



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ONTOLOGIA, CONHECIMENTO E LINGUAGEM

LIVIA SOUZA DE OLIVEIRA

MORAL COMO DETERMINAÇÃO DE VALOR

SEROPÉDICA

2019

		
---	--	--

LIVIA SOUZA DE OLIVEIRA

MORAL COMO DETERMINAÇÃO DE VALOR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Área de concentração: Ontologia, Conhecimento e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa.

SEROPÉDICA

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central/Central de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
Com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

048m OLIVEIRA , Livia , 1989-
moral como determinação de valor / Livia OLIVEIRA
. - Seropédica , 2019.
79 f.

Orientador: Affonso Henrique Vieira da Costa .
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia , 2019.

1. Moral . 2. Valor . 3. Origem . 4. Genealogia .
5. Nobreza . I. Vieira da Costa , Affonso Henrique ,
1966-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Filosofia III.
Título.

É permitida a cópia parcial ou total desta TFC/Dissertação/Tese, desde que seja citada a
fonte

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM [PREENCHER COM NOME DO PPG]

LIVIA SOUZA DE OLIVEIRA

MORAL COMO DETERMINAÇÃO DE VALOR

Dissertação submetida como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Área de concentração em
Ontologia, Conhecimento e Linguagem.

Dissertação aprovada em 30 de Agosto de 2019.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa - Orientador – UFRRJ

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes - Membro interno – UFRRJ

Prof. Dr. Écio Elvis Piseta - Membro externo – UNIRIO



ATA DE DEFESA DE TESE Nº 16/2019 - PPGFIL (12.28.01.00.00.92)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 28/06/2026 12:00)

AFFONSO HENRIQUE VIEIRA DA COSTA

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DeptES (12.28.01.00.00.86)

Matricula: ###793#0

(Assinado digitalmente em 26/06/2026 08:32)

FRANCISCO JOSE DIAS DE MORAES

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

CoordCGFilo (12.28.01.00.00.73)

Matricula: ###469#4

(Assinado digitalmente em 26/06/2026 08:23)

ECIO ELVIS PISETTA

ASSINANTE EXTERNO

CPF: ###.###.189-##

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/documentos/> informando seu número: **16**, ano: **2019**, tipo:
ATA DE DEFESA DE TESE, data de emissão: **26/06/2026** e o código de verificação: **c21a6b2375**

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001;

“De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres”.

Heráclito de Éfeso – Fragmento 53.

RESUMO

OLIVEIRA, Livia Souza de. **Moral como determinação ontológica de valor**. 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

O objeto central da dissertação é fazer uma análise da compreensão do que Friedrich Nietzsche identifica com a *moral nobre* ou o tipo *nobre*. O tema será articulado com as noções fundamentais de *valor* e de *vontade de poder*, que perpassam todo o seu pensamento. A partir do conceito de *vontade de poder*, buscaremos identificar as forças como modos de ser, isto é, valores que se estabelecem na perspectiva da moral. O propósito desta dissertação é então desenvolver, a partir de uma análise histórico-genealógica da moral, as dimensões ou formas da *vontade de poder*, enquanto moral nobre e escrava, procurando descrevê-las como modos ontológicos de existência, isto é, como *valor*.

Palavras Chave: moral, valor, origem, genealogia, nobreza, vontade de poder.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Livia Souza de. **Morality as determination of value**. 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

The main subject of this master's thesis is to analyse F. Nietzsche's idea on *noble morality* or, the *noble kind*. The theme also articulates crucial notions such as value and origin, in so far as these are essential matters in Nietzsche's thought. The concept of genealogy identifies the forces or the modes of being that establishes values on the morality perspective. The main purpose of these theses is so to develop the historical experience of the value in a direct relation with the origin of the will to power, incorporated in the forms of nobility and slavery, as long as they are considered conditions in which existence is conceived as value itself.

Key-words: morality, value, origin, genealogy, nobility, will to power.

LISTA DE ABREVIACÕES E SÍMBOLOS

Siglas das obras usadas:

ZA – *Assim falou Zaratustra*

ABM– *Além do bem e do mal*

GM – *Genealogia da Moral*

VP - *Vontade de Poder*

GC – *A Gaia Ciência*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I	8
2 CAPÍTULO I A crítica genealógica em Friedrich Nietzsche.....	12
2.1. O senhor e o escravo: a história da moral	12
2.2. A crítica genealógica a respeito da moral e o conceito de genealogia.....	24
2.3. As forças e a vontade de poder	29
 CAPÍTULO II	 43
3 CAPÍTULO II. A questão do valor em Friedrich Nietzsche.....	44
3.1. Valor, vontade de poder e nobreza.....	44
3.2. Valor e Hierarquia.....	58
3.3. Zaratustra como arquétipo ou tipo exemplar da experiência de superação da moral.....	68
4. CONCLUSÕES.....	74
 REFERÊNCIAS	 77
BIBLIOGRAFIA	77

1 INTRODUÇÃO

O objetivo da presente dissertação consiste em expor e caracterizar, a partir de uma análise histórico-genealógica do *homem*, as dimensões ou formas da *moral*, enquanto moral nobre e escrava, procurando descrevê-los como modos ontológicos, isto é, caracteres fundamentais de existência, a partir dos quais poderemos então elaborar e compreender a concepção nietzschiana de *valor* e *valores*.

Estruturalmente o trabalho será dividido em dois capítulos. No primeiro capítulo trabalharemos a questão da *nobreza* no pensamento de *Friedrich Nietzsche*, capítulo este que será subdividido em três sessões. A primeira sessão faz uma análise da moral nobre e da moral escrava, servindo-nos principalmente da obra *Genealogia da Moral*. Na segunda sessão falaremos sobre os sentidos de *origem* presentes na *Genealogia da Moral*. Na terceira e última sessão abordaremos o conceito de força e de vontade de poder, como formas próprias, *determinações da vida*.

No segundo capítulo, trataremos da questão do valor propriamente dita, que por sua vez estará dividido em três sessões. A primeira sessão versa sobre a compreensão do valor como *cumulação*, intensificação, agravamento do *poder*, onde o nobre será apresentado como o tipo de vontade elevada, *corajoso*, porque cria seus próprios valores, isto é, instaura mundo e existência como valor. Valor deverá se mostrar então enquanto corporação de força, fazer com que a força ganhe e seja *corpo*. A terceira parte deste capítulo tratará da questão da *hierarquia*, como um princípio de *distinção* e *ordenação*, isto é, como o acordo divino respeito da repartição e atribuição de poder e valor aos homens, como é entendida na formulação de Nietzsche de acordo com a quantidade de poder.

A dissertação, portanto, será desenvolvida da seguinte forma: seguindo a sua estrutura apresentada anteriormente, realizaremos no primeiro capítulo uma exposição da história da moral nobre e da moral escrava, interpretando-as como modos de ser, isto é, expressões da vontade de poder, que representam estruturas, atuam como arquétipos, formas ou tipos essenciais. Assim, uma vez observados desde a perspectiva genealógica, o tema da origem dos valores se apresentará como uma questão mais complexa e relevante e, por isso, precisará ser melhor vista e explicitada no segundo capítulo. A questão do

valor será apresentada a partir da colocação de uma, a saber, a pergunta sobre a origem dos valores *bom e ruim* e *bem e mal*. Num segundo momento deste primeiro capítulo faremos uma breve análise sobre os sentidos de origem presentes na perspectiva genealógica, enquanto método interpretativo da história. A partir do que foi analisado até então, surgirá a necessidade de uma elaboração das noções de força e vontade de poder, como determinações essências de nobreza e, assim, valor. Estas duas noções estruturam a questão da moral e do valor no pensamento de Friedrich Nietzsche, e nosso objetivo é compreender a vontade de poder como estrutura de vida. O primeiro capítulo pretende, portanto, realizar uma preparação para o segundo, obedece uma linha de exposição que não quer ou pretende ser um conjunto de ensaios diferentes e desconexos.

O segundo capítulo, como continuidade e desenvolvimento do primeiro, incidirá sobre o tema ou questão do valor. A interpretação de valor, no entanto, estará subordinada à já mencionada pergunta sobre a origem dos valores. A resposta a essa pergunta será abordada no segundo capítulo, e caminhará no sentido de uma crítica a moral vigente, isto é, como perspectiva de moral de rebanho. Neste capítulo, portanto, seremos levados a tematizar a vontade de poder, enquanto modo de criação e instauração de valores, e isso desde a perspectiva da vontade do nobre.

Ainda neste segundo capítulo, a compreensão de valor, insinua uma articulação com a de vontade de poder, deixando em aberto um acabamento da ideia de superação da moral, como criação de novos valores a partir da elevação da vontade de poder enquanto o assumir de uma *tarefa*. A dimensão da hierarquia, portanto, será uma chave para a compreensão do modo como se determina para Nietzsche a vontade senhorial, *aristocrática*. O trabalho de interpretação seguirá o caminho de pensamento afinado com o do autor, procurando expor os fenômenos históricos das sociedades aristocráticas, formadas por *homens superiores*, por *tipos elevados da vontade*, *exemplos*, que evidenciam o tipo superior, nobre.

O objetivo fundamental desta dissertação, por fim, será o de realizar um caminho de exposição e compreensão de uma questão, fazer um percurso de esclarecimento (e auto esclarecimento) com respeito a um problema: a questão do valor no horizonte da moral, isto é, entendida como determinação ontológica da vontade de poder.

CAPÍTULO 1

A CRÍTICA GENEALÓGICA EM FRIEDRICH NIETZSCHE

2 CAPÍTULO I: A CRÍTICA GENEALÓGICA EM FRIEDRICH NIETZSCHE

RESUMO

O presente capítulo analisa a crítica genealógica da moral desenvolvida por Friedrich Nietzsche, especialmente a partir da distinção entre moral dos senhores e moral dos escravos, evidenciando a relação entre vontade de poder, genealogia e constituição histórica dos valores morais. O texto demonstra que os juízos de valor “bom” e “mau” não possuem fundamento absoluto ou universal, mas resultam de processos históricos e relações de força estabelecidas entre modos distintos de existência. A moral aristocrática é caracterizada pela afirmação da vida, pela ação espontânea, pela liberdade e pela criação de valores, enquanto a moral escrava nasce do ressentimento, da negação da vida e da reação à força afirmativa do nobre. A análise evidencia ainda a inversão histórica dos valores promovida pela moral de rebanho, especialmente associada ao desenvolvimento do cristianismo, no qual os valores nobres passam a ser interpretados negativamente. O estudo também apresenta os conceitos de genealogia, proveniência e emergência, destacando a crítica nietzschiana à metafísica, à causalidade e à concepção tradicional da história. Além disso, examina-se a noção de vontade de poder como princípio fundamental da vida, compreendida como dinâmica de forças em constante conflito, apropriação e transformação. A vida é interpretada como movimento de expansão, domínio e criação, no qual prazer, desprazer, luta e resistência constituem manifestações da própria potência vital. Conclui-se que a genealogia nietzschiana busca desvelar as origens históricas e ontológicas dos valores morais, questionando os fundamentos da tradição metafísica ocidental e propondo uma interpretação da existência baseada na pluralidade das forças, na afirmação da vida e na compreensão histórica dos processos de valoração.

Palavras-chave: genealogia da moral; vontade de poder; moral aristocrática; ressentimento; crítica nietzschiana.

2.1 Introdução

2.Capítulo I. A crítica genealógica em Friedrich Nietzsche.....12

1.1. O senhor e o escravo: a história da moral12

1.2. A crítica genealógica a respeito da moral e o conceito de genealogia.....22

1.3. As forças e a vontade de poder27

CAPÍTULO I

A CRÍTICA GENEALÓGICA EM FRIEDRICH NIETZSCHE

1.1. O senhor e o escravo: a história da moral

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma *moral dos senhores* e uma *moral dos escravos*; acréscimo de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma só alma*.¹

Segundo a perspectiva de investigação sobre o problema da origem do bem e do mal, sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor *bom* e *mal* e, assim, que *valor* tem eles?² Frederico Nietzsche, através da gênese histórica como método interpretativo traz à luz o caráter histórico-ontológico da questão da moral.

Ao nomear inicialmente os *tipos fundamentais*, modos de ser da moral, Nietzsche usa o termo *repetição e conexão* para explicar os sistemas de uma possível estrutura moral fundada numa historicidade, identificando *traços, características*, que são compreendidos no âmbito da relação de poder, isto é, como a tensão de forças: uma, que exerce algum tipo de dominação e se encontra tencionada e ligada a uma outra força, que é dominada, coagida por essa que, de certa maneira, prevalece, estabelecendo assim a relação entre o senhor e o escravo, ou, a moral dos senhores e a moral dos escravos.

