *amor fati*, a transvaloração de todos os valores, o além-do-homem, os aspectos da noção de vida, nem o critério de avaliação das avaliações. No nosso entender, o emprego do martelo designa justamente essa pluralidade de significados, mas sem que uma dessas noções seja a mais fundamental. Apenas com o conjunto dessas diversas características, a ferramenta ganha sentido de um instrumento para o pensar e se demonstra como um procedimento filosófico.

Ao atentarmos para *Ecce homo*, abrimos via para essa leitura pluralista do martelo. Logo no prólogo, lemos que o principal intento de Nietzsche é "derrubar ídolos" (EH/EH, Prólogo , 2, KSA 6.257), mas isso não significa que a noção de martelo se restrinja a tal leitura. No capítulo dedicado ao *Assim falava Zaratustra*, encontramos mais um ponto que nos ajuda a compreender melhor a empreitada: "Para uma tarefa *dionisíaca* é necessário, como precondição decisiva, a dureza do martelo, o *próprio prazer no aniquilar*. O imperativo 'tornai-vos duros', a mais profunda certeza *de que todos os criadores são duros*, é o verdadeiro emblema de uma natureza dionisíaca. –" (EH/EH, Assim falava Zaratustra, 8, KSA 6.348). Com a tarefa dionisíaca notamos a necessidade de dureza, tal como a de um martelo. Todo o epílogo de *Crepúsculo dos ídolos – Fala o martelo*, um trecho extraído de *Assim falava Zaratustra*, com pequenas modificações – remete a essa perspectiva. Ainda em *Ecce homo* encontramos a passagem essencial para pensarmos a aniquilação inseparável da criação. Escreve o filósofo: "Eu conheço o prazer no *aniquilar* em um

[84] Entendemos que também Wotling (2005, p. 103 – 113) pensa haver multiplicidade de significações no termo "martelo", dado o intérprete ter levantado as vertentes destrutiva, diagnosticadora, construtiva e sua relação com a doutrina do eterno retorno em seu escrito.

grau que está conforme minha *força* de aniquilar, – em ambos eu obedeço minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o fazer-não do dizer-sim.” (EH/EH, Por que sou um destino, 2, KSA 6.366).

Em *Crepúsculo dos ídolos*, essa organicidade dos aspectos do martelo se faz ainda mais notória. Ao longo do livro encontramos o exame minucioso de ídolos através da auscultação e da avaliação, a grande declaração de guerra como tratamento brutal e destrutivo dos mesmos, e a proposta legisladora e construtora de novas tábuas valorativas. Com essa pluralidade sintética de significações que o martelo nietzschiano carrega, encontramos a resposta para a questão de a vida convalescida ser critério para avaliar a decadente.

A resposta mais imediata ocorre com a vertente diagnosticadora: ao auscultar ídolos, o diapasão evidencia a decadência. O martelo medicinal traz à luz os sintomas do cansaço de vida; esse instrumento investiga os indícios de doença ocultos por trás de um modo de vida. Proceder com martelo, portanto, é utilizar da psicologia:

> Fazer aqui perguntas com o *martelo* e, talvez, ouvir aquele célebre tom oco que fala das vísceras insufladas – que entusiasmo para alguém que ainda tem ouvidos por trás das orelhas, – para mim, velho psicólogo e astucioso [*Rattenfänger*], diante de quem o que queria ficar quieto *tem de se manifestar*... [GD/CI, prefácio, KSA 6.57].

O manejo do martelo tem por objetivo obrigar a se manifestar aquilo que se ocultava por trás de algo, no caso, por trás dos ídolos e da vida decadente, o que é típico da psicologia nietzschiana. Vale lembrar que a psicologia é o procedimento utilizado por Nietzsche, que se caracteriza como um instrumento para se “ver por trás” do objeto investigado, propiciando traçar a proveniência dos valores e assim

avaliá-los[85]. Em *Crepúsculo dos ídolos*, a noção de psicologia também carrega essas características: ela investiga a configuração pulsional de um organismo, traz à luz seu sistema de impulsos, toma como objeto a vontade de potência do vivente[86]. Contudo, o martelo ou a psicologia não podem ser empregados por qualquer um, pois é preciso astúcia para empregá-los com habilidade[87]. Para tanto, quem filosofa com o martelo precisa de entusiasmo [*Entzücken*], de acúmulo de forças, de jovialidade. Sintetizando essas características, a *Ociosidade de um psicólogo* se faz presente. O martelo enquanto instrumento medicinal de diagnóstico indica que o critério de avaliação das avaliações deve ser uma vida convalescida, sã, liberta da idolatria. Só assim será possível revelar a doença silenciosa das vidas não curadas.

Embora o título *Ociosidade de um psicólogo* fora abandonado, a mesma riqueza conceitual do uso da psicologia por uma vida convalescente permaneceu em *Crepúsculo dos ídolos*, e o autor fez questão de a expor: "Também este escrito – o título o revela – é sobretudo um descanso, um local ensolarado, uma escapulida à ociosidade de um psicólogo" (GD/CI, prefácio, KSA 6.57). Essa referência se torna ainda mais expressiva ao repararmos como o livro se inicia em sua primeira seção: "Ociosidade é o início de toda psicologia. Como? a psicologia seria um – vício?" (GD/CI, Sentenças e flechas, 1, KSA 6.59). Nietzsche faz um jogo de palavras com uma sentença alemã – a ociosidade é o início de todos os vícios – e retoma o antigo título do escrito. Com isso, o autor estaria entendendo a ociosidade como condição para um modo de filosofar: a partir do ócio, aquele mesmo que o sacerdote visa a solapar, é possível averiguar os problemas profundos do corpo, o que, na filosofia

---

[85] Acerca das funções da psicologia, remetemos o leitor ao segundo capítulo da dissertação.

[86] Ao traduzir para o francês e comentar *Crepúsculo dos ídolos*, Wotling (2005, em especial as notas 11 da página 257, 141 da página 274, 301 da página 295) destaca essas características da psicologia presentes no livro.

[87] Segundo Wotling (2005, p. 257, nota 12), a expressão *Rattenfänger* denota astúcia e habilidade, que são entendidas como características pulsionais.

nietzschiana, caracteriza a psicologia e a psicofisiologia[88]. Em *Crepúsculo dos ídolos*, essa riqueza conceitual aparece com o emprego do martelo.

Ao diagnosticar a doença, a mesma ferramenta é utilizada para solucionar o problema, englobando as vertentes destrutivas e construtivas. Em *Crepúsculo dos ídolos*, a destruição é clara ao guerrear contra os ídolos eternos, sejam as avaliações decadentes, sejam os valores cristãos, seja a noção de verdade. O martelo procede como um ataque radical, no qual só resistirá o que for duro o suficiente. Tal dureza é a vida afirmadora, aquela que não sofre da decadência e pôde acumular força. Só assim poderá ela mesma também manejar o martelo: apenas uma vida convalescida pode favorecer a convalescença de outras, o que implica a criação de novos valores intensificadores desse tipo de vida[89]. Essa relação entre a fraqueza e a dureza da vida é visível quando Nietzsche dá voz ao martelo, na última linha de *Crepúsculo dos ídolos*: "– Esta nova tábua, ó irmãos, ponho sobre vós: tornai-vos duros! – –" (GD/CI, Fala o martelo, KSA 6.161, PCS).

3.3. A avaliação decadente da vida.

Dentre os diversos modos de vida, aquele que tem a possibilidade de se convalescer e acumular forças deverá utilizar o martelo, o qual possui sentidos diversos e complementares: avaliar, destruir e criar. Em *Crepúsculo dos ídolos*, o alvo do martelo é a vida, em especial, a decadente. O tema da decadência perpassa

---

[88] A proximidade entre filosofia e psicologia também está expressa nos póstumos. Antes dessa versão que abre *Crepúsculo dos ídolos*, conforme reparou Montinari (1997, p. 79 – 80), havia outra ligeiramente modificada, na qual "filosofia" aparece no lugar de "psicologia", além de "A *ociosidade de Zaratustra*" como um título possível no lugar de *A gaia ciência*. De fato, há inúmeras passagens póstumas contendo ensaios de títulos e subtítulos para obras e capítulos, nos quais essas referências ganham vida. Nietzsche chegou mesmo a pensar em *Monólogos de um psicólogo* como subtítulo de *Para além de bem e mal* (Nachlass/FP 2 [47] outono de 1885 – outono de 1886, KSA 12.84) e de *Ecce homo* (Nachlass/FP 2 [65] outono de 1885 – outono de 1886, KSA 12.89).

[89] Apenas os que são decadentes por serem filhos de seu tempo podem ser curados, conforme tratado no primeiro capítulo dessa dissertação.

todo o livro e é centro de análise filosófica devido aos danos causados à civilização ocidental. Com efeito, esse modo de vida solapa o livre pensar fazendo com que outras, ainda não contaminadas, se degenerem. Como abordado no capítulo precedente, isso é feito por meio da indeterminação, da impessoalidade, da infelicidade. Uma vida que se contamina é marcada pela diminuição da potência e pelo esgotamento de suas forças. Assim, a decadência engendra o cansaço, a necessidade e a penúria. Desse ponto de vista, está oposta à ociosidade. Por isso, o *prefácio* anuncia ser o livro "uma grande declaração de guerra" contra os "ídolos eternos" (GD/CI, prefácio, KSA 6.57), ou seja, a proposta desse escrito é travar guerra contra a decadência.

Guerra aos ídolos eternos: essa proposta é bem visível na obra e até no *corpus* nietzschiano e por razões precisas. O diagnóstico indica serem esses ídolos "velhos", "convencidos", "insuflados" e "ocos". Mesmo assim, sem que se perceba, eles continuam sendo "os mais acreditados" e adorados como valores mais nobres (GD/CI, prefácio, KSA 6.57). Venerar tais ídolos é idolatrar valores insuflados e ocos, o que indica ser esse modo de vida doente, cansado, enfraquecido, em uma palavra, decadente. Resta, então, declarar guerra à decadência com o intuito de superá-la para favorecer a ascensão vital. Aliás, é essa proposta que diferencia *Crepúsculo dos ídolos* das demais obras de 1888[90].