Tal ênfase na característica primordial desses *tipos fundamentais*, no entanto, não representam *valores em si*, quer dizer, não são formas pré-determinadas, preconcepções

¹ ABM, §260, p.172

² GM, Prólogo, §3.

formadas de maneira a priori³ pelo entendimento ou pela razão humana. Antes, estes tipos constituem *estruturas ontológicas*, modos próprios ou formas essenciais de ser da *vida* ou da *existência*, na medida em que se determinam pela constituição histórico-existencial do homem ocidental.

Fundamentando-se na dimensão da *ação*, a díade moral aristocrática (ou senhorial) e a moral de rebanho (ou escrava) consiste numa tensão, num jogo que propicia as modulações e diversificações da vontade de poder, enquanto e como ação. Provenientes de um *pathos*, estas modulações se revelam na relação entre o que domina e o que é dominado, e sua distinção, seu grau de poder deriva da interpretação do valor *bom*. Ou seja, o que é considerado como *bom*, para o nobre, não é equivalente quanto ao valor do que é considerado como *bom*, para o escravo, porque esses valores se constroem a partir de experiências distintas. Assim, para a interpretação da origem do conceito *bom*, é necessário entender a estrutura da ação humana, a sua essência, tomada aqui não como substância, mas como modo de ser ou atividade em que vigora o próprio agir.

Na interpretação clássica, quer dizer, de acordo com a metafísica, o agir é considerado uma produção, ou seja, algo que deverá ser avaliado segundo a sua efetividade e-ou seu efeito⁴. Isso significa que, a dimensão da ação está direta e obrigatoriamente colocada numa relação de causa e efeito, sendo compreendida sob a perspectiva da utilidade, onde há um produtor e um produto que se estabelecem como os polos da ação. Portanto o agente é causa, o sujeito, o produtor do efeito, que por sua vez é a ação, o produto⁵. O tipo nobre sacerdotal ou escravo será identificado como este produto da utilidade para e pelo outro, que é a expressão da vontade ou moral de compaixão, como o imbuir-se de uma busca por um bem útil e estável para todos.

A proveniência do conceito *bom*, portanto, vista desde o tipo nobre aristocrático, não valora segundo o ponto de vista da utilidade. Nesse sentido, o conceito *bom* equivale essencialmente ao que é *útil*, como forma de decadência na compreensão dos juízos de valor da nobreza. Identificado como um modo de ser, que é ser já pré-determinado e cristalizado como um *instinto*, um instinto identificado por Nietzsche com a qualidade de

³ GM, Prólogo, §4.

⁴ Heidegger, Martin. *Sobre o humanismo*. p. 23

⁵ “Só se conhece o agir como a efetuação de um efeito, cuja efetividade (*Wirklichkeit*) se avalia por sua utilidade”.

Heidegger, Martin. *Sobre o humanismo*. p. 23.

ser *rebanho*. Este modo de ser do rebanho é marcado pelo instinto de preservação, que é a conservação e, assim, o achatamento, o nivelamento do tipo humano a essa forma ou modo de ser. E de maneira distinta, o valor do conceito *bom* contemplado desde a perspectiva nobre, senhorial, aristocrática, cresce desde o *pathos da nobreza e da distância*⁶. Isto quer dizer que, a sua ação é sempre orientada por pura gratuidade, ou seja, por espontaneidade vital, onde não impera a visão da produção e da produtividade.

Na dimensão da vontade como vida nobre, a essência do agir revela-se como a consumação da ação, se ainda nos é permitido aqui servir-nos da formulação de Heidegger. Consumar é atravessar e conduzir à plenitude, à inteireza, à unidade. Como processo apropriador, criativo, a ação como dinâmica de criação diz a forma essencial da vida nobre, marca o direito, o que é exemplar, o privilégio do senhor:

O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem, “isto é, isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que se apropriando assim das coisas.⁷

Na passagem citada acima, Nietzsche aponta algo importante, e que tem nexos com a origem da linguagem, onde essa origem está atrelada a apropriação da própria linguagem, como testemunho do *poder dos senhores*. Os senhores ou nobres, caracterizam-se fundamentalmente pela natureza afeita, pela disposição de caráter ou força anímica, como modo de ser pré-disposto ao aparecimento das coisas, e assim, apropriação de mundo, como instauração de realidade (valor), *lhe dando nomes*, criando valores. O escravo também se apropriará da linguagem, e criará seus valores, porém não originariamente. A *linguagem como expressão de poder dos senhores*, compreende a força senhorial radicada na instância da criação, na qual se instaura a linguagem e os valores. O *direito senhorial* não é o que é pelo poder, como algo acrescido. Ele tampouco simboliza poder e privilégio de uma casta superior, mas sim, é a disposição de alma que

⁶ ABM, § 257, p.169.

“O *pathos da distância*”. “O *pathos da nobreza e da distância*, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um “sob” – eis a origem da oposição *bom e ruim*. No segundo capítulo, explicitaremos propriamente esta noção de *pathos* e distância.

⁷ GM, I, § 2, p.16

sempre se mostra e se expõe ao lançar-se numa possibilidade própria de conquista da realidade, determinado pela dinâmica de mando e obediência⁸.

Com base na pergunta “*que significam do ponto de vista etimológico, as designações para **bom** cunhadas pelas diversas línguas?*”⁹ Nietzsche vislumbrou um caráter de identidade na etimologia da palavra “bom” em vários sentidos e valores nos diversos povos e línguas que investigou. O caráter de identidade, a experiência comum entre eles, do que é identificado como nobre aristocrático no sentido social, equivale ao mesmo valor do que é *bom* no sentido de *espiritualmente nobre*, isto é, forte animicamente, que de forma direta se relaciona com os valores *plebeu*, comum, ruim, vistos a partir da oposição, entre *bom e ruim*.

Considerando a pluralidade de significados, de experiências e nuances das palavras e raízes que denominam a origem do termo *bom*, se apresenta o sentido de nobre como: os homens de categoria, os homens superiores. É de extrema importância marcar o que está sendo dito por *categoria* e *superior*. Tudo o que é natural à vida, que tem laço biológico, vitalidade com as atividades que trazem vitalidade, e que possibilitam o espaço da liberdade. O homem superior não quer dizer o espécime pertencente a uma raça biologicamente superdesenvolvida em relação às outras.

Segundo a investigação de cunho genealógico proposta por Nietzsche o termo de origem grega *esthlós*, bom, nobre, segundo a sua raiz quer dizer: “alguém que é real, que é verdadeiro, o verdadeiro enquanto veraz”¹⁰. Nesse horizonte, o nobre se difere do homem comum, mentiroso, que não é verdadeiro. Com o declínio da nobreza, a palavra passou a designar a nobreza espiritual. Já, o termo, *agathós* (bom) encontra-se em contraposição ao termo *kakós* (mau, feio), assim como *deilós* (tímido, covarde) na perspectiva do rebanho. A origem da palavra *agathós* segue a direção do termo latino *malus* do grego *melas* que se caracteriza com o homem comum como o de pele escura e cabelos negros, o habitante pré-ariano da Itália, que através da cor da pele se diferenciava da raça loura, ariana, dos conquistadores tornados senhores, dos nobres¹¹.

Através das experiências evocadas na etimologia das palavras que significam *bom*, é possível fazer uma análise interpretativa multidiversificada da questão. Numa das

⁸ “Mandar e obedecer” é também um tema a ser desenvolvido no segundo capítulo.

⁹ GM, I, §4.

¹⁰ GM, I, §5.

¹¹ GM, I, §5.

acepções, a definição de *bom* quer dizer: o que provém das ações daqueles que fazem o *bem*¹², ou, do conceito *bom* como essencialmente igual a *útil*. Em outra perspectiva da origem na palavra grega *esthlós*¹³ (bom, nobre) quer dizer: alguém que é real, que é verdadeiro, veraz. Nessa nuance, o nobre difere do homem comum, mentiroso. As definições do termo *bom* se mostram de forma multifacetada, plural, e também dizem respeito a modos de ser que criam valores.

A dimensão do modo de valoração nobre tem uma dupla interpretação: a do nobre cavalheiresco, guerreiro, aristocrático, e a do nobre sacerdotal, plebeu, escravo. Nas duas dimensões existe a valoração do nobre, como uma vontade de poder dominadora, que quer exercer poder. Cada potência segundo o seu modo. O juízo de valor *cavalheiresco*, *aristocrático*, tem a sua gênese numa constituição fisiológica abundante que cresce desde uma riqueza de saúde, de uma fertilidade. O tipo aristocrático, guerreiro, transborda vitalidade, pois cultiva e cultua as atividades que ajudam a manter e conservar a liberdade e espontaneidade da vida, como, a caça, a dança, e as disputas. A força que guia o nobre aristocrático-guerreiro tem a sua gênese no conflito, na guerra, na luta entre os opostos, ela é uma força dinâmica e múltipla¹⁴.

No discurso de Zaratustra intitulado “Da guerra e dos guerreiros”, está-se dizendo para o guerreiro: “Vivei, assim, a vossa vida de obediência e de guerra! Que importa viver muito, que guerreiro quer ser poupado?”. Para o tipo nobre guerreiro por excelência, a guerra é uma dimensão vital, isto é, representa o lugar e o momento, a hora de deixar seu nome inscrito na história através dos grandes feitos, das grandes conquistas e decisões. Significa, obedecer ao mando imposto pela própria vida, sintonizado com escuta, obediente, orientado por um chamado, um comando, uma ordem.

O modo de valoração do *nobre sacerdotal*, *escravo*, *plebeu*, de *rebanho*, tem a sua gênese no modo de ser decadente. Nietzsche, para evidenciar esta forma ou caráter ontológico de decadência, faz caricaturas desse tipo, servindo-se de certos traços, características que muitas vezes representam “defeitos” de ordem física, mas que na verdade, apontam e revelam caracteres metafísicos¹⁵. As suas atividades são estritamente

¹²GM, I, §2.

¹³GM, I, §5.

¹⁴ Heráclito – “A guerra (a luta) é o pai de todas as coisas, de uns fez deuses, de outros homens livres, e de outros escravos”.

¹⁵ ZA, Da visão e do enigma - A figura do anão, a deformação física que é metafísica.

guardar (preservar) o rebanho. As atividades livres, como a guerra, simbolizam uma desvantagem. O nobre sacerdotal tem como força de sua vontade criadora a impotência e, a força da sua impotência, instaura a decadência enquanto um valor.

Assim, a *moral aristocrática, guerreira* se funda na *boa saúde*. Saúde é tudo que cresce e se favorece das atividades que dão prazer para o homem, que também trazem felicidade, pois sua ação sempre é orientada pelo espírito de liberdade. Enquanto a *moral dos sacerdotes*, fundada em um sentimento de ódio, perpassada pelo espírito de vingança devido a sua falta de força, devido a sua *impotência* para a ação, precisa de uma justiça para sua fraqueza.

Cada um desses modos, nasce e cresce essencialmente de uma diferença radical, e essa diferença se revela na liberdade para a ação. A *moral dos sacerdotes* possui uma estrutura existencial que se funda em um *não* numa experiência de negatividade com a dor. A *moral aristocrática*, por sua vez, possui uma estrutura que se funda em um *sim*, caracterizando uma experiência de positividade em relação à vida, correspondendo a um estado de plenitude. Isto é, *sim* e *não*, *positivo* e *negativo*, são *estruturas ontológicas*, valores. São qualidades da vontade de poder: afirmação e negação.

Compreender *sim* e *não* enquanto *estruturas ontológicas* é compreender a via a partir da qual se revela a natureza vital, existencial desses modos pois eles significam um instante de decisão. Perguntar-se pela origem, o fundamento, a essência, a gênese, a genealogia do homem, constitui uma interpretação ontológico-vital (ontológico-existencial), que busca ou tem como questão principal compreender o que é o homem. E isto significa: perguntar o que é o homem na sua origem, sem uma predeterminação de valor moral, social, político, religioso, econômico, etnológico ou etnográfico.

A origem da história da moral pretende ser uma reconstrução genealógica a partir da qual a evolução múltipla da vontade de poder será a dualidade desses modos de ser, como a dualidade das forças ativas e reativas¹⁶, da moral nobre e da moral escrava, agora estabelecidas numa oposição de ação e reação. Compreender as dimensões da moral nobre e da moral escrava em suas variações, enquanto forças ativas e reativas, significa buscar compreender a disposição, quer dizer, o humor ou intenção espiritual em que esses modos

¹⁶ Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. p. 73.

de ser vêm à luz eles mesmos, e, como se dão na construção dos valores edificados por suas forças.

Ainda distinguindo moral nobre e moral escrava, é preciso sublinhar a expressão de dois conceitos, que apontam para dois arquétipos ontológicos: o do ressentimento e o da nobreza. O nobre (o tipo ativo- força ativa) tem uma estrutura de ser ativa, ou seja, que nasce de uma *vontade de afirmação* da vida¹⁷. O nobre afirma a sua condição de ser finito, se apropriando do real no sentido de realizar-se para este fim, para si mesmo.

Como característica do ressentimento (o tipo reativo – força reativa), vê-se a atividade de uma negação, uma atitude de negatividade, isto quer dizer, o ressentido tem vontade de afirmação, mas de afirmar a negação, que é a negação do finito, da finitude, da possibilidade ou tarefa para assim, obter o infinito. Para ele tem mais valor a dimensão do infinito do que o finito, pois ela alimenta a insaciável desmedida constitutiva de sua natureza, que vive de negar a sua condição essencial para viver.

A negação implica uma cisão ontológica entre o eu (minha existência) e o mundo (cisão ontológica da realidade), provocando uma dicotomia, uma separação entre interioridade e exterioridade (sujeito e objeto). Assim é dito que a ação tem um sentido para fora dela: o produto. Para o moderno, como exemplo, o “cogito” cartesiano é uma evidência ontológica, isto é, a experiência insuperável de uma necessidade de asseguramento do real, de controle do ente fundado em representações e não mais no mundo, na *physis*, o que para Nietzsche são evidências.

A interioridade pode ser entendida como lugar de segurança, como o que já é constituído, enquanto a exterioridade implica o não seguro, a dúvida. Para o ressentido, agir é perigoso e, por isso, o interior tem mais valor, porque é um lugar mais seguro. Esse tipo, essencialmente marcado pela vontade como expressão do não querer e da não necessidade de movimento, de ação, mutação, transformação, ele se ausenta de uma auto exigência não se cobra o esforço edificante porque para ser pleno é preciso excluir a dor e como vida é dor, é esforço, ele idealiza a justificativa de seu sofrimento com a promessa de um paraíso, de um para além da existência puro e simples.

¹⁷ Delleuze, Gilles. Nietzsche. p.74

Quanto ao tipo ativo, a força do nobre, diz respeito a forma do homem de ação. Enquanto ele é movido pelo agir como uma roda que gira sobre si mesma¹⁸, a ação não significa um produto do ego, o sujeito não se projeta como causa, como origem da ação. Isto quer dizer que a estrutura de mundo do nobre se identifica com a *necessidade*, isto é, com a autocobrança em virtude de agir, não havendo separação entre o que é considerado mundo interno e mundo externo. Para Nietzsche, é neste sentido que vida é ação, ou seja, que sua estrutura determina-se em e como um movimento circular de dor, dor é o motor, e uma vez conquistado este movimento, conquistado na e como ação, acontece a retomada do sentido, isto é, da dor que novamente se projeta para ser (o círculo).

Um bom exemplo desta dinâmica de vida é o grego trágico, que simboliza a experiência de ser na tensão entre perigo e responsabilidade. O nobre se relaciona com isto, e com o que está velado neste jogo, com o que está escondido, encoberto. Enquanto o tipo escravo, os *inventores* desse modo de ser, que é o *ressentimento*, produz o espírito de vingança, como direção orientadora de todas as ações humanas, representando na estrutura de vida o que Nietzsche afirmou ser a rebelião dos *escravos da moral*, isto é, a inversão dos valores *bom e ruim* para (em) *bem e mal*.

Essa virada histórica no tocante à mudança ou inversão dos valores, é identificada na transição Roma-Judéia, quando se reconhece o povo judeu como aqueles que se vingaram de seus dominadores (os Romanos) invertendo os valores determinados pela moral aristocrática guerreira até então vigentes. Deste modo se tornou pública a descoberta a respeito da origem do cristianismo a partir de uma contraposição ao movimento dos valores nobres, caracterizado como a origem do ressentimento baseado na inversão dos valores da moral nobre, aristocrática.

A inversão dos valores *bom, nobre, poderoso, formoso, feliz e amado por Deus* ganharam o sentido dos *maus, os cruéis, os cobiçosos, os insaciáveis, os ímpios, os malditos e os condenados*¹⁹. Para os judeus, somente os *desgraçados, os impotentes, os pobres possuem a qualidade de ser bons*, pois só eles serão salvos. O juízo *bom* passou a valorar equivalentemente ao que é “ruim” e “impotente”. A afirmação, de que os valores, *nobre, poderoso, feliz, amado por Deus* passaram a ter o sentido de *mau, cruel, maldito, condenado, desgraçado*, tem a sua explicação na segunda origem da palavra *bom*

¹⁸ ZA, Do caminho do criador.

¹⁹ GM, I, § 10, p. 27

segundo a *moral dos sacerdotes*. Isto quer dizer, que o que o guerreiro - aristocrata entende por bom *não é* o que o tipo escravo - sacerdotal entende por bom, há uma distinção quanto ao caráter ontológico.

Também podemos compreender melhor o valor do conceito *bom* segundo a consideração da origem da moral sob a perspectiva dos sacerdotes: é quando Nietzsche conta a fábula do *rebanho de ovelhas* e das *aves de rapina*²⁰ identificando o *rebanho*²¹ com a *moral dos sacerdotes*, onde os cordeiros representam o tipo humano submisso e covarde, que precisa do pastor, porque transfere a moralidade de seus atos para outro que não ele. O rebanho, projetando na figura da ave de rapina o mal, enquanto o que rouba e põe para fora do rebanho. Na lógica do rebanho não existe individualidade, não há apropriação. É uma lógica da preservação própria em benefício e favorecimento próprio, no sentido mesquinho do que visa somente à autopreservação fisiológica, ficando isenta da dor, da responsabilidade. Enquanto a ave de rapina é uma figura de força atuante, de domínio afirmativo, é sempre atividade e ação apropriativa, isto é, atividade essencial, auto realizadora, criadora de si mesma e, por isso, um modo de ser que está na dimensão do perigo, na iminência do jogar o jogo da possibilidade e das possibilidades abertas na existência. Assim e também por isso aparece como *mal* nos olhos da *moral de rebanho*.

Nietzsche considera que em toda raça nobre existe a figura do mau, do devastador, do demônio, porque representa o horizonte da *moral escrava* este perigo, da possibilidade da ação e da liberdade como lance de dados com a vida e a morte. Na

²⁰ GM, I, § 13, p. 32

Oswald Spengler em sua obra intitulada, *O homem e a técnica*, faz uma distinção quanto aos tipos de animais em seu primeiro capítulo intitulado, Herbívoros e animais de rapina. Nesse capítulo é descrito as diferenças quanto ao modo de ser dessas classes de animais. Nesse sentido, sua interpretação se aproxima de Nietzsche quanto ao modo de ser do homem nobre e do escravo descrito na fábula no rebanho de ovelhas e as aves de rapina, isto é, respectivamente aos animais de rapina e os herbívoros descritos por Spengler. - Spengler, Oswald. *O homem e a técnica*. p. 35.

“O animal de rapina é a forma mais elevada da vida movediça. Tal forma significa uma máxima autonomia em relação aos outros, responsabilidade para consigo mesmo, integridade, uma extrema necessidade de afirmação através do combate, da vitória, do aniquilamento. O facto de o homem ser um predador confere-lhe um alto grau de dignidade”.

“Os olhos do animal de rapina distinguem as coisas na sua situação e distância, conhecem o horizonte, e nesse *campo de batalha* medem os objetos e projetam as condições de ataque”.

²¹ Spengler, Oswald. *O homem e a técnica*. p.35

Spengler faz uma análise sobre o modo de ser dos herbívoros procurando caracterizá-los como animais de rebanho, isto é, que vivem de modo agrupado, em bandos, de maneira alguma são solitários. Como podemos observar na passagem: “Os herbívoros substituem a firmeza da alma individual pela quantidade, pelo rebanho, pelo sentido e ação gregários das massas”.

perspectiva orientada pela vingança, impera o domínio do ódio, daqueles que se sentem inferiores aos que são melhores do que eles próprios, e por isso devem ser rebaixados, pois são de fato poderosos, são ameaçadores, e isso não deveria ser assim ou, precisa deixar de ser assim. Esse pensamento irá acarretar um estado de rebelião, de luta entre esses modos possíveis da vontade de poder:

Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar as aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: ‘Essas aves de rapina são más, ou quem for menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom? Não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: ‘Nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha.’²²

Na primeira dissertação da Genealogia da Moral, no parágrafo XIII, em que as ovelhas e as aves de rapina representam o problema da origem do *bom*, isto é, do *bom* visto desde o *ressentimento*, podemos interpretar que o valor *bom* na perspectiva do rebanho é proporcionalmente inverso ao valor *mau*, *ruim* na perspectiva da ave de rapina. Para o nobre, o homem livre por excelência, que identifica-se com o tipo guerreiro, o que assume a luta como dimensão vital de seu destino, o juízo *bom* tem a sua origem através das suas próprias ações, opondo-se naturalmente às ações que são vulgares originalmente (o que é considerado ruim na oposição bom x ruim), de tudo o que é oposto e normativo.

A dinâmica do modo de ser do nobre é ser pura atividade, ser movimento, ação. Porque está lançado nessa possibilidade, seu ser livre pode criar valores, quer dizer, pode lhe dar um sentido de transcendência, de autorrealização de si mesmo enquanto e como um destino, um envio próprio. Da mesma maneira que o nobre plebeu também cria valores, valores estes, de uma outra natureza, o juízo de valor *mau* é visto desde o horizonte do escravo, ou seja, é determinado pelo valor do *bom* para o senhor, numa oposição ou numa reação a partir da ação do nobre.

O problema da origem das forças é uma questão fundamental, que se faz um meio, um *médium* ou *lugar* de aparecimento e manifestação do real, que se dá através da consumação da ação. O valor de *bem* e sua origem passam a ser considerados como o máximo valor, e isto quando as origens dos valores morais nascem da relação de poder, cuja origem do conceito *bom* será determinada a partir de uma classe dominadora. Esta

²² GM, I § 13, p.32

classe, no entanto, poderá ser uma classe dominadora porque privilegia valores superiores, ou, poderá ser uma classe dominadora de valores de rebanho em qualquer nível de escravidão existencial. E, se essa classe dominadora escrava prevalecer, ganha força o processo de uma *rebelião dos escravos na moral*, quando a vontade do escravo cria valor, esses valores criados passam a tomar vigência, serem a referência na vida em sociedade.

Essa emancipação, que ganha forma com o fortalecimento de uma moral escrava de rebanho, do povo, de massa, dos que são essencialmente regidos pelo sentimento de vingança e ódio pelos nobres, é também o momento de triunfo de forças reativas, de inversão dos valores, do fenômeno do *ressentimento*. A rebelião escrava na moral representou a virada da relação com o modo de valoração vigente. Como a inversão dos valores *bom e ruim* em *bom e mau* (*bem e mal*), descrito na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*: uma polêmica.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio *ressentimento* se torna criador e gera os valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda a moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto - sua ação é no fundo uma reação”.²³

A relação de oposição entre o senhor e o escravo, da tensão entre as forças ativas e reativas em que o escravo irá se sustentar, existir, agir: “a moral escrava sempre requer, para nascer um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto”. A ação do escravo está assegurada na ação do nobre. O escravo, porque está preso no mundo do “eu”, na estratificação do real, não tem um livre acesso à dinâmica ou movimento livre, espontâneo para a vida, para o aparecer. Isto porque a moral escrava nasce, isto é, já é determinada pela oposição ao nobre, sendo sua ação é uma reação ao nobre, cuja ação é genuína.

A ação do escravo é uma reação à ação do nobre, isto quer dizer: *porque* o escravo não é na dimensão do próprio, da ação própria, autêntica, ele sente desprezo, ódio, rancor. Não vê sentido no caminho de auto fazer-se a si mesmo, de conquistar um movimento de

²³ GM, I, §10, p.26

autogeração. Ação é este atuar do que se realiza e faz em si mesmo e por si mesmo, isto é, a partir de si mesmo e para si mesmo, sem alvejar uma meta além. Por isso *a moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma*, por que se permite dizer Sim ao incessante buscar-se a si próprio. Enquanto o tipo escravo diz *não* e reage à ação afirmadora do nobre, negando essa afirmação, como antítese, evidencia-se a oposição marcada por Nietzsche.

E assim concluímos que, nesse campo de relação de poder estabelecido no horizonte da moral da existência, ocorrem duas modulações de dominação. Um tipo que representa a figura do pastor e a outra a do senhor. O pastor, o guardador, o guia, mantém o conjunto e conduz esse grupo de acordo com princípios, e representa o meio de conservação do rebanho, dentre os escravos são os que possuem mais poder. Enquanto o nobre é o objetivo em função do qual o rebanho existe²⁴.