Como o intuito é favorecer um modo de vida restabelecido e pleno de forças, o título do livro em questão não poderá dar margens à interpretação oposta. Pensando no maior afastamento possível da vida cansada, o autor altera o título *Ociosidade de um psicólogo* para *Crepúsculo dos ídolos* (*Götzen-Dämmerung*)[91]. O

[90] MONTINARI, 1997, p. 79.
[91] Relembramos que houve certa influência de Peter Gast, exposta na carta a Nietzsche em 20 de setembro de 1888 (KGB III, 6, p. 309).

título é uma alusão ao *Crepúsculo dos Deuses* (*Götterdämmerung*), de Richard Wagner. Assim como em *O caso Wagner*, novamente o filósofo faz frente contra o músico, interpretado como exemplo de uma vida em declínio de forças. Desta vez, no entanto, ao substituir o *Götter* (deuses) por *Götzen* (ídolos) Nietzsche não faz uma simples referência à decadência de sua época. Ao contrário, com esse termo, o escrito se propõe a uma profusão de ataques: ídolos são os valores instituídos e o que deles deriva, como as crenças religiosas, a educação universitária e a arte vigente. Não obstante, o combate de Nietzsche é ainda mais abrangente: o que está posto em questão não são apenas ídolos temporais – sejam eles a moral cristã, esta ou aquela filosofia ou uma arte de estilo decadente –, mas os ídolos eternos. E "não apenas os ídolos *eternos*, mas também os mais jovens, por conseguinte, os mais senis" (EH/EH, Crepúsculo dos ídolos, 2, KSA 6.354). É ainda em *Ecce homo* que o autor nos oferece uma chave para compreendermos o título: "Aquilo que a página de rosto denomina como *ídolos* é tão simplesmente o que até o momento foi chamado verdade. *Crepúsculo dos ídolos* – em alemão: trata-se de acabar com a velha verdade..." (EH/EH, Crepúsculo dos ídolos, 1, KSA 6.354). Mais do que seus significantes, é a própria noção de verdade que é atacada; mais do que o conteúdo venerado, o próprio ato de venerar é contestado, pois é a partir da veneração que determinados valores se cristalizam e se tornam ídolos eternos[92]. Em uma palavra, a veneração e a idolatria são típicas de uma vida cansada, e para superá-la, o filósofo atua com o martelo.

Os diversos aspectos do martelo evocados no subtítulo são encontrados ao longo de todo o livro, sendo que, desde seu primeiro capítulo, essa ferramenta é empregada para a análise e destruição de ídolos, bem como a criação de valores

[92] WOTLING, 2005, p. 98 – 100.

intensificadores da vida. Isso é feito de maneira rápida e certeira, tal como uma flecha: unindo seriedade e jovialidade, Nietzsche prepara sua exposição filosófica em “Sentenças e flechas”[93].

Na primeira parte do escrito, o martelo é logo aplicado, como é o caso, por exemplo, da avaliação da decadência, utilizando-se da psicologia, da ociosidade e relacionando ambas. Aliás, de imediato o livro se apresenta como a ociosidade de um psicólogo (GD/CI, Sentenças e flechas, 1, KSA 6.59). Com isso, a primeira seção fornece um guia para a leitura do capítulo e até do livro como um todo: em *Crepúsculo dos ídolos*, a vida fortalecida se utiliza do martelo para tocar outras em decadência, fazendo análise psicológica de tipos e avaliando configurações psicofisiológicas. Como conhece as diversas perspectivas, poderá avaliar outros modos de vida, atacar os ídolos enraizados e, assim, favorecer o fortalecimento e o cultivo da vida afirmativa.

De fato, as seções seguintes se destinam à auscultação, iniciando pela vida do homem corajoso. Escreve o filósofo: “Mesmo o mais corajoso de nós raras vezes tem a coragem para o que realmente *sabe*...” (GD/CI, Sentenças e flechas, 2, KSA 6.59, PCS). O que o filósofo ausculta é a falta de coragem dos sábios para assumir e incorporar a própria sabedoria. Saber algo, mas não viver conforme sua sabedoria, é indício de covardia entre os sábios, é viver segundo a impessoalidade, é sintomático de decadência. Um preceito para a ascendência do homem corajoso é assumir para si mesmo aquilo que sabe, é viver conforme sua própria sabedoria, é atribuir caráter pessoal à vida. Em vias de acumular força, essa vida começa a se distinguir das

[93] MONTINARI, 1997, p. 79. Segundo o pesquisador: “As ‘sentenças e setas’, uma coletânea de 44 sentenças, correspondem a uma antiga tradição dos escritos de Nietzsche e também a um exercício literário neste gênero, com o qual nos deparamos, frequentemente, em seus póstumos a partir de 1882. Elas são uma espécie de “pré-paração” (*Vor-Spiel*) séria para as exposições (*Abhandlungen*) que se seguem.” (Idem, ibidem).

demais, aprimora o gosto, distingue o que é danoso, afasta de si os ídolos. Com isso, acaba por isolar-se das massas. Filósofo é aquele que age, pensa, sente e vive de maneira própria, sem se guiar pelo vulgo e seus ídolos, o que é atestado pela terceira seção: "Para viver só, é preciso ser um animal ou um deus – diz Aristóteles. Falta o terceiro caso: é preciso ser as duas coisas – *filósofo*..." (GD/CI, Sentenças e flechas, 3, KSA 6.59).

Enquanto o organismo em decadência incorpora tudo o que puder sem distinguir o que lhe é nocivo, e até preferindo o danoso[94], o organismo ascendente deve selecionar para manter essa dinâmica. No caso daqueles que são decadentes apenas por serem filhos de seu tempo, conseguir selecionar será um pré-requisito para o acúmulo de forças. Esse é um alerta dado por uma vida que passou pela mesma situação e conseguiu superá-la; é a vida paradigmática utilizando o martelo para declarar: "De uma vez por todas, muitas coisas eu *não* quero saber. – A sabedoria traça limites também para o conhecimento" (GD/CI, Sentenças e flechas, 5, KSA 6.59, PCS). Para a vida ser ascendente, deve saber selecionar o que ingere, selecionando inclusive o que se pode conhecer. Aqui, o conhecimento deve servir à vida, à intensificação da força do vivente, não o contrário. É como a alimentação, da qual se deve selecionar o que se ingere ao invés de aceitar tudo. Ingerir tudo, conhecer tudo, é uma falta de gosto e implica a aceitação do que pode ser prejudicial, agravando a decadência.

Para uma vida em declínio superar sua decadência, ela deve ter gosto, deve conseguir selecionar o que ingere, deve seguir uma dieta. O que uma vida já convalescida pode fazer para ajudar é oferecer o tratamento: "É em sua natureza selvagem que o indivíduo se refaz melhor de sua desnatureza, de sua

[94] Acerca das características da vida decadente e sua propensão ao que lhe é nocivo, remetemos o leitor ao primeiro capítulo da dissertação, em especial, ao item 1.2.

espiritualidade...” (GD/CI, Sentenças e flechas, 6, KSA 6.60, PCS). A atenção à dietética é uma mudança de ótica, é migrar da visão transcendente do mundo para a imanente. Ao aceitar-se como algo natural, dotado de impulsos que se organizam de modo mais ou menos hierarquizados, torna-se possível ao vivente realizar um diagnóstico que tenha em vista sua configuração psicofisiológica. Isso quer dizer que se prioriza o corpo. Sem que o espírito tenha prioridade em detrimento do corpo, o indivíduo pode se direcionar à revitalização à medida que se afasta da decadência. Recusar essências transcendentes ao ser humano acarreta, finalmente, derrubar ídolos, como, por exemplo, Deus (GD/CI, Sentenças e flechas, 7, KSA 6.60).

À primeira vista, o procedimento é destrutivo: não há Deus, nem vida no além, nem uma norma transcendente para nossas condutas. Ao homem resta sua vida terrena. Justamente a partir desse único modo de viver, o terreno, que se guia o pensamento e as ações. No entanto, Nietzsche une a destruição com a criação, conforme indica a sequência do texto: “*Da escola de guerra da vida*. – O que não me mata me fortalece.” (GD/CI, Sentenças e flechas, 8, KSA 6.60, PCS). A guerra vai muito além da destruição, ela é indispensável ao fortalecimento da vida. A vida, então, coincide com a vontade de potência: só consegue intensificar sua força na medida em que encontra e supera obstáculos. Essa correlação fica ainda mais expressiva num póstumo do mesmo período, cujo título é “A vontade de potência como *vida*”. Nele o filósofo escreve: “[...] – o que o homem quer, o que cada minúscula parte de um organismo vivo quer é um *plus* de potência. Nessa ambição, segue tanto o prazer quanto o desprazer; a partir dessa vontade, ele busca resistência, precisa de algo que se oponha a ele.” (Nachlass/FP 14 [174] da primavera de 1888, KSA 13.360). Ainda que o filósofo não tenha empregado o termo vontade de potência no primeiro capítulo de *Crepúsculo dos ídolos* (aliás, só o

utilizará explicitamente em *Incursões de um extemporâneo*), sua noção está presente no livro. É a dinâmica da vontade de potência que Nietzsche utiliza para elaborar seus preceitos em *Sentenças e flechas*.

Ao seguir a dinâmica da vontade de potência na elaboração de *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo também emprega essa noção como parâmetro a partir do qual se avalia outros modos de vida. É o caso, por exemplo, do utilitarismo inglês: "Tendo seu *por quê*? da vida, então se suporta quase todo *como*? – O homem *não* aspira à felicidade; apenas o inglês faz isso." (GD/CI, Sentenças e flechas, 12, KSA 6.60). Enquanto a moral inglesa postula a felicidade e o prazer como fins supremos para a vida, Nietzsche recusa explicações hedonistas. Se a vida segue a dinâmica da vontade de potência, ela não busca um fim na felicidade ou no prazer; ela se direciona ao *plus* de potência.

Munido do martelo, o filósofo alemão ausculta ídolos, desde os ideais transcendentes até a moral utilitária; dispondo da psicologia, investiga a vontade de potência velada por detrás desses ídolos; provida do seu critério valorativo, a vida convalescida pode avaliar outras. Quando as considerações sobre a vida passam da esfera transcendente para a psicofisiológica, pode ser avaliada sua configuração pulsional, da qual as valorações e idolatrias são sintomáticas. O alvo das análises, portanto, é a decadência. É capital em *Crepúsculo dos ídolos* examinar esse modo de vida, dentre os quais se destaca o tipo socrático[95]. No âmbito pulsional, esse tipo chama a atenção devido à atitude frente à doença orgânica. Sua atitude é tentar curar-se da anarquia fisiológica elegendo a razão como tirana em detrimento dos impulsos. Em termos valorativos, o aspecto mais notório é a avaliação da vida: sob a

[95] Por ser um tipo, entendemos que Nietzsche não faz ataques pessoais, mesmo porque, empregar nomes consagrados é uma maneira de o filósofo alemão os honrar. Kaufmann (1974, p. 407 – 411) segue essa linha de pensamento, sobretudo ao lidar com Sócrates. Mais do que negar Sócrates, Nietzsche o afirma e o distingue dos demais filósofos gregos.

pretensão de avaliar o valor da vida, como um todo e em geral, conclui com uma negação da mesma. Por fim, essa postura socrática se destaca por ser um legado à posteridade, por ter se consolidado como ídolo, como uma causa vitoriosa.

Nietzsche inicia *O problema de Sócrates* sintetizando o modo de valoração decadente. Escreve o filósofo: "Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada*..." (GD/CI, O problema de Sócrates, 1, KSA 6.67, PCS). O consenso dos sábios é apresentado como uma prova, um argumento de autoridade que comprovaria a verdade desse juízo. Não um juízo qualquer, mas um que diz respeito a toda e qualquer vida, que se refere à vida em geral. Sócrates também se inclui aí: "'Viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador'. Mesmo Sócrates estava farto. – O que *prova* isso? O que *indica* isso?" (GD/CI, O problema de Sócrates, 1, KSA 6.67, PCS). Por lançar juízos contra a vida em absoluto – é algo sem valor, é uma doença –, Nietzsche auscultará essas avaliações. O filósofo, então, considera tais julgamentos como indícios de algo oculto, como possíveis sintomas de alguma doença.

O filósofo levanta uma questão grave, a de lidar com a própria vida: se ela não vale nada, só nos restaria o ressentimento, a impotência e a fuga ao transcendente. Para solucionar esse impasse, Nietzsche se apoia exatamente no aspecto mais geral dessa avaliação socrática. Ao auscultá-la, o filósofo revela no juízo decadente uma extrapolação: "Juízos, juízos de valor sobre a vida, pró ou contra, nunca podem, em definitivo, ser verdadeiros: só têm valor como sintomas, só como sintomas entram em consideração – em si tais juízos são estupidezes" (GD/CI, O problema de Sócrates, 2, KSA 6.67, RRTF). Os juízos proferidos à vida não têm validade objetiva, ao invés disso, são um reflexo de um organismo particular. No caso, é um sintoma de um tipo de vida, a decadente. Uma vez que a configuração

fisiológica determina a valoração, e esta configuração não está organizada, conclui-se ser necessário por parte dos decadentes terem que proferir esse tipo de juízo. "[...] esses sábios dos sábios, escreve Nietzsche, concordavam *fisiologicamente* em algum ponto, para, de igual maneira, se colocarem negativamente ante a vida, e *terem de* se colocar assim" (GD/CI, O problema de Sócrates, 2, KSA 6.67, RRTF). Aqueles juízos contra a vida foram necessários por parte dos "sábios"; não foram uma escolha livre, nem uma apreensão do valor em si mesmo da vida. Para não deixar dúvidas sobre a impossibilidade dessa avaliação em geral, o filósofo argumenta:

> É preciso estender os dedos, completamente, nessa direção e fazer o ensaio de captar essa assombrosa *finesse – de que o valor da vida não pode ser avaliado*. Por um vivente não, porque este é parte interessada, e até mesmo objeto de litígio, e não juiz; por um morto não, por uma outra razão. (GD/CI, O problema de Sócrates, 2, KSA 6.67, RRTF).

Sob a ótica nietzschiana, as avaliações depreciativas da vida indicam um vivente em decadência; uma avaliação afirmativa indica um vivente de configuração fisiológica organizada. Em ambos os casos, o filósofo recusa o valor de verdade desses juízos, e o faz com argumentações breves, diretas e até mesmo, como o prefácio já indicara, com ironia. Sua argumentação é dupla: por um lado, o vivente não tem recursos para ser juiz da vida. Se este é a parte interessada, seus juízos serão, antes, "pré-juízos". Por outro lado – eis a ironia nietzschiana –, o morto, por estar morto, não emitirá nenhum juízo, nem sobre a vida, nem sobre objeto algum. Por isso, o filósofo rejeita as avaliações da vida, assim como a sabedoria daqueles que não percebem essa impossibilidade avaliativa. Aquele consenso, portanto, é mais decadente do que sábio.

Assim como esse consenso dos sábios, Sócrates também não é um sábio, mas um decadente. Contudo, o problema de Sócrates não se restringe à sua decadência, mas deriva dela. Para diagnosticar o que o tipo socrático oculta, a sequência do texto se lança à auscultação do ateniense. Mas, como avaliá-lo? É verdade que Nietzsche recusa avaliar o valor da vida em geral, porém, é possível diagnosticar sintomas de vidas específicas. No caso do tipo socrático, a feiura é seu sintoma mais visível. Essa feiura exterior é sintoma da feiura da alma. A alma, não é demais relembrar, está em sentido diferente do cristão; ela designa a fisiologia do corpo[96]. Fisiologia e valoração possuem, então, íntima relação na filosofia nietzschiana, o que nos permite pensar a feiura como "evolução *declinante*". Ou seja, é sintoma de decadência[97]. Mais do que a feiura de Sócrates ser sintoma de sua decadência, ela é, entre os gregos e até para Sócrates, sintoma de criminalidade. (GD/CI, O problema de Sócrates, 3, KSA 6.68).

A feiura e a criminalidade são sintomas de decadência e, aos olhos nietzschianos, Sócrates a reconhece: "a anarquia e o desregramento confesso dos instintos apontam a *décadence* em Sócrates" (GD/CI, O problema de Sócrates, 4, KSA 6.69, PCS). Nietzsche diagnostica, ainda, outros dois fatores que também apontam para a decadência socrática, a saber, a razão e, mais especificamente, a dialética. Todavia, o autor de *Crepúsculo dos ídolos* se depara com um entrave: ainda que a vida convalescida seja critério valorativo, que parâmetro pode ser adotado para auscultar Sócrates? Que ótica Nietzsche assume para poder pensar a negação da vida em Sócrates como sintomática de sua doença?

---

[96] SOULADIÉ, Y. La laideur de Socrate. *Nietzsche-Studien*, Berlin, n. 35, 2006, p. 36 – 37.

[97] "Longe de ser algo contingente, a feiura é, antes de tudo, um sintoma de deficiência na *organização* das forças vitais" (idem, ibidem, p. 37). Souladié destaca a falta de organização: o que marca Sócrates é a decadência, isto é, a alma ou o corpo é tomado em sentido fisiológico, enquanto dinâmica de potência, e carece de hierarquia. Embora estejamos de acordo em relação à sua decadência, defendemos que "o problema" socrático é múltiplo. Na sequência de nossa dissertação, desenvolveremos seus problemas e analisaremos que relevância Nietzsche atribui a eles.

Uma vez inviabilizada a avaliação da vida, o caminho a ser percorrido é a investigação dos sintomas. Nessa auscultação, o filósofo se posiciona sob uma determinada ótica. Em *O problema de Sócrates,* essa ótica é a nobreza helênica: "Tento compreender de que idiossincrasia provém a equação socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos" (GD/CI, O problema de Sócrates, 4, KSA 6.69, PCS). Contra Sócrates, o ponto de vista é, ao menos em parte, dos gregos trágicos. A perspectiva que Nietzsche adota, então, é sempre interessada, determinada, pessoal: adota o viés ascendente, afirmativo, fisiologicamente organizado, belo, com exuberância de força, potente. À proporção que conhece os modos de vida declinante e ascendente, a vida convalescida poderá avaliar Sócrates sem se posicionar fora da vida; sob a perspectiva helênica, o filósofo alemão se lança a investigar o tipo socrático.

Apresentados os parâmetros avaliativos, diversos modos de vida podem ser comparados. Nessa comparação, salta aos olhos a superação de um gosto grego: "Antes de Sócrates se rejeitava, na boa sociedade, as maneiras dialéticas" (GD/CI, O problema de Sócrates, 5, KSA 6.69, PCS). O argumento de Nietzsche é que, dentre os helenos, desconfiava-se da exibição dos motivos, de modo a ser "de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar" (GD/CI, O problema de Sócrates, 5, KSA 6.69, PCS). Em vez de provar e apresentar razões, a autoridade, a nobreza helênica, a vida organizada e em ascendência apenas ordena. Essa nobreza não precisa provar porque tem potência para comandar[98]. Por isso, embora

[98] Entendemos a relação entre a necessidade de provas e a capacidade de ordenar como a oposição entre decadência e potência. Essa leitura fora feita por LEBRUN, G. (A dialética pacificadora. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 95). Embora o comentador tenha se utilizado de um fragmento da forjada "obra" *Vontade de potência*, o trecho analisado faz paralelo com a seção 5 de *O problema de Sócrates*. Escreve o intérprete: "É preciso ter uma ideia bem estranha da

o dialético fosse uma espécie de palhaço, pensa Nietzsche, “Sócrates foi o palhaço que *se fez levar a sério*: que aconteceu aí realmente? –” (GD/CI, O problema de Sócrates, 5, KSA 6.69, PCS).