²⁴ VP, § 902, p. 450.

“Dos tipos dominadores. – O *pastor* em contraposição ao *senhor* (- o primeiro é um meio de conservação do rebanho; o último, uma *meta* em função da qual o rebanho existe)”.

1.2. A crítica genealógica a respeito da moral e o conceito de genealogia

O pensamento Nietzscheano é marcado pela têmpera crítica enfática e extrema. Para ele, as palavras não possuem um sentido único e velado, pois o sentido está diretamente ligado com a perspectiva adotada. A questão fundamental que permeia todo o seu pensamento, contudo, se concentra no modo como são interpretados os valores. Perguntar-se sobre a real origem dos valores nos leva a uma *crítica*²⁵, que investiga os fundamentos acerca do modo como valoramos esses valores e, mais assertivamente, sobre o modo como os compreendemos com respeito   existência de valores em si mesmos e absolutos, imutáveis, cristalizados na história,   medida que se quer perguntar sobre o que eles realmente confirmam e validam em sua posição.

Essa análise crítica está presente especialmente na *Genealogia da moral, Além do bem e do mal*, na *Vontade de poder*, e na primeira parte do *Zaratustra*. O conceito de valor caminha no sentido de uma *inversão crítica*²⁶. A inversão representa uma mudança, uma transição no tocante ao modo como esses valores são interpretados. A *inversão crítica* fala especificamente do caráter de *criação* dos valores. A criação dos valores diz respeito às avaliações. Porém, quais são os princípios destas avaliações? São avaliações, isto quer dizer: são juízos determinados, *pontos de vista de apreciação*²⁷. Nessa perspectiva, até os valores metaf sicos são criações, portanto, sempre um modo de *já* compreender o real, de avaliá-lo, julgá-lo. Assim, as avaliações não são em si mesmas valores.

Nietzsche defende a posição de que o valor depende da perspectiva desde onde as avaliações são feitas e fundadas. Sustenta que o homem que projeta na coisa determinado valor, d  a ela seu determinado sentido, e por isso é o homem quem criou mundo, isto é, valor. A filosofia da avaliação torna possível uma *transvalor  o*²⁸ dos valores, justamente porque desloca o princípio de avaliação do valor eterno para a avaliação histórica. A crítica realizada ultrapassa os modos já consolidados de interpretação. Sua

²⁵ CG,   345 – Moral como problema.

²⁶ Deleuze, Gilles. Nietzsche e a filosofia, pg. 6

²⁷ Deleuze, Gilles. Nietzsche e a filosofia, pg. 6

²⁸ Dar outro valor aos valores, deslocar o princípio de avaliação. Na primeira parte do *Zaratustra* o homem aparece como o criador de valores. Isto é, desloca o valor eterno para a avaliação histórica propondo uma possível transvalor  o dos valores até então criados pelo homem.

proposta se fundamenta em um novo modo de avaliar, a questão será colocada em termo de valores e será analisada a partir da interpretação genealógica dos valores.

A genealogia fala de um novo modo de avaliação, que se faz desde o *pathos da distância*²⁹, isto é, desde esse *pathos* vigora no pensamento de Nietzsche a concepção ontológica de seu pensamento sobre a origem dos valores. Esta origem tem muitas faces, delineia-se em diversas perspectivas de um mesmo objeto que, olhadas por ângulos diferentes, revelam a relação entre o nobre e o decadente em sua proveniência histórica. Esse novo conceito de genealogia, que surge como uma nova proposta de interpretação histórica, não se baseia no princípio da semelhança, nem no princípio da universalidade, mas no sentimento de diferença.

Na *Genealogia da Moral* aparecem alguns sentidos para designar origem. Em alguns momentos o termo usado é *Herkunft*³⁰, por exemplo, quando fala a respeito da *origem de nossos preconceitos morais*. O termo *Ursprung*³¹ é utilizado quando se questiona a *origem do bem e do mal*. E, quando se refere à obra de Paul Rée³², *A origem das impressões morais*, identifica-se com a perspectiva linear de uma análise da gênese e da ligação dos valores à utilidade. Outro sentido de origem refere-se ao dever moral, ou, o sentimento da falta, de *Entstehung*, ou, de *Ursprung*³³. Os termos *Herkunft* e *Entstehung* são privilegiados na genealogia.

O termo *Herkunft*, que quer dizer, proveniência, origem, no sentido de uma raça, de um grupo, que pode possuir laços de consanguinidade, ou, somente ligações segundo o modo de avaliar, que variam nas perspectivas, de *elevação, nobreza, vulgaridade e decadência*³⁴. As definições do termo são: ascendência, linhagem, descendência, laços esses, que podem ter relações étnicas, sociais e históricas. O termo faz referencia a um *tipo social, uma raça*³⁵.

²⁹ GM, I, § 2, p. 16.

³⁰ GM, Prefácio, § 2, p. 7.

³¹ GM, Prefácio, §3, p. 8.

³² GM, Prefácio, § 4, p. 9.

A obra de Paul Rée intitula-se: *Ursprung der moralischen Empfindung* (A origem das impressões morais).

³³ GM, Prefácio, § 6,8.

³⁴ ABM, § 275. “O que não quer ver o de mais elevado no homem busca com olhar penetrante o que nele há de mais baixo e superficial deste modo revela seu próprio ser.”

³⁵ ABM, §260 – “A *raça aristocrática* sabe que é determinadora de valores e não sente necessidade de ser aprovada ou elogiada”.

GM, I§ 11. – “Na raiz de todas as *raças nobres* é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta louca que vagueia ávida de espólios e vitórias”.

O termo *Herkunft* se refere ao *corpo*³⁶, que sofre as influências diretas dos acontecimentos, e implacavelmente é marcado pelo tempo.

O corpo é a superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), o lugar de dissolução do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, é a articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo³⁷.

O corpo é a estrutura vital, portanto, atravessado pela temporalidade, o lugar que é visitado, revisitado, tocado a todo instante por acontecimentos, sentimentos, desejos, apetites. O corpo é como se fosse a argila, que a cada estímulo, a cada toque toma uma forma, ganha cor, textura, espessura e que está disposto e aberto a sofrer as consequências do tempo, a passar por processos de destruição e deterioração.

O corpo é ativo, possui seus estados fisiológicos, suas funções vitais, além de toda a dimensão que o envolve, a disposição, o humor, o clima que o cercam. Todos esses fatores fazem parte de uma construção de análise da origem como *Herkunft*.

Outro sentido de origem que perpassa a genealogia está presente no termo *Entstehung* que possui alguns casos, significados como: *emergência*³⁸, surgimento, fundamento, origem, aparecimento, gênese. O momento de emergência da coisa, diz respeito, ao estado daquilo que emerge, a seu aparecimento, seu surgimento. O estado de emergência de algo, de nascividade, simboliza um estado de forças, um jogo entre as forças que atuam em um determinado objeto, num eterno combate, uma tensão que se estabelece entre as forças que incidem no objeto e as que resistem ao arrebatamento.

A luta está a todo tempo presente, de maneira atual na dimensão invisível, está velada, escondida, até o momento emergencial de seu surgimento, quando subitamente se manifesta, sentidos já foram interpostos. A emergência sempre se dá em um estado de forças. Enquanto a proveniência se refere à qualidade de um instinto, as marcas que ela deixa em um corpo, a emergência se refere a um lugar de confronto.

Dessa maneira, o conceito de emergência está atravessado pelo conceito de sentido. Sendo possível conhecer o sentido de algo, se conhecemos quais são as forças

³⁶ Foucault, Michel. *Microfísica do Poder*, II, § 2, p. 56.

³⁷ Foucault, Michel. *Microfísica do poder*, II, § 3, p. 61.

³⁸ Foucault, Michel. *Microfísica do poder*, Cap. II, § II, IV. p. 55, 65.

que se apropriam da coisa, que a dominam, que a arrebatam, e que nela se manifestam. As forças podem se apropriar da natureza, e é por isso que, a natureza possui história. A história de algo é a sucessão das forças que dela se apoderam, e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar³⁹. A história se dá na multiplicidade de sentidos, no decurso hierárquico do jogo das forças.

O conceito de força se dá sob o aspecto da relação que ocorre entre as forças. A relação de dominação, de mando e obediência, de violência, de coerção. A relação de uma força com a outra é entendida como *vontade*⁴⁰. A vontade é o elemento diferencial da força. O questionamento sobre a relação das forças está direcionado para a pergunta sobre a origem. Na relação de dominação entre as forças, entre as vontades, uma afirmativa e uma vontade negativa, entre a que manda e a que obedece, a origem está na diferença entre elas, na hierarquia. *A hierarquia é o fato originário, a identidade da diferença e da origem*⁴¹.

Originariamente, a relação entre as forças em sua nascividade é ativa, isto quer dizer que, na luta entre elas, no momento em que uma força é tomada, dominada por outra, ela não nega a sua diferença, mas a afirma. A sua origem nasce desde afirmação, e não de uma reação à força que a domina.

O modo como Nietzsche compreende o sentido histórico *Wirkliche Historie* se opõe a história tradicional. A crítica se baseia no modo de avaliação supra histórico, a *história dos historiadores*⁴².

Todo o respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico*, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história! Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira essencialmente a-histórica; quanto a isso não há dúvida. O caráter tosco de sua genealogia da moral se evidencia já no início, quando trata de investigar a origem do conceito e do juízo bom.⁴³

O modo de avaliação supra histórico, visto desde a perspectiva da história dos historiadores, tem por objetivo recolher, reduzir, achatar a totalidade do real, a sua pluralidade, reduzi-la no tempo. A genealogia definida desde a análise da *Herkunft* e

³⁹ Delleuze, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, I § 2, p. 8.

⁴⁰ Delleuze, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, I § 3, p. 12.

⁴¹ Delleuze, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, I §3, p. 12.

⁴² GM, I § 2, p. 16.

⁴³ GM, I, § 2, p. 16

Entstehung, se distingue quanto ao seu caráter da permanência, de invariabilidade com relação à vida. Para a história tornar-se efetiva é necessário retomar seu caráter de descontinuidade, de diferença, de pluralidade, seu aspecto de vivacidade. Conectá-la ao corpo e as suas funções fisiológicas vitais, considerar o jogo das forças presentes na história.

Portanto, religar a concepção de origem à história efetiva, é interpretá-la a partir das experiências de proveniência (*Herkunft*) e de emergência (*Entstehung*). As forças que estão em jogo na história obedecem ao acaso da luta. Obedecer ao acaso da luta, significa ter em conta o risco que é sempre renovado da vontade de poder no jogo, na luta entre as forças. O sentido histórico de Nietzsche é essencialmente perspectivo e assume o risco da avaliação, isto quer dizer que, assume inteiramente as escolhas, os caminhos que foram percorridos.

1.3. As forças e a Vontade de poder

A colocação acerca da questão de uma possível e necessária moral superior⁴⁴ defendida por Nietzsche, a partir da investigação de um *princípio básico da sociedade*, tem como fundamento a compreensão de um arquétipo, de uma forma ou modo ontológico de homem, que se observado desde o seu ponto de concentração, nos dá conta de que esse homem tem uma natureza essencialmente predadora⁴⁵. Mas como entender uma tal essência, de forma que não se caia necessariamente num moralismo? Qual deve ser a via de acesso mais própria para uma boa visualização da questão, que é a de compreender o que é o nobre em seu caráter ontológico, em sua essência? Para determinar o que é o nobre enquanto uma forma, uma característica ontológica, é fundamental estabelecer definições, acercar-se de alguns conceitos centrais e que envolvem e revestem todo o pensamento nietzschiano. Elucidar alguns elementos que constituem a experiência da compreensão de força, isto é, da manifestação da vontade de poder como tal, será o tema de desenvolvido nesse subcapítulo.

A vida mesma é essencialmente apropriação, (...), incorporação e, no mínimo mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora?⁴⁶

A pergunta de Nietzsche coloca uma necessidade de esclarecimento, que diz respeito à intenção, isto é, à disposição e à finalidade do uso das palavras. O “*essencialmente*” de a “*vida é essencialmente apropriação*”, não tem o sentido corriqueiro que é empregado na filosofia, como essência, e todas as suas derivações, isto é, causa, substância, substrato, sujeito, alma, consciência. Mas ele é o atuar da dinâmica de possibilidade das modulações do aparecer, que abre a vida como movimento de apropriação, isto é, evidenciação de forças. Retomemos então o lugar desse pensamento, ouvindo a passagem:

Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso,

⁴⁴ Moral nobre, aristocrática, guerreira, rapineira.