Com a comparação de dois modos de vida, feitos a partir da oposição entre dialética e autoridade, os problemas da decadência, em geral e os de Sócrates, em particular, começam a se fazer visível: com Sócrates, a hierarquia e a organização perdem seu privilégio. Até então, “escolhe-se a dialética apenas quando não se tem outro recurso” (GD/CI, O problema de Sócrates, 6, KSA 6.70, PCS), ou seja, da decadência, da configuração fisiológica anárquica, da falta de potência para se exercer a autoridade, resta apenas a dialética. Da incapacidade de ser potente, o ressentimento engendra no forte a culpa[99]; da impossibilidade de combater seu adversário a altura, o decadente vinga-se dele nivelando-o por baixo: “O dialético *despotencia* o intelecto de seu adversário” (GD/CI, O problema de Sócrates, 7, KSA 6.70, RRTF). A “despotencialização” é o que chama a atenção de Nietzsche: ela se opõe à potência da nobreza ao lhe questionar e exigir provas que a justifique[100]. Se essa postura ressentida fosse um caso particular, as consequências não seriam graves, no entanto, torna-se um problema que se alastra. O fascínio pela dialética entre os gregos surge quando Sócrates “descobriu uma nova espécie de *ágon*” (GD/CI, O problema de Sócrates, 8, KSA 6.71, PCS). O tipo socrático se torna um problema ao mudar o âmbito da disputa: esta passa a ser feita no plano do discurso.

---

potência, constatará Nietzsche ainda, para decidir desse modo que está na essência do poder *dar razão* de si mesmo […]. Mas, antes do triunfo da dialética na Grécia do século IV a.C., houve uma idade de civilização em que a autoridade dispensava ‘dedução’” (idem, ibidem).

[99] MARTON, 2000, p. 81: “Incapaz de admirar o forte, o ressentimento imputa-lhe justamente *o erro de ser forte*. Reúne fatos e testemunhas para mostrar sua peça de acusação, cujo objetivo último é o de introduzir no âmago do forte o vírus corrosivo da culpa”.

[100] LEBRUN, 2006, p. 95 – 96. A questão central, nesse momento do texto nietzschiano, é a impotência: da decadência, não se é capaz de ser potente; sobra, então, o uso da dialética. E a dialética questiona quem teria o direito à potência, mais especificamente, “quem está *no direito* de comandar”. Tentar responder a essa questão é a armadilha socrática: “E basta essa única questão para infletir sub-repticiamente a noção de *potência*”.

Por conseguir mudar o instinto agonal, o filósofo alemão declara, portanto, que "Sócrates foi também um grande *erótico*" (GD/CI, O problema de Sócrates, 8, KSA 6.71, PCS).

Contudo, para que Sócrates conseguisse persuadir os gregos a inverterem o gosto, não teriam estes a mesma doença fisiológica? Não seriam os gregos também decadentes? De fato, é exatamente isso que Nietzsche diagnostica: "A mesma espécie de degenerescência se preparava por toda parte em silêncio: a velha Atenas caminhava para o fim" (GD/CI, O problema de Sócrates, 9, KSA 6.71, RRTF). A proeza socrática foi ver *por trás* dos nobres atenienses e perceber que eles sofriam da mesma doença. A anarquia pulsional, a falta de organização fisiológica, a forma declinante de vida, em uma palavra, aquela feiura, estava já espalhada por todo o mundo helênico. Mas, ao contrário de Sócrates, os gregos não tinham consciência de seu caso; tampouco tinham a solução para seu declínio. Por isso, Sócrates se destaca:

> Ele [Sócrates] fascinava por ser este caso extremo – sua amedrontadora feiura enunciava esse caso para cada olho: ele fascinava ainda mais fortemente, como é fácil entender, como resposta, como solução, como aparência de *cura* para esse caso. (GD/CI, O problema de Sócrates, 9, KSA 6.71, RRTF).

O fascínio de Sócrates se deve porque, mesmo sendo um caso visivelmente grave de declínio, ele conseguiu apresentar uma possível cura. Pela letra de Nietzsche, Sócrates assevera: "Os impulsos querem fazer-se tiranos; temos de inventar um *contratirano* que seja mais forte..." (GD/CI, O problema de Sócrates, 9, KSA 6.71, RRTF). Característico da falta de organização fisiológica e da anarquia pulsional, os impulsos não se relacionam de modo hierárquico nem se configuram de modo organizado. Cada um, desordenadamente, tenta se elevar em relação aos

demais, ou melhor, em detrimento dos demais. Isso significa que eles querem se tiranizar. A cura socrática, por sua vez, será ainda um tirano, mas um que pretende cessar o estado anárquico, que seja o tirano absoluto e que possa encerrar a decadência. Essa cura é a razão.

Auscultar o modo de vida decadente tomando como parâmetro a vida ascendente revelou que a dialética foi o meio pelo qual Sócrates convenceu os gregos a aderirem à razão. "A racionalidade foi então percebida como *salvadora*" (GD/CI, O problema de Sócrates, 10, KSA 6.72, PCS). A razão socrática, por sua vez, torna-se um dos temas centrais da avaliação psicológica da decadência. Nietzsche ausculta a razão, procede como um psicólogo e vê *por trás* dela, em resposta ao que Sócrates havia feito com os atenienses. Ao se analisar a escolha socrática, que engendrou a equação razão = virtude = felicidade, o filósofo alemão diagnostica que essa equação não foi uma escolha. Antes, "isso era *de rigueur*, era seu *último* recurso" (GD/CI, O problema de Sócrates, 10, KSA 6.72, PCS). A razão se torna obrigatória a ponto de se tornar um fanatismo por causa da decadência. A razão, então, é adotada como um remédio, um narcótico, um ídolo que apontaria para a cura[101].Em suma, ou a razão se torna tirana, ou a concessão às pulsões levará ao rápido declínio.

O procedimento psicológico nietzschiano analisou a decadência de Sócrates, traçando suas proveniências psicofisiológicas e avaliando-as em relação ao modo de

[101] Seguimos a leitura de Wotling (1995, p. 147 – 148) acerca da racionalidade. Segundo o pesquisador francês, a cultura europeia moderna é marcada pelo sofrimento, acarretando a produção de ideais que agem como narcótico. "O sofrimento frente ao caráter problemático da vida e a busca de um narcótico estão, de igual modo, na origem da valorização da racionalidade. [...] A busca de uma racionalidade [iniciada por Sócrates] é uma maneira deturpada de alcançar o aumento do sentimento de potência: a superestimação da razão é ainda um narcótico, extinguindo o sofrimento graças a uma explicação, quando falta a força que permitiria interpretá-la diretamente" (idem, ibidem, p. 150). Em *O problema de Sócrates*, a razão a todo custo é um dos grandes ídolos pensados por Nietzsche, cuja peculiaridade é tentar curar a decadência ou, pelo menos, explicar o sofrimento a um organismo declinante.

vida ascendente. Com essa investigação, a gravidade do tipo socrático começa a vir à luz: de início, o problema socrático diz respeito ao impasse encontrado por Sócrates, mas, argumentará Nietzsche, o problema maior será a herança legada por Sócrates. Essa herança tem seu marco com a razão. A razão tirânica, portanto, será um dos aspectos em destaque da gravidade socrática e por dois motivos. "É um autoengano dos filósofos e moralistas, diz Nietzsche em primeiro lugar, pensar que já saem da *décadence* ao fazerem guerra contra ela" (GD/CI, O problema de Sócrates, 11, KSA 6.72, RRTF). A razão a todo preço é ainda uma tirania, o que nos permite concluir que não houve retorno ao estado de organização do todo. Essa cura é, antes, outra expressão da decadência. A decadência inexiste quando a potência não é coagida a apresentar justificativas[102]; a doença sanar-se-ia caso os instintos pudessem ser afirmados e hierarquizados em vez de recusados. Por isso, escreve o filósofo: "*Ter de* combater os instintos – eis a fórmula para a *décadence*: enquanto a vida se intensifica, felicidade é igual a instinto" (GD/CI, O problema de Sócrates, 11, KSA 6.72, RRTF).

O outro motivo que faz da razão tirânica ser problemática está na consequência para a vida. Sob a ótica nietzschiana, se a anarquia pulsional era um caso geral entre os gregos, recusá-la nada mais é que o agravamento dessa decadência. Sócrates, no entanto, não percebeu que sua cura é um veneno, de modo a ser recusada a sabedoria do filósofo ateniense. "Sócrates *queria* morrer: – não Atenas, mas *ele* deu a si o veneno, ele forçou Atenas ao veneno..." (GD/CI, O problema de Sócrates, 12, KSA 6.73, PCS). Em primeiro lugar, Atenas está

[102] Uma possível resposta nietzschiana à cura socrática é desobstruir o exercício da potência, lembrando que essa proposta nietzschiana é aplicável somente aos decadentes filhos de seu tempo. Vale ainda ressaltar que, com o fim da estrema racionalidade, Nietzsche não defende a irracionalidade. Esta não passa de outra face daquela mesma razão tirânica, como observado por Lebrun (2006, p. 127): "Uma vez descartado o ideal de justificação, a questão 'por que isto e não aquilo?' cai por terra, ao mesmo tempo que deixa de ser temível a 'irracionalidade' que ela tinha a missão de conjurar".

inocentada da culpa por ter matado Sócrates. Essa inocência se deve, em segundo lugar, porque foi Sócrates mesmo quem forçou os atenienses a lhe darem a cicuta. Mas isso ainda não é o ponto principal. O maior problema de todos é Sócrates ter dado o veneno a Atenas[103]: da decadência e da razão a todo custo, Sócrates engendrou juízos promotores da degenerescência fisiológica e da negação da vida.

Os problemas de Sócrates, portanto, não se restringem ao problema que aflige o filósofo ateniense[104]. Tampouco sua decadência pessoal é o único foco das investigações. Sobretudo, o alvo é o problema que Sócrates engendra, isto é, o próprio Sócrates é o problema. Sua recusa dos instintos se expressa na extrema racionalidade, com a qual se avalia o valor da vida em geral. Negar a vida é a "cura" socrática e é o principal problema que Nietzsche destaca. O problema merece destaque porque essa decadência, sua cura e suas valorações negadoras da vida se estenderão não apenas entre os gregos, mas, entende Nietzsche, chegarão até o século XIX europeu[105].