⁴⁵ O homem é originariamente o animal de rapina – “a besta louca” (GM, I, § 29). Ou, em a VP, § 684 – “(...) O homem *selvagem* (ou, expresso moralmente: o homem mau) é a volta à natureza – e, em certo sentido, - o restabelecimento, a cura da *cultura*...”

⁴⁶ ABM, § 259, p. 170

este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal entende que todo atuar é determinado por um atuante, um 'sujeito', é que pode parecer diferente.”⁴⁷

Interpretar a vida é vontade de poder apropriada, apropriando-se, isto é, intensificando-se, tornando-se um e, assim, afastando toda e qualquer outra coisa que não seja organicamente necessário, vital ao processo. A compreensão “essencialista” do real, onde as leis da causalidade fundamentam as explicações, *a qual entende ou mal entende que todo atuar é determinado por um atuante, um sujeito* determinam uma causa anterior ao efeito, como se houvesse uma essência que preexistia à ação, à vontade apropriadora, que deveria ser anterior ao movimento, ao lançamento na vida. Para Nietzsche, não há uma tal separação do real, entre essência (ser) e aparência. Em última instância o que se tem é somente aparência, sendo ela tudo, e tudo é ação, pois vida é aparecer, e o que aparece já é expressão de força, vitalidade geradora, a própria vontade ativa e atuando, como vir a ser. Lançamento e lançar-se quer dizer a extensão do movimento de apoderar-se e assenhorar-se numa força, numa possibilidade.

A mesma quantidade ou medida de força equivale à força que sua possibilidade é, isto significa, que vale, mostra-se, aparece como tal. A sua quantidade de impulso enquanto vontade para o poder se propulsiona em um único ato ou acontecimento, onde querer (vontade) e atuar-realizar (ação), são concomitantes, acontecem simultaneamente.

Ser homem é ser essencialmente *como* possibilidade, isto é, como um poder ser. Este poder ser é, em sentido próprio, incorporar forças, enquanto um projeto, um porvir que precisa então, cumprir-se, fazer-se, realizar-se. Ser uma possibilidade é ser já na e como um estar junto a fazer, é estar apto e aberto para existir/viver numa atividade. O movimento da vida é abundantemente possibilidade e possibilidades de: forças, isto é, possibilidade e possibilidades de possibilidade, possibilidades, de ser no sentido de um modo de ser que, ao mesmo tempo nos falta e nos completa, porquanto abre o caminho de ser sempre uma busca, na busca de si mesmo, da possibilidade própria de cada um. *Vida é vontade de poder* porque o único modo de vida acontecer é como apropriação de

⁴⁷ GM, I, § 13, p. 32

forças, como incorporação e verbalização da possibilidade, isto é, como ação, atividade. A vontade de poder é um caráter intrínseco da força como possibilidade.

O fazer que a existência é, portanto, concede ao real seu movimento de aparecer essencialmente como um todo, como manifestação, como mundo. E esta forma inextirpável da existência não tem causa ou efeito, mas é somente o movimento da vida em direção a si mesma, em sua autorrealização, desde e para si própria, tão só e unicamente. E, na medida em que se autopromove, torna-se essencial, mais vigorosa, aparece mais e, por isso, é mais poderosa. Este tornar-se não é a consecução que advém de uma causa, de uma origem fora do movimento, mas, é o próprio movimento. Nessa perspectiva que a natureza do ser humano é aberta, pura doação, e é o lugar onde vida necessária e rigorosamente acontece.

Todavia o modo de ser humano é aberto, mas frágil, pode abater-se facilmente, na medida que é disposto, todo aberto, desguarnecido em sua jovialidade despojada à liberdade, mas, ao mesmo tempo concisa, ativa, presente, firme, dominante. Por poder ser afetado (*pathos*) por forças que o atravessam, estas o tornam o homem cada vez mais forte, nobre, ou o contrário, isto é, os seduzem e desviam para o declínio, que seria o fora de si, o vulgar, o inerte. O corpo é o atravessamento existencial dimensionado por forças as quais não tem uma proveniência interna mas são externas, pois só podem aparecer como manifestação e sintoma, isto é, só pode de fato ocorrer porque existe na dimensão de abertura e de luz, que é a possibilidade. Nessa concepção de corpo descrito como um campo de ação das forças se afasta da compreensão cartesiana em que existe uma distinção entre interioridade e exterioridade, a dicotomia entre mundo interno e mundo externo, isto é, da interioridade como contrária a exterioridade. Porque o corpo é na dimensão da abertura é todo para fora, um desabrochar, um mostra-se como tal, não havendo assim nenhuma relação de oposição ou contrariedade.

As forças vão arranjando-se no possível, agrupando-se, reunindo-se devido a essa capacidade do poder ser afetado. Nessa direção, podemos inferir que o homem não é o autor, o agente das ações, mas o lugar de aparecimento, o espaço de encontro de uma possibilidade da vida aparecer, como vontade.

Para isso, porém, deve-se ir além de uma perspectiva moralizante, moralista, ou mesmo imoral sobre a vida, o que implica vê-la desde o seu modo próprio de ser, isto é, desde a experiência do jogo que modula as forças enquanto vontade de poder, que é

vontade de poder encarnada, como expressão de uma força vital incorporada, concretizada. Por isso, Nietzsche afirma no final da primeira passagem selecionada acima que a vida essencialmente desde o seu modo próprio de ser, a par de qualquer percepção orientada pela moral e de seus princípios, é precisamente vontade de poder.

Ainda sob a ótica de uma interpretação fundada na natureza da ação livre, isto é, como princípio ontológico e estrutura de vida, como determinação do real, supõe-se e compreende-se que, vida, porquanto é ação, liberdade, é também *essencialmente* o poder ser e acontecer de jogo, oposição entre forças que se combatem harmoniosamente. Forças distintas e com naturezas próprias, portanto com origens distintas entre si. A vida é originariamente a luta e o jogo destas forças em constante oposição e diferença, apropriação/exposição de forças enquanto sujeição e incorporação, exploração, que se evidencia na separação e na união, no domínio e no recuo, como modulações do afeto modulador, do *pathos* próprio em que a vontade se realiza.

Assim, portanto, em toda determinação de vida como vontade há luta de forças, há oposição e tensionamento, conflito, polêmica. Porque quanto mais a vida é e precisa se expor como vontade de poder, mais o jogo entre as forças está continuamente ativo num processo histórico, que compreende os fenômenos inscrevendo-os no tempo e no espaço, de modo a estarem suscetíveis às modificações e também até mesmo ao desaparecimento. Nessa via seria impossível formular um princípio de sociedade, povo ou civilização, de acordo com uma ideia de essência fundamentada por um princípio de unidade historicamente pré-determinado segundo uma metafísica.

Se fizermos uma interpretação histórica da existência desde a perspectiva da moral, no modo escravo, da massa, de rebanho, a análise que anteriormente fizemos assim como todo o contexto a respeito da concepção de vida como apropriação e sujeição do que é estranho e mais fraco – exploração -, assumem então outro sentido. Estarão presas numa teia, em que o jogo das forças ativas e reativas se alterna uma relação de poder, que se estabelece entre o nobre e o escravo fundamentalmente.

“A exploração é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida” ⁴⁸, ao se posicionar de forma crítica com relação às ciências, que concebem o “caráter explorador” como sendo uma determinação de

⁴⁸ ABM, § 259.

valorização negativa, oriunda de uma sociedade que é imperfeita e primitiva Nietzsche defende a impossibilidade da extinção do caráter explorador do homem. Em muitos momentos, essa análise será retomada de diversas formas e aspectos. Para ele, compreender a vida sem a dinâmica de exploração é querer igualar, negar a diferença entre os indivíduos, os valores, portanto, nessa ótica, tentar formular um *princípio básico igualitário da sociedade* seria originariamente decadente e não assumiria a diferença, a hierarquia e a pluralidade como uma consequência da própria vontade de poder.

Encarnar a vontade de poder, compreendendo que a vontade de poder é um caráter intrínseco da força, significa corporificar as forças onde é inevitável a exploração, dominação, expansão num movimento de afirmação e autoafirmação ou autorrealização caso se tenha um corpo vivo capaz de exercer todas as suas funções de maneira orgânica.

Mas que é força, afinal, já que estamos o tempo todo utilizando esta expressão? Para a ciência moderna, para a física, a definição de força se limita à perspectiva mecanicista. As “forças de atração e repulsão” assim como os “átomos” são “representações do real”, que em si mesmas não são tangíveis, são vazias, sem sentido. Sendo tomadas como fórmulas, isto é, como crenças inventadas para tornar o mundo calculável e representável, são causas inventadas, arquitetadas para o controle e o asseguramento matemático do real. Contudo, as forças de atração e repulsão são manifestações, diz Nietzsche, sintomas internos da vontade de poder⁴⁹, intrínsecos à força, isto é, ao esquema de representação. A crítica Nietzscheana está no fato de que os físicos, quando criaram o conceito de força, se esqueceram de lhe atribuir o caráter essencial da existência de um “mundo interno”, que rege-se sistematicamente por si mesmo, como e enquanto vontade e liberdade de e para potência, para o poder criador, que é “*um insaciável ansiar por mostrar poder, ou emprego, exercício de poder, pulsão criadora*”⁵⁰

Os físicos, ao compreenderem a força de atração e de repulsão mecanicamente, na lógica da ação e reação entre o espaço-tempo dos corpos em movimento, deixam escapar e passam sem se dar conta que todo ato de atrair e repelir já é a manifestação de um sentido organizador, reunidor e promovedor, dirigido por uma intenção, uma “intencionalidade” que pode ter a sua origem no inconsciente, que seria uma zona ainda

⁴⁹ VP, § 619, p. 319.

⁵⁰ VP, § 622. p. 320.

desconhecida, obscurecida. Ainda fica a pergunta sobre o que promove e impulsiona essa manifestação e, de onde ela provém? Mas a atração e a repulsão, porque são manifestações da vontade de poder, esta apodera-se de uma força ou se defende de seu poder o repelindo, como mostra o fragmento de número 622 de *A vontade de poder* sobre o princípio de uma nova valoração, onde Nietzsche usa o conceito de pressão e choque da física mecânica para explicitar o ponto que ainda precisa ser analisado quanto ao conceito de força. A definição física de choque e pressão não respondem a pergunta sobre o que promove, o que impulsiona o choque entre os centros de massa dos corpos? O que permite essa interação? Eles não desconfiam da existência *de algo que se entretém e pode pressionar e entrar em choque. Mas a partir de onde se entretém?* Com esse questionamento, o conceito mecanicista do movimento se mostra como uma explicação que não dá conta da questão. Talvez a resposta seja um aceno de que esse algo que possibilita, *entretém e pode* pressionar e entrar em choque seja esse caráter da força que é ser *vontade de potência*, uma vontade que é em direção para o poder.

As manifestações e os estados que se sucedem, como é o exemplo utilizado na *Genealogia da moral* no § 13 da primeira dissertação, sobre a separação que é feita entre o relampejar e o corisco, diz Nietzsche, fundamenta-se na própria morfologia e sintaxe da língua que separa a ação do sujeito identificando-o como autor. Assim como no fragmento 631 da *Vontade de poder*, ele fala “da separação do *fazer* em relação ao que *faz*, do acontecer com relação ao que *faz* acontecer, do processo em relação a um algo que não é processo, mas é substância durável, coisa, corpo, alma, etc”⁵¹. Essa interpretação é feita a partir de uma dicotomia, que pode ser colocada numa posição duvidosa, pelo fato de serem manifestações que se seguem em “momentos isolados”, o que não significa que estão condicionadas numa relação de causa e efeito, regendo-se segundo o princípio da causalidade.

A crítica nietzschiana assenta-se na insuficiência do pensamento mecanicista sobre o real, engaiolando-o à lógica metafísica que não percebe o que realmente há de suposto e sob que perspectiva, uma relação entre as manifestações e os estados podem se dar. Essa relação se dá, se sustenta como luta em direção ao poder: “A sequência imutável

⁵¹ GM, I, § 13, p. 32.

de certas manifestações não prova nenhuma “lei”, mas uma proporção de poder entre duas ou mais forças”.⁵²

A luta é a disputa, combate, oposição e diferenciação de/entre duas ou mais forças, que exercem domínio em um corpo. Por isso elas são desiguais, diferentes entre si em poder e quantidade de força. A luta acontece mediante novas combinações e transformações, alterações das forças atuantes em sua disputa agônica. A disputa é o que expressa “apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração”⁵³. Todas as formas que expressam a vontade de poder são enfrentamentos, afrontas, agressões, assaltos, *acometidas de coragem*⁵⁴.