Essa recusa dos instintos se alastra à posteridade e se agrava, deixando de ser um caso isolado da anarquia helênica e se tornando um caso mais geral e radical da civilização ocidental. Enquanto Sócrates outrora propunha um substituto – a razão a todo custo – para a anarquia fisiológica, a Igreja, na modernidade, nada

---

[103] Em seus comentários da tradução francesa, Wotling (2005, p. 265, nota 64) destaca a ambiguidade de sentidos presente no encerramento de *O problema de Sócrates*. Na nota 64, escreve o tradutor: "A formula elíptica, que aqui Nietzsche utiliza, produz uma certa ambiguidade: o sentido literal pouco sugere que é Atenas, e não somente Sócrates, que é a vítima aqui, que Sócrates de algum modo contribuiu para matar a antiga Atenas".

[104] Nesse aspecto, posicionamo-nos de modo diferente de Souladié (2006). Enquanto o comentador destaca a feiura como o problema central, do qual derivam as avaliações, nós, por outro lado, entendemos que essas avaliações são o problema em destaque. Mais especificamente, o fato de Sócrates tê-la legado é o que interessa na auscultação nietzschiana. Sua feiura, nesse caso, é um pré-requisito em vez do ponto central da análise.

[105] Segundo GORI, P.; PIAZZESI, C. (Introduzione. In: *Crepuscolo degli idoli.* Roma: Carocci editore, 2012, p. 9 – 10), a proposta contida no *Prefácio* de transvalorar todos os valores é uma prática de guerra que marca o livro todo. Como exemplo, *O problema de Sócrates*, *A "razão" na filosofia* e *Como o "verdadeiro mundo" acabou por se tornar em fábula* são denúncias belicosas de Nietzsche ao trabalho filosófico feito da Antiguidade até seu tempo presente.

postula em seu lugar. A Igreja, enquanto tipo nietzschiano, procede como se castrasse os impulsos, ela age como "[...] os dentistas que *extraem* os dentes para que eles não doam mais..." (GD/CI, Moral como contranatureza, 1, KSA 6.82, PCS). Sem oferecer nenhum remédio à decadência, a Igreja apenas recusa o sistema pulsional e recrimina as manifestações de potência. Para fugir dos sintomas da decadência, a Igreja visa à extirpação das paixões: "sua prática, sua 'cura' é o castracionismo" (GD/CI, Moral como contranatureza, 1, KSA 6.82, PCS). Característico da decadência, os impulsos estão em anarquia, o que faz com que as paixões sejam também funestas. A solução da Igreja é, segundo o olhar da vida convalescida, aniquilar todas as paixões sem espiritualizar-se[106]. Assim, esse tipo radicaliza a gravidade da decadência ao atacar as bases da vida, dos mais diversos modos de vida: "Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é *hostil à vida*..." (GD/CI, Moral como contranatureza, 1, KSA 6.82, PCS).

A filosofia nietzschiana de 1888 procede a marteladas, o que suscitou a análise dos valores tidos como mais elevados, o ataque a esse modo avaliativo e culminará na criação de valores afirmadores. Em *Crepúsculo dos ídolos*, para que o filósofo venha a erigir nova viga valorativa, primeiro foi necessário retirar as bases sobre as quais se sustenta a negação da vida feita pela decadência: há algo de "inútil, aparente, absurdo, *mentiroso*, em tal rebelião" (GD/CI, Moral como contranatureza, 5, KSA 6.85, RRTF). Seja no tipo Sócrates, seja no tipo Igreja, a condenação da vida não é um juízo de valor válido; antes, ele é sintomático de um modo de vida. Ao auscultar a Igreja, o filósofo complementa sua argumentação

[106] Segundo Wotling (2013, p. 217), a ausência de sublimação ou espiritualização das pulsões é destrutiva para o conjunto. A esse respeito, quando o intérprete retoma a primeira seção de *Moral como contranatureza*, entendemos que as práticas da Igreja se enquadram nesse caso: atacar as paixões não passa de falta de espiritualização das pulsões em anarquia.

iniciada na investigação do juízo de valor socrático sobre a vida: “Seria preciso ter uma posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto um, quanto muitos, quanto todos, que a viveram, para poder em geral tocar o problema do *valor* da vida” (GD/CI, Moral como contranatureza, 5, KSA 6.85, RRTF).

De Sócrates à Igreja, o fio condutor de Nietzsche é recusar que um vivente qualquer possa avaliar o valor da vida. Antes de tudo, retoma o filósofo, porque o vivente não está fora da vida, isto é, ele é a parte interessada e seu objeto de litígio em vez de juiz. E, acrescenta Nietzsche, mesmo que o vivente tivesse uma ótica fora da vida, ele precisaria tê-la vivido por completo para avaliá-la. Em terceiro lugar, só viver uma vida particular não bastaria para avaliar seu valor, seria preciso ter diversas óticas de vida para a avaliação ganhar consistência. Por fim, avaliar a vida seria possível se o vivente conhecesse não diversas vidas, mas todas elas. Em suma, o filósofo retira a base sobre a qual a valoração decadente se apoia para erigir outra.

3.4. A coerência da valoração nietzschiana.

Ao retirar os fundamentos transcendentes, a valoração nietzschiana deve fazer apelo à noção de vida enquanto critério de avaliação imanente. Sob a ótica de *Crepúsculo dos ídolos*, é insustentável uma avaliação do valor da vida em geral por pressupor uma visão transcendente. Se a vida, entendida não como uma vida particular, mas no sentido mais amplo do termo, não pode ser avaliada, poderá, por um lado, ser o único critério possível para avaliar as avaliações; por outro, será ela mesma quem cria valores. Não obstante a noção de vida ser pensada nesses aspectos, cabem ao menos dois questionamentos a essa filosofia: em primeiro lugar, seria filosoficamente viável pensar a vida como critério de avaliação das avaliações

e, ao mesmo tempo, como criadora de valores? No limite, perguntamo-nos se Nietzsche não estaria cometendo o mesmo absurdo denunciado por ele acerca da autocrítica da razão: "(- e, perguntando agora, não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência? Que o próprio intelecto 'conhecesse' seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um pouco absurdo? -)" (M/A, Prefácio, 3, KSA 3.12, PCS). Esse absurdo consiste em adotar a razão como juíza e ré de si mesma, avaliando-se a si própria. Cabe a nós investigarmos se também Nietzsche não faz da vida juíza e ré de si própria: se os valores são criações da vida, e se esta é o critério de avaliação das avaliações, o filósofo parece incorrer no mesmo procedimento denunciado já em 1886. Dois anos depois, em segundo lugar, avalia a *décadence*, assim como as formas hierarquizadas de organismo. Em ambos os casos, estaria Nietzsche avaliando o valor da vida em geral? Como o filósofo sairia desse círculo da avaliação da vida em sua totalidade?

Uma vez que esses dois aspectos da noção de vida formam uma viga mestra que sustenta a empreitada filosófica nietzschiana de 1888, faz-se mister analisá-las uma por vez. Enquanto critério de avaliação das avaliações, a vida avaliará Sócrates, a Igreja, a decadência. No entanto, como defender essa avaliação? Visto que o valor da vida não pode ser avaliado, poderá a filosofia nietzschiana avaliar um tipo de vida? Antes de tudo, se a vida não pode ser avaliada, poderá ser critério de avaliação das avaliações. Sendo esse critério, o filósofo compara um tipo determinado de vida com esse parâmetro avaliativo[107].

Pensar a vida como paradigmática não significa que a vida avalie a si mesma. Ela avalia os valores criados. Toma-os como sintomas. O juízo de valor, na filosofia

[107] Acerca da vida como critério de avaliação das avaliações, remetemos o leitor ao segundo capítulo dessa dissertação. Ver, em especial, o item 2.3.

nietzschiana de 1888, é sempre acerca dos valores e do modo particular de vida que os engendrou. Mesmo ao se afirmar que uma vida seja decadente ou ascendente não se trata de atribuir juízos de valor à vida em geral, mas, antes, é uma investigação diagnosticadora do grau de organização ou desagregação dos impulsos. Nesses termos, tal relação entre vida e valor é necessária na filosofia nietzschiana, sobretudo se mantivermos em vista que nenhuma instauração valorativa é transcendente ao homem. Ora, um critério de avaliação diferente da vida implicaria a existência de algum ser transcendente ao homem, ao mundo e à vida, o qual seria dotado dessa capacidade valorativa.

> Se falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos coage a instituir valores; a vida mesma valora através de nós, *quando* instituímos valores... (GD/CI, Moral como contranatureza, 5, KSA 6.85, RRTF).

Sem mais condenar nem apreciar o valor da vida em si mesma e consciente da impossibilidade de avaliar fora da vida, resta apenas um modo de se pensar toda e qualquer tábua valorativa: deve ser imanente à vida. Nada além da própria vida, de um modo específico de vida, cria os valores. Todo e qualquer juízo de valor provém da configuração fisiológica daquele que valora, sendo sempre indício de um tipo de vida, seja ascendente, seja decadente. Por isso, conclui o autor de *Crepúsculo dos ídolos*, os juízos de valor negadores da vida são criações "da vida declinante, da vida enfraquecida, cansada, condenada" (GD/CI, Moral como contranatureza, 5, KSA 6.85, RRTF).

Embora a vida seja o critério de avaliação das avaliações, não é qualquer vida que o pode ser. Assim como é logicamente inválido avaliar o valor da vida em geral, sendo avaliável apenas modos específicos de vida, não é a vida em sentido

indeterminado que se apresenta como paradigma valorativo. O critério de avaliação das avaliações é um modo determinado de vida. Esta só pode ser a vida convalescida, jamais a decadente: em primeiro lugar, o que cabe a qualquer modo de vida é engendrar avaliações e emitir juízos de valor, mas tendo-se em vista que esses juízos não têm valor em si mesmos e têm valor apenas como sintomas do modo de vida que os profere. A decadência, no entanto, atribui realidade objetiva às suas avaliações.

Em segundo lugar, só se avalia o que se conhece, e o que se conhece são modos particulares de vida. A valoração decadente, em especial a socrática, contamina modos ascendentes de vida fundamentando-se na avaliação da totalidade da vida. Profilático contra o contágio, Nietzsche critica a decadência em prol da ascendência, o que implica a análise do *modus operandi* das formas declinantes. Não bastando à decadência engendrar a doença, sua base valorativa incorre num problema de ordem lógica: avalia o valor da vida em geral, o que Nietzsche denuncia como inválido. Para salvaguardar a vida ascendente, o filósofo rejeita avaliações gerais da vida e se direciona às avaliações particulares. No seu ver, o único modo de vida capaz de emitir esses juízos de valor é aquele convalescido. Este avalia sempre âmbitos particulares, como nos casos de Sócrates e da Igreja; no máximo, avalia os valores de um modo de vida, nunca sendo a vida em sentido absoluto que está em consideração.

Em terceiro lugar, essa avaliação dos modos de vida só é possível quando há diversas perspectivas. Sob o risco de um contrassenso filosófico, uma perspectiva não pode extrapolar sua ótica singular para avaliar outras, isto é, de seu caso particular não se generaliza para o universal. A vida que se convalesceu cumpre essa exigência por ter vivenciado tanto a decadência quanto a ascendência. Por isso

mesmo, apenas a vida convalescida – nunca a decadente, tampouco a que se restringe à ascendência – poderá ser o critério de avaliação das avaliações.

Em quarto lugar, a vida convalescida tem mais potência que outras. É verdade que um modo de vida com impulsos organizados é mais potente do que outro decadente, contudo, tem sua ótica limitada à hierarquia do conjunto. Por ter vivenciado e superado sua própria decadência, a vida convalescida superou uma resistência. Isso acarreta o aumento de potência. Torna-se, então, mais forte do que uma vida que sempre foi apenas ascendente, força esta que favorece sua avaliação dos casos particulares e mais fracos[108]. Em suma, Nietzsche relaciona a dinâmica da vontade de potência com a grande saúde para elaborar o critério de validez para avaliação das avaliações.

A indissociabilidade das noções de vida e valor no pensamento nietzschiano é filosoficamente ainda mais relevante na medida em que à vida não se exclui a vontade de potência. Mantendo-se em vista que "– a própria vida é vontade de potência –" (JGB/BM 13, KSA 5.27, RRTF), essa noção é a raiz da qual provém o critério de avaliação das avaliações e a criação de valores. Pensar a vida sob essas óticas não incorre em contradição se considerarmos que ambas são propiciadas pela vontade de potência: considerar a vida como critério e criadora não implicará nenhum absurdo lógico se levarmos em conta que as noções de vida são determinações da vontade de potência e, enquanto tais, podem coexistir.

Uma vez as noções de vida remetidas à vontade de potência, faz-se mister abordar esta última, tendo em vista o mesmo absurdo ou incompatibilidade tratados

[108] De acordo com as pesquisas de Müller-Lauter (1997, p. 87, 127 e 133), o critério de verdade, em Nietzsche, está subordinado à vontade de potência. Dado não haver uma verdade fundamental, o filósofo abre via para o perspectivismo pluralista. Dentre as diversas interpretações possíveis, aquela que intensificar a potência será considerada a mais verdadeira, mais até do que aquelas outras que se limitam à mera conservação da vida.

acima. Nossa resposta se direciona, por um lado, para a defesa da coerência filosófica dessa articulação entre as noções. Assim como a vida não se comporta como juíza e ré de si mesma, a vontade de potência também está ilesa dessa objeção, dado que as avaliações se destinam sempre a outras avaliações, nunca sobre a vida ou a vontade de potência em geral.

Por outro lado, afirmar que a vida é vontade de potência não seria já uma avaliação e, portanto, um contrassenso? Afinal, na interpretação nietzschiana, toda e qualquer vida, não apenas as formas particulares, é vontade de potência. Levando-se em conta que para esta filosofia interpretar é também avaliar[109], interpretar a vida como vontade de potência seria avaliar a vida em geral. No nosso entender, o filósofo não explicita uma solução para essa questão. Se o procedimento lógico de avaliar a vida em geral é denunciado pelo autor de *Crepúsculo dos ídolos*, ele também é passível de receber as mesmas críticas por pensar a totalidade da vida como vontade de potência.

Não obstante a avaliação da vida em geral, a invalidez lógica desse juízo não parece ser o problema central da filosofia nietzschiana de 1888[110]. Com efeito, ao examinar a metafísica da gramática, questiona-se também "(...) que valor tem uma tal convenção de signos como a lógica. –" (GD/CI, A "razão" na filosofia, 3, KSA 6.75, PCS). Nesses termos, a coerência da axiologia nietzschiana não se limita ao aspecto lógico da argumentação. Antes de tudo, seria preciso admitir que as interpretações e hipóteses nietzschianas acerca da vontade de potência não são uma avaliação: afirmar que a vida é vontade de potência não é avaliar o geral a

[109] DELEUZE. 1988, p. 5. Ver também Haar (1998, p 17 – 18).

[110] Acompanhamos ainda uma vez a ótica de Müller-Lauter (1997, p. 141 – 145): segundo o intérprete, a lógica-formal não é critério de verdade em Nietzsche. No nosso entender, portanto, a lógica deixa de ser um alicerce sobre o qual se fundamentam argumentos relevantes para a vida, seja para defender um modo específico, seja para atacar outros modos. O problema estará nas consequências para a vida em questão, ponto a ser abordado na sequência.

partir do particular. Antes, é o mais amplo avaliando o particular. Ainda assim, se o filósofo faz uso da lógica, não é para se fundamentar nela, antes, é para examinar modos de vida, seja ascendente, seja decadente. No caso da decadência, o problema principal é seu contágio: "com essa lógica se faz revolução. O lamentar em nenhum caso presta para algo: provém da fraqueza" (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, 34, KSA 6.132, RRTF). Diferentemente das teias gramaticais, a importância filosófica é o cultivo das formas particulares de vida. Assim como a gravidade da decadência é sua disseminação em vez de seu procedimento lógico, o intento nietzschiano é imunizar as formas ascendentes de vida[111].

O critério para diagnosticar as vidas ascendentes das degeneradas e para selecionar quais podem ser salvaguardadas, é a vontade de potência. Ao considerar toda e qualquer vida como vontade de potência, finalmente o filósofo tem um critério para diferenciar quais são decadentes, quais são ascendentes, e quais dentre as contaminadas poderão ser curadas. Essa distinção pôde ser feita somente por relacionar vontade de potência com a vida. Não obstante concordarmos que a vontade de potência seja a raiz para a noção de vida, essa relação abre margem para uma indagação mais primordial: por que a vida, em vez da vontade de potência, é o critério de avaliação das avaliações e criadora de valores?

Antes de tudo, se afirmamos que essas duas funções provém da vontade de potência, isso não significa que a vida seja sua mera consequência. Se fosse assim, vida e vontade de potência seriam distintas. Pelo contrário, a vida se identifica à vontade de potência, sem haver distinção essencial entre ambas. Logo, elas são

[111] CONWAY, D. Returning to Nature: Nietzsche's Götterdämmerung. In: *Nietzsche*: A critical Reader. Org. Peter R. Sedgwick. Oxford and Cambridge: Blackwell Publishers, 1996, p. 40. Para o intérprete, é a vontade de potência, e não a vontade de verdade, que guia o filósofo genuíno: "Os filósofos legislam uma hierarquia de valores que promovem o florescimento de certas formas de vida e excluem outras".

uma só e, por isso, são critério de avaliação das avaliações e criam valores.

Embora a vida se identifique à vontade de potência, esta não se limita àquela. Sabe-se que Nietzsche elaborou diversos ensaios sobre a doutrina da vontade de potência, pensando-a desde o âmbito orgânico até o inorgânico. A vontade de potência é uma noção importante para a interpretação nietzschiana, tanto no que diz respeito à vida, quanto às forças e ao mundo. Contudo, atribuir à vontade de potência a função criadora e pensá-la como critério, poderia acarretar um raciocínio equivocado: se essas características fossem remetidas diretamente à vontade de potência, e se esta pode ser pensada também no âmbito inorgânico, haveria algo fora da vida responsável por criar valores e que seja o critério para avaliar as avaliações dos viventes. Mais até, a vida poderia ser avaliada e os juízos de valor a ela seriam válidos. Essa conclusão pôde ser evitada ao se atribuir tais características à vida. Por meio dessa noção, Nietzsche se distancia das óticas transcendentes à vida e, ao mesmo tempo, mantém a vontade de potência nessas reflexões.

Mas, se toda forma de vida é vontade de potência, poder-se-ia objetar que o modo de vida decadente teria a mesma função valorativa da vida fortalecida. Se a decadência também está identificada com a vontade de potência, o tipo socrático ou a Igreja poderiam ser critério de avaliação das avaliações e criadores de valores. De fato, a vida declinante também cria valores, Nietzsche não discorda disso: “aqui domina um ressentimento raro, o de um insaciado instinto e vontade de potência, que gostaria de se tornar senhor, não sobre algo na vida, mas sobre a própria vida”, escreve Nietzsche em relação ao sacerdote asceta, acrescentando logo adiante: “aqui é feito um ensaio de usar a força para estancar as fontes de força” (GM/GM, III, 11. KSA 5.361, RRTF). O problema não é o exercício da potência nem a imposição

em si mesma de valores. A questão está em outro âmbito, a saber, tanto nos próprios valores criados, que negam a vida e as manifestações de potência, quanto nas consequências para a vida ascendente, que se torna doente. Para se engendrar valores que favoreçam a exuberância da vida será preciso, então, adotar uma ótica diversa da decadente: Nietzsche se posiciona sob o viés da organização, da hierarquia e da potência. A partir da vontade de potência, mesmo que considerada no âmbito orgânico, o filósofo adota a hierarquia pulsional como parâmetro e, assim, afasta-se da avaliação decadente de mundo. Portanto, ainda que um modo de vida declinante erija valores, a proposta filosófica de Nietzsche é o afastamento dessa valoração em prol de uma que intensifique a potência.