O princípio da vitalidade da força está na sua capacidade de divisão e fragmentação interna, incorporar, isto é, reunindo e canalizando segundo a diferença, sua vontade para a plenitude, a cumulação de poder. A vida é, originariamente, a forma de um querer, é vontade de dominar. Já em outro momento, no fragmento 656 da *Vontade de poder*, Nietzsche retoma a noção de apropriação e incorporação dizendo que “a vontade de poder só pode externar-se em *resistências*”⁵⁵ ou, como oposição. O processo de incorporação se dá por meio da intensificação do combate, do crescimento do embate entre as forças no duelo, onde a que possui mais poder se apropria da mais fraca, dando a mostra seu valor enquanto força de aparecer. Quando o jogo de forças aparece, já é como dualidade e oposição, transformando-se em duas vontades separadas. Quando se afrouxa a tensão até então estabelecida, no entanto, quando por alguma razão a vontade para de exercer domínio e perde o que era dominado, impõe-se a necessidade de uma capacidade de reconfigurar-se, recuperar-se da tensão, de uma retomada da luta.

Os cientistas, biólogos e fisiólogos sustentam a posição que o instinto de conservação ou a vontade de conservação é a pulsão elementar, que constitui e mantém a vida como um processo orgânico. Mas na perspectiva nietzschiana, esse mesmo instinto ganha outro sentido, onde a conservação poderá ser uma possível consequência da pulsão dominante, da vontade originária que anseia por domínio, de tal modo que só pode se

⁵² VP, § 631, p. 322.

⁵³ ABM, § 259, p. 170.

⁵⁴ ZA, Da visão e do enigma, p. 164.

⁵⁵ VP, § 656, p. 331.

conservar enquanto uma vontade de ascensão, poder dominante que precisa expandir-se, incorporando e agravando cada vez mais sua força:

(...) A vida, como a forma do ser (*Seins*) que é mais familiar para nós, é especificamente uma vontade de acumulação de força -: todos os processos da vida têm aqui a sua alavanca -: nada quer conservar-se, tudo deve ser somado e acumulado. A vida como caso isolado: a partir daí, essa hipótese se estende sobre o caráter total da existência -: a vida anseia por um *sentimento maximal de poder* -: é essencial um ansiar por mais poder -: ansiar nada mais é que ansiar por poder -: essa vontade permanece o mais elementar e interior: mecânica é meramente uma semiótica das consequências”.⁵⁶

Na passagem selecionada acima em *Vontade de poder*, Nietzsche fala que a vida, como a forma do *ser* (*Seins*) que é mais familiar para nós, é especificamente uma vontade de acumulação, condensação, canalização de forças. A partir dessa fala, surge a pergunta: o que é a vontade de poder ou, mais ainda, o que é a vontade de acumulação? “A vontade de poder é a forma de afeto primitiva, todos os outros afetos são apenas configurações suas”⁵⁷. A vida se baseia numa configuração de zonas de domínio, e que podemos identificar com o fenômeno do corpo. O corpo é o lugar de luta, do constante movimento de diferenciação entre as forças que precisam se instalar e assim dominar. Ele é um campo que, à medida que é atravessado pelo embate de forças, que se encontra no espaço da luta, anseia por domínio, cresce para a força, para o poder. A vontade de acumulação diz respeito intrinsecamente ao modo como o ser (*Wesen*) relaciona-se propriamente com a dinâmica da força, onde somente através do exercer poder sobre outras quantidades de força que o ente e o real pode se constituir e vir a ser como tal. Portanto, a vontade de poder mais uma vez evidencia seu aspecto fundamental de ser um afeto, isto é, ser o aberto que possibilita o ser afetado. O corpo, assim, quanto maior for a sua capacidade de ser afetado, mais poder ele irá possuir⁵⁸

A afirmação de que “todos os processos da vida têm aqui a sua alavanca” significa dizer que, todos os processos da vida são alavancados, isto é, são propulsionados pela “acumulação de força”, e isto na medida mesma em que a vontade de poder está presente nas diversas esferas da vida. Estas esferas se estendem para os espaços do corpo vivo

⁵⁶ VP, § 689, p. 349

⁵⁷ VP, § 688, p. 348.

⁵⁸ Referência a Deleuze – quando fala a respeito do sentimento de poder em Nietzsche referindo-se a Espinosa e o seu conceito de força.

biológico assim como ao corpo social vivo. A sociedade é igualmente viva, isto é, se mantêm como um organismo tal qual o corpo vivo singular. Mas, na medida em que um corpo também pode ser moribundo e doente, então também podem uma sociedade, um povo, uma nação, uma civilização, o serem respectivamente.

Os “processos da vida” que Nietzsche menciona acima referem-se à vida mesma enquanto processo fisiológico, biológico: a nutrição, a geração, a transmissão hereditária, isto é, as funções relativas aos aspectos da manutenção da existência física de um corpo. Compreendidos desde a perspectiva científica, a perspectiva espiritual de um corpo vivo, assim como os mesmos aspectos no tocante a um corpo social vivo, não são impulsionados por um princípio de conservação, mas a sua proveniência se dá como pulsão de dominação.

A vida é essencialmente acumulação de poder. A palavra *poder* tem o sentido de força do espírito, quer dizer, disposição de caráter vital, anímico, de saúde, alegria, leveza, espontaneidade. Para Nietzsche, o aspecto fisiológico tem o mesmo valor que o anímico, tem o mesmo conteúdo vital, mas a força e poder como tais não são mecânicos, biológicos ou psíquicos, ela é vontade para acumulação, isto é, de um poder realizar, de levar a plenitude da ação de modo completo.

A vontade de poder enquanto um princípio originário da vida não se serve ou equivale a um sistema de ideias cujos princípios sustentam-se nas estruturas tradicionais da metafísica - principalmente a causalidade. Uma possível “Teoria da vontade de poder” não poderá assumir igualdade entre as forças, pois em seu “saber” não há a necessidade de um medidor de intensidade de força de cada vontade, de maneira que se possa assim separá-las e distingui-las de modo equânime, em causas iguais e efeitos iguais e que levem em consideração o caráter imprevisível e extraordinário do real como um vir a ser da *physis*, do devir, porque estes não podem ser calculados.

A respeito da questão da vontade de acumulação (de força) e do princípio de causalidade, Nietzsche faz uma colocação inusitada, criticando o fato da ciência equacionar de modo proporcional a “quantidade de forças atuantes no corpo”, mas ela, ciência, se esqueceu de considerar a força que impulsiona o movimento como tal, justificando que esta é somente a soma dos resultados dados e colocados como *iguais* em relação ao conteúdo de força, havendo assim um ajustamento da equação, de modo que o processo vital torna-se matematizado.

Compreender a vida como um caso isolado significa, portanto: enfatizar a vida, evidenciar a situação ou estância em que a vida é e se dá a partir do seu caráter mais pleno, desde a sua “forma mais pura”, “como a forma do ser (*Seins*) que é mais familiar para nós”. A partir desse olhar que compreende o modo de ser da vida, como o “ansiar por um sentimento maximal de poder”, a existência atinge esse sentimento maximal descrito por Nietzsche, quando se promove a uma forma especial da vontade de poder: “A vontade de poder enquanto uma forma de afeto primitiva no homem onde todos os outros afetos são configurações e expressões suas” provocam um sentimento, uma sensação conforme a variação de poder que exerce num corpo. Essa sensação é um sintoma, uma manifestação do poder exercido por essa vontade e, prazer e desprazer são considerados o “sentimento maximal de poder”, intrínsecos à vontade.

Quando Nietzsche fala que essa vontade é o que permanece silenciado no interior, ele está se referindo à luta como tal, ao combate por domínio entre as quantidades de força. As quantidades de poder que permanecem internas a essa vontade possuem um caráter elementar de poder enquanto abertura para o ser tocado por outras forças. Estas, ininterruptamente se reconfigurando a cada relação em que essa vontade tenha com outras forças, determinam-se como as manifestações do ser e do aparecer do mundo, como fenômenos originários, e que em uma ordem mecânica seriam incompreendidas, pois o lugar desde onde a vida e seus processos se originam foram desconsiderados.

(...) Prazer e desprazer são meras consequências, meras manifestações acompanhantes – o que o homem quer, o que cada mínimo pedaço de um organismo vivo quer é mais poder. No ansiar por isso, segue-se tanto prazer como desprazer; a partir daquela vontade ele procura resistência, necessita de alguma coisa que se oponha. Portanto, o desprazer, como obstáculo de sua vontade de poder, é um fato normal, o ingrediente normal de cada acontecer orgânico, o homem não se esquivava desse obstáculo; tem, antes, necessidade constante dele: cada vitória, cada sentimento de prazer, cada acontecer pressupõe uma resistência superada” (...) ⁵⁹.

⁵⁹VP, §702, p. 354

Mas, em que medida prazer e desprazer são “meras consequências, meras manifestações acompanhantes da vontade”? Como se dá a relação entre a vontade e as sensações de prazer e desprazer?

As sensações de prazer e desprazer decorrem da vontade de poder. Todo organismo, isto é, todo corpo vivo que está em uma relação de jogo com as forças, é afetado pela vontade de poder. Ela é o *afeto*, porque é o mais primitivo *dos afetos*, de forma tal que todos os outros são configurações, possibilidades, extensões de sua essência.

O modo de ser da vontade de poder enquanto impulso propulsor da vida é ser uma “vontade de acumulação de força”. Essa vontade de acumulação também podendo ser interpretada como o ansiar por poder e um querer dominar, modifica as sensações de prazer e desprazer no sentido de que decorrem desse movimento da vontade de poder, desse ansiar por mais poder, conduzindo-se então para o “sentimento maximal de poder”, de maneira que as sensações de prazer e desprazer podem assim ser uma consequência da vontade de poder enquanto um princípio vital.

A sensação de desprazer tem um valor positivo no aspecto do crescimento, da intensificação da vontade, na medida em que a torna mais forte porque é a partir de uma “resistência”, de um momento de confronto entre as forças, e assim de um enfraquecimento entre elas, ocorre o fenômeno da dualidade, as vontades se dividem para ainda assim conservarem a sua força e, a vontade impulsionada pela sensação de desprazer irá incorporar-se a outras forças.

Portanto, “cada sentimento de vitória, cada sentimento de prazer, cada acontecer pressupõe uma resistência superada”, ou seja, em cada sentimento de prazer pressupõe-se o desprazer. Desprazer entendido como um obstáculo para a vontade não significa que ele está atrelado à *diminuição de poder*. Na verdade o desprazer disponibiliza um aumento da força e conseqüentemente um sentimento de prazer, segundo as duas espécies de desprazer: um, que potencializa o poder, e o outro, que é esvaziamento de poder, uma manifestação do exaurir de uma força, do esgotamento devido ao excesso de força. Quando o desprazer é potencialização, ele é “obstáculo” para a vontade de poder, uma “resistência” que propulsiona novas dominações para um fortalecimento da vontade⁶⁰.

⁶⁰ VP, §702, 703, p. 354.

A outra forma de desprazer é uma manifestação de abatimento, de perda total de força, de esgotamento. Nietzsche diz que esse tipo de desprazer se dá por consequência de uma estimulação excessiva.

Prazer e desprazer são, portanto, sensações que se relacionam em e como uma oposição, como um jogo da vontade de poder. O desprazer é um elemento ativo da vontade de poder, um estimulador do sentimento de poder e consequentemente do sentimento de prazer excessivo. Prazer e desprazer, sendo sensações complementarmente opostas, isto é, como expresso no § 696 da *Vontade de poder*, “o sentimento de prazer jaz no não apaziguamento da vontade, no fato de que ela, sem os limites e resistências, ainda não está satisfeita o bastante...”⁶¹, mostram que o sentimento de prazer mais autêntico está em superar, ultrapassar os obstáculos, as formas de resistência. O que não é o caso da relação entre prazer e dor, como mostra Nietzsche. Prazer e dor não são sensações complementares ou opostas. Isto é, “a essência (*Wesen*) do prazer é um diferencial do sentimento de poder”⁶², é a consequência, é uma reação da vontade de poder ao desprazer e, dessa maneira, o prazer se relaciona com o desprazer mas não com a dor. A dor não é o mesmo que a sensação de desprazer. “A dor é uma doença do foco nervoso cerebral – o prazer não é nenhuma doença...”⁶³.

A caracterização fisiológica da dor empregada por Nietzsche é uma metáfora, uma imagem para tratar de um fenômeno de cunho eminentemente vital, existencial. Não se trata de uma interpretação fisiológica, de uma colocação de caráter biológico no sentido convencional e tradicional. O aspecto fisiológico em Nietzsche possui um amplo sentido, e que abarca o corpo e seus processos de modo abrangente, numa perspectiva vital-espiritual do homem.⁶⁴

Para caracterizar a sensação de desprazer Nietzsche utiliza o termo *stimulus* cuja a etimologia é “agulhão”. Dessa maneira, o desprazer seria um estímulo para a vontade. “(...) – o obstáculo é o *stimulus* dessa vontade poder.”

⁶¹ VP, § 696, p. 352.

⁶² VP, §699, p. 352.

⁶³ VP, §699, p. 352.

⁶⁴ Nietzsche usa o termo *décadance fisiológica* para se referir aos afetos da tragédia serem a compaixão e o sobressalto o que, segundo ele, seria um equívoco por parte de Aristóteles por definir esses afetos como essencialmente trágicos. Onde a tragédia seria um sintoma de decadência da cultura, do homem. “A Tragédia significaria um processo de dissolução, os instintos vitais aniquilando-se a si mesmos no instinto da arte. Cristianismo, niilismo, arte trágica, *décadance* fisiológica: tudo isso ficaria entrelaçado, chegaria na mesma hora à preponderância, se arrastaria reciprocamente adiante – *para baixo!*...Tragédia seria um sintoma da decadência.” (VP, § 851, p. 423) O sentido de fisiologia é identificado como um sintoma de decadência da cultura.

CAPÍTULO II

A QUESTÃO DO VALOR EM FRIEDRICH NIETZSCHE

3 CAPÍTULO II: A QUESTÃO DO VALOR EM FRIEDRICH NIETZSCHE

RESUMO

O presente texto analisa a questão do valor na filosofia de Friedrich Nietzsche, articulando-a intrinsecamente aos conceitos de vontade de poder, corpo e nobreza. Define-se o valor não como uma categoria teórica externa, mas como a suprema quantidade de poder que um organismo consegue incorporar, sendo a expressão direta do *quantum* de força e do *pathos* que regem a existência. A investigação demonstra que o "isto vale" equivale ao "isto é", subvertendo a ontologia tradicional ao identificar a essência das coisas com sua força afirmativa ou reativa. O trabalho distingue o *pathos* da distância, característico da moral nobre e aristocrática, do *pathos* do ressentimento, próprio da moral de rebanho e da vontade decadente. Conclui-se que a criação de novos valores exige uma postura de escuta e obediência ao destino, manifestando-se na figura do "legislador do futuro" e na transvaloração dos valores metafísicos. O estudo revela que a superação do niilismo europeu e da moral da compaixão depende da afirmação da vida como um processo constante de autossuperação e destruição criativa, culminando na promessa de um novo gênero humano capaz de assumir a soberania sobre si mesmo e sobre a Terra através da plenificação da vontade de poder.

Palavras-chave: vontade de poder; nobreza; valor; transvaloração.

3.1 Introdução

Capítulo II. A questão do valor em Friedrich Nietzsche.....	40
2.1. Valor, vontade de poder e nobreza.....	40
2.2. Valor e Hierarquia.....	54
2.3. Zaratustra como arquétipo ou tipo exemplar da experiência de superação da moral.....	62

CAPÍTULO II

A QUESTÃO DO VALOR EM NIETZSCHE

2.1. Valor, Vontade de poder e nobreza.

Em a *Vontade de poder*, Nietzsche diz que, “*valor* é a suprema quantidade de poder que o homem consegue incorporar em si”⁶⁵. A compreensão do que é *valor* está atrelada à concepção de *vontade de poder*. Isso significa que, *valor* é *vontade de poder* na sua forma mais elevada, isto é, como apropriação, é vontade de poder apropriada (incorporação de quantidade de força). Analisamos anteriormente que, a *vida se dá e acontece essencialmente como vontade de poder*, isto é, como vontade de acumulação de força, que é um sempre ansiar por mais poder, no envio da tarefa, da possibilidade.

Agora, temos que, *valor*, é aquilo que é determinado por quantidades de força, na medida em que estas são disposição e afeto que, em um corpo, realizam (e realizam-se) enquanto um modo possível de ser, uma possibilidade de existência, como vontade de poder. O que é entendido como poder está sendo determinado pela noção de *pathos*, pois é por essa capacidade de poder ser afetado, tomado pelas forças que regem o que aparece como tal, que o valor é e será determinado.

O que algo *é* diz respeito ao seu *valor*⁶⁶, isto quer dizer que, aquilo que uma coisa “é”, determina-se pela quantidade de poder que foi incorporado pela vontade. O que algo *é*, *vale*, ou seja, expressa, expõe, mostra a quantidade de poder corporificado. “Valor” não é nenhuma determinação conceitual, aferida desde uma instância teórica que se aplicaria aos fenômenos no sentido de um conferir, dar “valor”. Valor diz respeito ao poder, isto é, à capacidade de exercício de domínio e efetivamente conquista, incorporação de forças. Incorporá-las significa vir a ser mais enquanto poder, fazendo este aparecer e manifestar-se de maneira crescente, con crescente. A acumulação de força e quantidade de poder é a

⁶⁵ VP, §713, p. 360.

⁶⁶ VP, §713, p. 360.

capacidade de incorporação, e isso é apropriação. Apropriação é um movimento que provém da vontade vivamente anseia por mais poder (domínio sobre o corpo).

A compreensão de valor está diretamente ligada a esta experiência vital de crescimento e, assim, decrescimento das quantidades de força, porquanto estas se expressam como corpo, isto é, como luta de ascensão e decadência da vontade. Esta oposição revela os níveis de diferenciação quanto à quantidade de poder incorporado, e por isso são chamadas modulações de valoração das forças.

O processo em que Nietzsche identifica a incorporação de poder como tal diz respeito à dinâmica de vontade. A vontade de poder se dita como a própria experiência do corpo como processo de formação, de concretização e vir a ser das forças enquanto e como luta. O corpo se faz campo de atravessamento, campo de batalha das forças, o lugar da luta propriamente dita, onde se estabelece o domínio, e o verdadeiro e único *isto é* das coisas:

(...) Em resumo: a essência (*Wesen*) de uma coisa é também somente uma *opinião* sobre a “coisa”. Ou antes: o “*isto vale*” é o “*isto é*” propriamente dito, o único “isto é”. (...) ⁶⁷

A partir da formulação que o *isto vale* é o mesmo que o *isto é*, que o *valor* de uma coisa é propriamente o *isto é* dessa coisa, pode-se dizer que, o que se expressa como o *ser* de uma coisa, o seu *é*, o seu *valor*, é o mesmo que dizer o seu quantum de força, no sentido de algo que vale como o valor da força que é e aparece e faz mostrar. Nietzsche muda o sentido da palavra *é* para *vale* porque *as coisas* não são objetivamente e nem subjetivamente um pressuposto, um pensamento, uma ideia ou representação, seja racionalista ou idealista.

Mas, será que, ao dizer que o sentido empregado para *valor* é o mesmo que para *força*, faz-se necessária uma explicação sobre o que está sendo entendido como *força*? A pergunta pelo *valor* necessariamente deve ser uma pergunta pela essência do real ⁶⁸, ou seja, pelo *é* do real, pois, o *é* do real (que aparece como tal), é o “*é*” do *vale*, do *valor*, expresso sob forma de uma *força*, de uma possibilidade de ser concretizada na vontade.

⁶⁷ VP, §556, p. 290.

⁶⁸ Valor e Verdade – Gilvan Fogel - A pergunta pelo “*é*” do valor, é a pergunta pela realidade do real.

A vontade de poder só pode se concretizar como valor, ou seja, como crescimento de força. Dessa maneira, *valor* e *força* possuem o mesmo sentido porque são modulações da vontade de poder como vida. O *valor* de algo é o que a coisa é de fato⁶⁹, e o que a coisa é de fato é a expressão da sua força, é o corpo composto por quantidades de força, é o ser da força que se revela como o seu é.

Em a *Vontade de poder*, Nietzsche diz que “a vontade de poder é a forma de afeto primitiva, todos os outros afetos são apenas configurações suas.”⁷⁰. Compreender a *vontade de poder* como o *pathos* primitivo que propulsiona a vida de modo gratuito evidencia o caráter da vida como sendo a dimensão de transcendência, onde o acontecimento da vida no homem se dá como abertura, atravessamento de forças. Estar aberto é ser na possibilidade em que o real aparece como tal em sua força, é ser favorecido pela essência do ser tocável, afetável. O homem é o vivente que está sempre já inserido em um mundo, em um sentido, que é sempre um afeto, um *pathos*. Essa inserção é todo acontecer que se faz de modo imediato, sem mediação, subitamente⁷¹. Dessa maneira, vida, vontade de poder, é ser em um sentido imediatamente circunscrito pela forma de um afeto, um “interesse”.

Uma vez que existem tipos de vontade, isto é, modos de vida, a saber, ascendente e decadente, as forças são expressões da saúde ou da doença, estes que são afetos, patologias, modos ou possibilidades de ser. Há um tipo de vontade, no entanto, que tem a sua origem em um *pathos* especial, chamado *da distância*⁷²e, outra, mais vulgar, que provém do *pathos do ressentimento*.

O *pathos da distância* é uma disposição anímica privilegiada, que marca a “*elevação do tipo homem*”, isto é, no que se refere à quantidade de poder, sublinha o valor de uma coisa, no sentido da relação de entrega à determinação de ser em uma possibilidade de crescimento para o poder. Quando surge o problema sobre a origem dos valores na *Genealogia da moral*, especificamente sobre a proveniência dos valores “bem

⁶⁹ Valor e Verdade – Gilvan Fogel

⁷⁰ VP, § 688, p. 348.

⁷¹ Heráclito de Éfeso – Fragmento 64 - “O raio conduz todas as coisas que são”.

O fragmento de Heráclito mostra o movimento, a estrutura da vida como *pathos* e vontade de poder. A vida enquanto vontade de poder é sempre ser já num sentido, num mundo. O raio expressa a dimensão de súbito do acontecimento vida, do aparecer que irrompe enquanto tal, o instante do brotar de uma presença. Ele descreve a vida como salto.

⁷² ABM, § 257, p. 169.

GM, I, § 2, p. 16.

e mal” e de seu engendramento (a sua invenção) na história da moral, Nietzsche faz uma observação no que toca esta origem, apontando essa vontade como algo que possui uma aparência dura quanto ao aspecto da sua natureza⁷³. Isto faz menção e refere-se aos “homens de uma natureza ainda natural”, onde o adjetivo “duro” tem uma relação com vitalidade, saúde de alma, que foi identificado com o modo de ser do nobre, típico dos aristocratas, os *aristoi*, “os melhores de espírito”.

O *pathos do ressentimento*, por sua vez, revela a vida como vontade decadente, e é um sintoma de perda de força vital, de degeneração. Identificada como a vontade escrava, do “animal de rebanho”, a vontade de poder se sustenta no modo da tensão enfraquecida, desvirtuada. Pois, como o nobre e o escravo são modulações da vontade de poder, formas do jogo, a tensão que é mantida por forças que se opõem numa impropriedade desvirtua-se da força da criação e a força de destruição originárias.

Em *Além do bem e do mal* no § 260 Nietzsche fala a respeito do confronto, do embate da vontade, como algo que também se dá em um mesmo corpo, numa mesma alma, e a luta interna entre pulsão de vida e de morte, criação e destruição, se realizam sob a forma do nobre e do escravo como perspectivas, formas do tensionamento da vontade de poder⁷⁴.

(...) “O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: “o que me é prejudicial é prejudicial em si”, sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que *cria valores*. Tudo o que acontece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si. No primeiro plano está a sensação de plenitude, de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e presentear – também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de poder.” (...) ⁷⁵

A passagem articula a vontade de poder como compreensão do que é o valor e a nobreza no modo da concentração da possibilidade, da realização da força. A

⁷³ Em *Além do bem e do mal*, assim como na *Genealogia da moral* ele caracteriza a origem do nobre com um tipo que ele denomina de “animal de rapina”, “homem de rapina”, “ave de rapina”, ou, em outros momentos de “besta louca”, “bestas”, ou ainda, a “casta nobre”, “casta dos bárbaros”.

⁷⁴ A vontade de poder como arte, o jogo, a tensão que é mantida entre as forças, Apolo e Dioniso, o sonho e a embriaguez.

⁷⁵ ABM, §260.

determinação de *valor* como a criação de valor, está vinculada com a abundância e a escassez de força, que é dada pelo tensionamento do arco⁷⁶, ou seja, de acordo com o modo de ser da vontade. O sentimento de compaixão faz derivarem-se dois valores, estabelecerem-se duas forças, que se distinguem quanto ao seu ser (que é sua aparência). O seu valor, como o modo ontológico da vontade em que crescem as forças como afetos, são experiências singulares, mas que possuem texturas e disposições de humores variados e distintos.