Por fim, a incompatibilidade da criação de valores com a avaliação dos mesmos ocorre com a vida decadente e com a ascendente. Embora um modo de vida limitado em uma só ótica crie valores, avalia outros modos como se os conhecesse e como se essa avaliação tivesse realidade objetiva. Isso não procede. Pelo contrário, a vida convalescida conhece outras perspectivas para poder avaliar os valores e os avalia apenas enquanto sintomas de modos de vida.

CONCLUSÃO

A pesquisa desenvolvida na presente dissertação teve como objetivo investigar as articulações entre as noções de vida e valor na filosofia nietzschiana tardia, com o propósito de examinar se haveria contradição e circularidade nesse pensamento. Se a vida é critério de avaliação das avaliações e se ela mesma cria os valores, não estaria Nietzsche pensando a vida como juíza e ré de si mesma? Há legitimidade nesse pensamento e, sobretudo, relevância para a filosofia apresentada em *Crepúsculo dos ídolos*?

Essa temática elaborada nos últimos anos de atividade intelectual de Nietzsche não é fortuita. Ao contrário, o filósofo se dedica a solucionar um problema diagnosticado como grave: a decadência. Com efeito, os mais altos valores enraizados na civilização ocidental são decadentes, assim como o são suas avaliações. Dentre estas, ressaltamos os juízos de valores referentes à vida: a decadência a nega. Em resposta, Nietzsche argumenta que a vida não pode ser avaliada, tanto porque ela é critério de avaliação das avaliações, quanto por ser criadora de valores. O que fizemos nessa dissertação foi uma tréplica a essa resposta nietzschiana, questionando a legitimidade desse pensamento e sua relevância frente ao problema da decadência.

Dado que a decadência é peça chave no pensamento nietzschiano, ou, antes, sua superação é um dos objetivos dessa filosofia, iniciamos nosso trabalho pela análise do que o filósofo entende por decadência. Questionamos se, de acordo com a própria ótica nietzschiana, seria possível superar a decadência. Em caso de resposta afirmativa, perguntamos como o filósofo pensa efetivá-la. Para respondermos a essas perguntas, adotamos como alicerce a noção de vontade de

potência. Esta se caracteriza como uma dinâmica de forças em constante luta e interpretação, isto é, tende à expansão e assimilação. Ainda que temporária, a luta implica uma configuração, mais ou menos hierárquica das partes em conflito, da qual resultam modos distintos de vida: quanto maior a organização das partes a ponto de formar uma unidade, maior será a ascendência; quanto mais autônomas forem as partes em relação ao todo, maior será a decadência ou a doença.

Contudo, questionamos o que implicaria pensar a vida como expansão e apropriação do que lhe resiste, qual o objetivo dessa dinâmica e que relevância haveria nesse diagnóstico para a filosofia nietzschiana do referido período. De acordo com a doutrina da vontade de potência, a vida se expande e supera obstáculos, dinâmica esta que implica a criação de valores. No entanto, os valores engendrados não são o objetivo. O filósofo não pensa haver uma finalidade nessa dinâmica; antes, ela se exerce justamente como um expandir-se sem fim, como uma constante luta por apropriação, como interpretação e aumento de potência, de modo que os valores são sintomáticos desse processo. Nesses termos, a relevância da reflexão nietzschiana está em âmbito valorativo: diagnosticam-se valores que, no caso, são frutos da decadência. E, por ser uma dinâmica, a decadência tende a se agravar, o que no entender de Nietzsche chegará a seu ápice na modernidade, instante da mais grave falta de hierarquia entre as partes.

Após fazer um diagnóstico, abre-se via para se pensar em algum modo de superar a doença. Para tanto, lançamos mão da análise da decadência moderna para averiguar se, mesmo no caso mais grave, haveria possibilidade de reabilitação. No entender de Nietzsche, se a vontade de potência no conjunto não for o suficiente para configurar um alto grau de organização, o todo em questão (seja um ser humano, seja um Estado ou uma tábua valorativa) seguirá a mesma dinâmica da

vontade de potência e tenderá cada vez mais ao declínio. Nesse caso, o conjunto está fadado a se deteriorar. Porém, se a decadência de um organismo não for devida à própria condição fisiológica, mas às condições materiais nas quais vive, há possibilidade de superação. Apenas àqueles que são decadentes por serem filhos de seu tempo é possível o restabelecimento. Se a doença se deve por motivos materiais ou culturais, a solução será mudar de âmbito: deslocar-se para outra cultura, outra civilização, e assimilar aquilo que lhe propiciará o aumento de potência. Portanto, mesmo nesse último caso, a proposta nietzschiana não é combater a decadência. Segundo os próprios termos nietzschianos, mudar de alimentação, lugar, clima, e permitir-se uma ociosidade convalescedora servirão para que o próprio corpo se reabilite. Não há uma coação à cura, pelo contrário, uma vez livre do meio decadente, deve-se aceitar e afirmar a própria configuração pulsional. Em suma, Nietzsche julga que o *amor fati* é a resposta para os decadentes filhos de seu tempo.

Não obstante a avaliação da decadência e de sua possibilidade de superação, pusemos em questão os critérios que serviram para Nietzsche proferir seu julgamento. Em parte, direcionamos nossa resposta ao procedimento utilizado pelo filósofo em seus últimos escritos: a genealogia, juntamente com a psicologia. O filósofo entende que valores e avaliações são sintomáticos de um modo de vida, cabendo-lhe a tarefa de traçar a proveniência dos valores a fim de trazer à luz a configuração pulsional daquele que valora. Uma vez que o filósofo lança mão da dinâmica da vontade de potência, ele não investiga os valores e as avaliações de um ponto de vista neutro ou desinteressado. Se a vontade de potência interpreta, Nietzsche também estará interpretando as proveniências traçadas. No caso, estas foram avaliadas como decadentes.

A genealogia empregada por Nietzsche é indispensável para respondermos quais os critérios utilizados pelo filósofo para avaliar a decadência. Contudo, a resposta é parcial. Foi preciso também responder qual critério legitimaria sua avaliação, sua psicologia e seu procedimento genealógico, assim como por que o filósofo o utiliza no lugar de outros. A essa questão, respondemos que a vida é o único critério possível. Da recusa do plano transcendente ao mundo, resta apenas a imanência: todo e qualquer valor é, foi e será criação do vivente. No caso dos valores humanos, é o homem quem os engendrou, ou melhor, é uma determinada configuração psicofisiológica que determinou a criação de valores. Nesses termos, avaliar a vida não passaria da aplicação dos valores engendrados por ela para avaliar a si mesma – um contrassenso condenado por Nietzsche. Por isso, o autor de *Crepúsculo dos ídolos* apresenta a vida mesma como critério de avaliação das avaliações.

Se a vida, de modo geral ou em sua totalidade, é o critério de avaliação das avaliações, é possível objetar a Nietzsche, em primeiro lugar, que a decadência, por ser um modo de vida, também poderá exercer essa função. Isso implicaria severos danos à proposta nietzschiana de superá-la. Mais até, esse pensamento daria força à valoração decadente por fundamentá-la como critério. Em segundo lugar, uma vez que a vida é vontade de potência, e a vontade de potência engendra valores, objetamos a Nietzsche que sua filosofia de 1888 incorreria na mesma contradição por ela denunciada: a vida que cria valores é a mesma que serve de critério de avaliação das avaliações. Em outras palavras, a vida avalia a si mesma, procedimento atacado e, ao mesmo tempo, defendido em *Crepúsculo dos ídolos*.

Buscamos solucionar essa problemática a partir da análise da própria noção de vida: ao invés de tomá-la na maior amplitude, o filósofo a emprega em sua

particularidade, a saber, a vida convalescida. Esta foi decadente, por ser filha de seu tempo, e pôde se restabelecer. Isso significa que esse modo específico conhece a ótica decadente tanto quanto a ascendente. Por isso, nenhum modo de vida senão a convalescida poderá ser paradigma para avaliar as avaliações provenientes dos demais modos, seja decadente, seja ascendente.

Apenas a vida convalescida poderá diagnosticar os sintomas de outros modos de vida, em especial, aqueles provenientes da decadência. Avaliando-os como nocivos e prejudiciais à vida, o modo convalescido exerce um ataque a esses valores a fim de criar novos que a intensifiquem. Em suma, a vida paradigmática opera com o martelo para auscultar sintomas, destruir valores e, finalmente, construir nova valoração. Nesse procedimento valorativo, destacamos os valores decadentes, em especial a negação da vida. Esse juízo de valor é, antes, sintomático de uma vida enfraquecida e decadente.

Nesses termos, ainda que a vida decadente crie valores, tais como os negadores da vida, há uma distinção com o modo de vida convalescido. Este é critério de avaliação das avaliações e avalia outros modos de vida. Assim, ao avaliar os valores criados, a vida paradigmática não estará avaliando seus próprios valores; antes, ela julga os valores criados por outros modos. Assim, o critério de avaliação das avaliações não lança seu olhar para uma esfera que transcende seu âmbito de validade; ao contrário, seu julgamento é pertinente por destinar sua avaliação a um âmbito que conheceu, incorporou e dominou.

Ao pensar a vida como critério de avaliação das avaliações e como criadora de valores, Nietzsche não incorre em contradição nem em circularidade com seu próprio pensamento por não empregar tal noção como juíza e ré de si própria. Somente a vida convalescida assumirá a função paradigmática por conhecer as

demais óticas e por chegar a um grau de vitalidade e de hierarquia superior à da vida que se limitou à organização. Contudo, fica em aberto por que a organização do todo é modelo para a vida, assim como o que esse pensamento favorecerá para o desenvolvimento da filosofia nietzschiana tardia.

No nosso entender, a organização do todo não é em si mesma superior às demais óticas. Por si mesmo, esse modo de vida não é o suficiente para se questionar ou criticar outros modos, como a decadência. A filosofia nietzschiana presente em *Crepúsculo dos ídolos*, livro no qual Nietzsche expõe sua formulação derradeira acerca da relação entre vida e valor, ganhará em relevância se nos atentarmos não às formas declinantes, mas às ascendentes. Contrário ao desinteresse e à impessoalidade, a filosofia nietzschiana tardia é também interessada, e seu interesse é salvar e cultivar um modo de vida afirmativo. Nessa medida, a organização e hierarquia são imprescindíveis à essa tarefa.

Dado que a referida filosofia pretende salvaguardar a vida afirmativa, curar aquelas decadentes filhas de seu tempo e impeli-las ao aumento de potência, ela deverá dar lugar à decadência, e não a suplantar. Tanto por não ser possível adotar a organização como em si mesma superior à desagregação, quanto por necessitar de uma resistência a ser superada, entendemos que a crítica nietzschiana à decadência é parcial. Segundo a dinâmica da vontade de potência, são necessárias resistências para serem superadas e a decadência tem essa função. Ao superar a decadência, decorrente da época e não de sua própria configuração psicofisiológica, o intento nietzschiano de favorecer modos ascendentes poderá se concretizar. Apenas com essa superação o homem ampliará sua potência até, quiçá, o advento do além-do-homem.

Por engajar-se numa via diversa à de uma tradição valorativa, por buscar outra maneira de lidar com a vida e com seus âmbitos, por esforçar-se para erigir nova tábua de valores afirmadora da vida que favoreça a potência do homem, entendemos que Nietzsche já inicia a transvaloração de todos os valores. O filósofo ausculta os valores da civilização ocidental tidos como os mais elevados, ataca as bases nas quais se sustenta o edifício valorativo e se lança à tarefa de criar outros que, desta vez, sejam afirmadores da vida e que lhe favoreçam maior potência e organização. No nosso entender, ao solapar as bases sobre quais se sustenta o *modus operandi* da decadência, o filósofo engendra nova viga mestra, a saber: a noção de vida, de modo a recusar a existência de valores exteriores ao âmbito da vida. Sob nossa ótica, portanto, ao relacionar vida e valor Nietzsche já está desenvolvendo suas concepções valorativas em esfera diversa daquela existente na civilização ocidental. Em outras palavras, o autor de *Crepúsculo dos ídolos* se lança à transvaloração de todos os valores. Com efeito, não apenas os novos valores, mas a própria noção de vida, como paradigma valorativo e criadora de valores, já faz parte desse intento transvalorador. Por essa razão, julgamos vital à filosofia nietzschiana que as articulações entre vida e valor sejam pertinentes a fim de levar a bom termo seu objetivo de superar a valoração ocidental.

Em suma, quando Nietzsche apresenta a vida como critério de avaliação das avaliações e como criadora de valores, sua filosofia, em 1888, ganha um alicerce para dar continuidade à sua tarefa transvaloradora. Por meio dessa pesquisa, abrimos via para se pensar que as reflexões nietzschianas acerca das noções de vida e valor, sobretudo as desenvolvidas em *Crepúsculo dos ídolos*, serão peça chave para sua tarefa de transvaloração de todos os valores.

REFERÊNCIAS

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal:** prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

_____. **Genealogia da Moral:** Uma Polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

_____. **Crepúsculo dos ídolos** ou como se filosofa com o martelo**.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

_____. **Fragmentos Póstumos.** Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Trad. Juan L. Vermal e Juan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2006.

_____. **Le Cas Wagner** et **Crépuscule des idoles.** Trad. Éric Blondel et Patrick Wotling. Paris: Flammarion, 2005.

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

_____. Obras incompletas. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In **Os pensadores.** São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. **O Caso Wagner** e **Nietzsche contra Wagner.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.

_____. **Sämliche Werke**: Kritische Studienausgabe. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim/Munique: Walter de Gruyter & Co, 1999b. 15 vol.

_____. **Crepúsculo de los ídolos.** Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

_____. **Sämtliche Briefe**: Kritische Studienausgabe. Berlim/Munique: Walter

de Gruyter & Co./DTV, 1986. 8 vol.

_____. **Ecce homo:** cómo se llega a ser lo que se es. Trad. Andrés Sánchez Pascual. 8ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

Obras de Comentadores

ABEL, G. Verdade e Interpretação. Trad. Clademir Luís Araldi. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 12, 2002.

ANDLER, C. **Nietzsche, sa vie et sa pensée.** Paris: Gallimard, 1958. 3 vol.

ARALDI, C. L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 5, 1998.

AZEREDO, V. D. Nietzsche e a modernidade: ponto de virada. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 27, 2010.

_____. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2003.

BARRENECHEA, M. A. Nietzsche e o discurso filosófico: uma “linguagem pessoal”. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 28, 2011.

BARROS, F. M. **A Maldição Transvalorada:** O problema da civilização em *O Anticristo* de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2002.

BAILEY, T. As abordagens de Nietzsche acerca da epistemologia e da ética kantianas. Trad. André Luiz Fávero. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 2, nº 29, 2011.

BLONDEL, E. Crépuscule des idoles (fragment): Introduction. In: **Crépuscule des idoles**. Paris: Hatier, 1983.

BONACCINI, J. A. Nietzsche e o idealismo alemão. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 28, 2011.

BORNHEIM, G. Nietzsche e Wagner: O sentido de uma ruptura. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 14, 2003.

BROBJER, T. H. To philosophize with a hammer: an interpretation. **Nietzsche-Studien,** Berlin, n. 28, 1999.

CABRERA, J. Para uma defesa nietzschiana da ética de Kant (à procura do super-homem moral). Uma reflexão semântica. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 6, 1999.

CONWAY, D. W. Returning to Nature: Nietzsche's *Götterdämmerung*. In: **Nietzsche**: A critical Reader. Org. Peter R. Sedgwick. Oxford and Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.

DENAT, C. Nietzsche, pensador da história? Do problema do "sentido histórico" à exigência genealógica. Trad. V. Gosselin. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 24, 2008.

DELEUZE, G. **Nietzsche et la philosophie**. 7ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

FERRAZ, M. C. F. Nietzsche: esquecimento como atividade. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n. 7, 1999.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder.** Org. e Trad. Roberto Machado. 24ed. São Paulo: Graal, 2007.

_____. **Nietzsche, Freud e Marx:** theatrum philosoficum. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.

FREZZATI Jr., W. A. "O valor de um caracol" ou "O nobre nietzschiano: um elogio a Cálices?". **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, nº 21, 2006.

GEORGSSON, P. Nietzsche's hammer again. In **Nietzsche-Studien**, Berlin, n. 33, 2004.

GORI, P.; PIAZZESI, C. Introduzione. In: **Crepuscolo degli idoli**. Roma: Carocci editore, 2012.

HAAR, M. Vida e totalidade natural. Trad. Alberto Marcos Onate. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 5, 1998.

ITAPARICA, A. L. M. Relativismo e circularidade: a vontade de potência como interpretação. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 27, 2010.

JARA, J. De Nietzsche a Heidegger: "voltar a ser novamente diáfanos". **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 10, 2001.

JASPERS, K. **Nietzsche:** introduction à sa philosophie. France: Gallimard, 2000.

KAUFMANN, W. **Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist.** 4ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

LEBRUN, G. A dialética pacificadora, Além-do-homem e homem total, e Quem era Dioniso?. In: **A filosofia e sua história.** Org. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola, e Marta Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. Por que ler Nietzsche, hoje?. In: **Passeios ao léu.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

MARTON, S. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras.** São Paulo: Barcarola, 2010.

_____. Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 25, 2009.

_____. **Extravagâncias:** Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 2ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2001.

_____. **Nietzsche:** Das forças cósmicas aos valores humanos. 2ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

_____. Décadence, um diagnóstico sem terapêutica: Sobre a interpretação de Wolfgang Müller-Lauter. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 6, 1999.

_____. Nietzsche e a celebração da vida: A interpretação de Jörg Salaquarda.

Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 2, 1997.

MATTEO, V. Nietzsche, pensador da modernidade. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 27, 2010.

MONTINARI, M. Equívocos marxistas. Trad. Dion Davi Macedo. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 12, 2002.

_____. **Friedrich Nietzsche**. Trad. Paolo D'Iorio e Nathalie Ferrand. Paris: PUF, 2001.

_____. Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos. Trad. Ernani Chaves. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 3, 1997.

MÜLLER-LAUTER, W. Décadence artística enquanto décadence fisiológica. Trad. Scarlett Marton. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 6, 1999.

_____. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche.** Trad Oswaldo Giacoia Jr. 2ed. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. Der Organismus als Innerer Kampf. In: **Nietzsche-Studien**, Berlin, n. 7, 1978.

ONATE, A. M. Nietzsche e o Caos. A abordagem de Michel Haar. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 5, 1998.

PLATT. M. What does Zarathustra whisper in life's ear. In: **Nietzsche-Studien**, Berlin, n. 17, 1988.

RUBIRA, L. **Nietzsche**: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarola, 2010.

SALANSKIS, E. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche. Trad. Eder Corbanezi. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 32, 2013.

_____. Nietzsche et la fiction de l'inconditionné. **Nietzsche-Studien**, Berlin, n. 39, 2010.

SALAQUARDA, J. Der Antichrist. **Nietzsche-Studien**, Berlin, n. 2, 1973.

SCHRIFT, A. D. A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais. Trad. Sandro Kobol Fornazari. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 7, 1999.

SOULADIÉ, Y. La laideur de Socrate. **Nietzsche-Studien**, Berlin, n. 35, 2006.

THATCHER, D. S. A diagnosis of idols. **Nietzsche-Studien**, Berlin, n. 14, 1985.

WICKS, R. Nietzsche's 'Yes' to life and the apollonian neutrality of existence. **Nietzsche-Studien**, Berlin, n. 34, 2005.

WOTLING, P. Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. Trad. Ivo da Silva Jr. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 32, 2013.

_____. Le Crépuscule des idoles, prélude au renversement des valeurs. In: **Crépuscule des idoles.** Paris: Flammarion, 2005.

_____. **Nietzsche et le problème de la civilization**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.