Há dois valores da compaixão, um que é gerado desde pulsão de potência, de superabundância de poder, fartura, “esbanjamento”, outro, por uma pulsão reativa, impotente, fraca, pobre. O sentido da fala de que “o homem de espécie nobre de tipo elevado se sente como aquele que determina valores”, mostra que se compreendemos que o “valor é a suprema quantidade de poder que o homem consegue incorporar em si”, ou seja, que o valor é a incorporação de força e, que a vontade de poder é o *pathos* que circunscreve e insere o homem como uma possibilidade de ser enquanto o pulsar de uma força que é regida pelo devir, essa perspectiva da criação dos valores só pode ser determinada pela vontade.

Mas como o nobre cria valor a partir do seu “*ê*”, da exposição para o desdobramento de seu ser enquanto ação, enquanto um lançar-se em possibilidades. Em questão estará sempre uma outra forma de compreensão da relação do homem com a ação, isto quer dizer, esta outra relação é a atitude que exige uma tematização adequada, própria, e esta tematização mesma já precisa ser um fenômeno da escuta, isto é, de sintonização, de transformação do modo de pensar.

A escuta é o fenômeno originário de integração e harmonia da força com o possível. Ela é um deixar-se ser determinado pelo mundo, isto é, pela possibilidade, pela força. O homem é expressão de uma vontade determinada, e precisa atuar porque sua natureza é o impulso para o ser dominante e expansivo, conquistando-se a si mesmo cada vez mais que se faz para o poder. O que não significa que vontade é uma capacidade, uma faculdade de um sujeito, mas ela é o impulso espontâneo e gratuito porque não tem uma causa que a fundamente, ou um efeito que a justifique como causa. Ela é tão somente a expressão de uma força.

⁷⁶ Isto é, a vontade de um tipo elevado mantém a tensão do arco elevada.

Assim, o valor em si, puro, também não há nem pode haver, pois todo valor já se dá desde um mundo que é organismo e forma de vida enquanto vontade de poder. A questão do valor, assim, se dá como o acontecer de valoração (valor de). A valoração já é interpretação de mundo. Na *Genealogia da moral* Nietzsche realiza uma explicação da proveniência dos valores através deles mesmos, e essa análise é determinada pela interpretação de cunhagem histórica, onde a vontade do nobre é identificada como exemplar.

O processo da escuta compreende um fenômeno originário, pois ele abre o movimento de e para a ação própria. Por isso, ela pode e deve ser entendida como uma determinação essencial no pensamento de Nietzsche. Ela abre o movimento da ação, isto quer dizer: ela possibilita a ação. Escutar não é capturar estímulos sonoros através da função do órgão ou aparelho auditivo, mas é esse afinar-se da ação com a força.

O modo de ser do escravo tem sua escuta voltada para a sua natureza própria, aquela que possui uma vontade de tipo reativa, e assim a sua ação é uma reação, uma reatividade à ação do nobre, que é originariamente afirmativa. Isto porque ele afirma a negatividade, e afirmando a negação, ela nega a vida, e o fato dela ser radicalmente dor. A ação de ordem reativa é de origem derivada, não cresce desde si mesma. Por isso ela necessita da ação de uma força contrária para assim agir enquanto uma reação. Então, na realidade, ela a ação reativa, não cria valor, ou cria matando, des-valorando em relação ao nobre, reagindo à sua ação, que é primária e iniciadora, genuína, autêntica. Isso significa que a vontade escrava também cria valor, porém como valor ontológico da decadência.

“Que o *valor do mundo* jaz em nossa interpretação (- que talvez em algum lugar outras interpretações sejam possíveis, além das meramente humanas -); que as interpretações até agora são apreciações perspectivas, em virtude das quais nos mantemos na vida, isto é, na vontade de poder, de crescimento do poder; que cada *elevação* do homem traz consigo a superação de interpretações mais estreitas; que cada fortalecimento e extensão de poder alcançados abre novas perspectivas e nos convoca a crer em novos horizontes – tudo isso vai pelos meus escritos.” (...) ⁷⁷

⁷⁷ VP, §616, p. 315.

Quando Nietzsche fala que “o *valor do mundo* jaz como interpretação” reitera a questão do valor como algo a ser pensado na dimensão da interpretação de mundo, o que evidencia a ideia de uma perspectiva que fala desde o lugar de aparecimento das coisas em seu movimento de nascividade mais originário. Interpretar é valorar, quer dizer, é ser sempre já no interior de um sentido que viabiliza uma compreensão de ser em um mundo, que tem a forma de ser determinado por afeto. O *valor do mundo* é o valor de, é interpretação como o expor-se e por para fora de uma compreensão, isto é, de um mundo que é a força. Toda força é e tem um caráter inerente de disposição, e assim seu movimento é o realizar-se deste ser já determinado por *pathos*.

A elevação da vontade como exposição da força, a cada vez, produz uma renovação e retomada da possibilidade e de possibilidades de surgimento de novos valores, apropriações outras de forças até então desconhecidas. A cada elevação o homem ascende e surge co-nascendo com estas novas interpretações de mundo, que são perspectivas. Estas, na medida em que ultrapassam as estruturas consideradas verdadeiras e absolutas dos valores que até então foram estabelecidos e determinados equivocadamente como superiores de acordo com uma moral que se revela decadente originariamente, marcam a atitude propriamente decidida pela criação de novos valores. Esta atitude diz respeito a uma mudança no grau de tensionamento das forças, que se sustentam na elevação presente como vontade de poder.

Seria neste sentido que a filosofia de Nietzsche pode ser considerada uma “filosofia do valor”? Em que medida, quando ele se propõe questionar os valores determinados e considerados até então como verdadeiros, tal consideração fundamenta-se na relação do seu pensamento com os princípios da metafísica, e que já condicionam toda uma compreensão de mundo, de realidade?

Estritamente no âmbito da moral, os valores são considerados normativos, e foram confundidos com uma moral superior, com um tipo de vontade de poder elevada. Neste questionamento sobre o modo como são interpretados e criados, os valores que Nietzsche vislumbrou como possibilidade de superação da metafísica, terem um princípio vital, de vida e, a partir da crítica desse modo de interpretação, ele lança mão de sua filosofia como sendo a possibilidade de superação desse homem, cujos valores da cultura grego-romano-cristão estão deteriorados.

Uma tal superação, porém, só poderá e deverá se dar pelo caminho através do qual uma vontade superior eleve-se na sua forma mais poderosa, trazendo a promessa de um novo valor, de um novo mundo, de uma nova interpretação.

Superação quer dizer a expressão máxima da vontade de poder como princípio de vida e existência, isto é, como valor enquanto caráter de transcendência, transformação, metamorfose. Em a *vontade de poder* no § 714 Nietzsche diz que “as palavras do valor são bandeiras plantadas lá onde foi inventada uma *nova bem-aventurança* – um novo *sentimento*”. Essa fala evoca a perspectiva de uma superação da moral, no caso, a de rebanho, que impera por toda a Europa. A partir da *invenção* e da criação de valores, cuja edificação origina-se em um outro e novo sentimento, em uma nova *patologia* do tempo, de maneira que deste espírito epocal surgirá um gênero de homem, o qual até então ainda não havia existido na história, segundo Nietzsche. Ele o descreve como aquele que se investirá do direito de tornar-se “senhor da Terra”, “os espíritos livres”, as formas superiores e elevadas da vontade de poder⁷⁸, que ainda estão por vir, como promessas.

A moral, entendida como os valores decadentes, isto é, as crenças historicamente estabelecidas a partir do surgimento do cristianismo, e que se mantiveram ainda no período moderno, tem como pressuposição a visão da ciência como história da verdade, processo que segue se estendendo até hoje nos ideais de uma falsa moral da “igualdade de direito entre os homens”.

“(…) Tais homens do grande criar, que são propriamente os grandes homens, tais como eu entendo, não são encontráveis hoje e, ao que tudo indica, tampouco o serão por muito tempo: eles *faltam*; até que, finalmente, depois de muitas decepções, se tenha de começar a conceber por que eles faltam e que nada estorva com maior hostilidade o seu surgimento e desenvolvimento, agora e por muito tempo, do que aquilo que até agora se chamou diretamente na Europa de “a moral”: como se não houvesse e não pudesse haver nenhuma outra – aquela moral de rebanho há pouco designada, que ambiciona com todas as forças a felicidade de uma pastagem verde estendendo-se universalmente sobre a Terra, a saber: segurança, ausência de periculosidade, satisfação, leviandade no viver e, por fim, quando “tudo correr bem”, espera ainda também se ver livre de toda espécie de pastores e condutores. Suas duas doutrinas mais insistentemente pregadas chamam-se: “igualdade de direitos” e “compaixão por todos os sofredores” – e o próprio sofrimento é tomado por eles como algo que se deve, pura e simplesmente, suprimir. (...)”⁷⁹

⁷⁸ VP, § 960, p. 471.

⁷⁹ VP, § 957, p. 469

O fator principal de impedimento para o surgimento da vontade de poder criadora, é o caráter insuperavelmente ontológico, constitutivo da vontade de rebanho. Enquanto forma da vontade inferior, ela também se caracteriza e instaura-se como valor universalmente válido para todos os homens, ou seja, como um princípio de homem virtuoso, porém sob a ótica da moral de rebanho (“um bom mau”).

O aspecto de desenvolvimento da vontade e de seu fortalecimento, não pode ser restringido por qualquer ambiente que se predisponha a não sustentar e viabilizar essas condições livres para o agir, e onde não se abre espaço para o surgimento de uma vontade de poder elevada, o nobre afronta, agride, ofende, se manifesta espiritualmente, acentuando a oposição, a luta.

No que toca ao “cultivo” de homens superiores, todavia, é necessário manter este tensionamento do arco. Através da oposição as forças promovem-se na dimensão do perigo, como “a violência” e “a desigualdade de direitos”. Em vários momentos de *Além do bem e do mal*, na *Genealogia da moral*, assim como, na *Vontade de poder*, quando Nietzsche fala sobre a origem do nobre, salienta-se este vínculo com dureza, com uma aspereza rude, própria do caminho ascendente, da subida, o que é a expressão de força e saúde, vitalidade, disposição anímica para o poder e o destaque.

Os *futuros senhores da Terra* aos quais Nietzsche se refere podem ser ditos como o advento deste *novo gênero* humano, desta *estirpe superior* que ainda não existe, mas está prenhe, prometida e ameaçando surgir. Para que esse advento se realize, no entanto, já é necessária uma ética, um cultivo disso mesmo que é a parte cultivada, isto é, uma vontade que seja historicamente construída pela vontade desta *nova espécie*. Assim, para tal acontecimento é preciso que se criem meios, que se difundam como uma expansão de valores, canalizadas e dirigidas, caminhem pela determinação da vontade de poder da liberdade deste novo gênero supremo, para que assim novamente se abra historicamente a possibilidade e possibilidades de uma inversão dos valores.

A superação como um envio histórico pode ser algo pensado em Nietzsche, pois o homem caminha nesta direção, para esta vontade para. Aquele que por natureza aspira esta possibilidade do tipo superior, é aquele que tem o *direito* de reger e dirigir, porque é regido e conduzido também por um sentido maior, que é o da obediência à Terra.

Acontece que essa dinâmica de inversão dos valores em direção à formação de uma nova espécie de homem sempre encontra um campo de resistências, e precisará ser aberto e cuidadosamente, preparado para tal virada, para que não se dissolva, não se perca.

A preparação para a virada é engendrada, segundo Nietzsche, pelos “espíritos livres”, os que desejam a superação do “animal de rebanho” como um princípio de igualdade entre os homens, e por isso serão os homens da *hierarquia*.

O cultivo e o aperfeiçoamento de uma nova espécie do homem, portanto, será fruto da resistência e do pôr à prova de seu valor, como acúmulo das forças de gerações: “os antepassados pagaram as despesas por aquilo que alguém é, ou, cada coisa vale aquilo que se pagou por ela”⁸⁰. Nietzsche, para falar desta experiência de cultivo da nobreza no homem, faz uso de uma imagem, a “planta-homem”⁸¹, “a vegetação de floresta virgem ‘homem’”⁸², sempre deixando marcado a realidade da luta por poder (aparecer).

O valor é a manifestação desta força em seu sentido mais pleno e vigoroso, desse poder que foi acumulado e incorporado, apropriado por uma história, em uma existência. Essa força acumulada por gerações permaneceu resguardada, mas foi agora reunida por uma vontade potente e vigorosa, e que se manteve protegida, recolhida, atenta ao seu processo de formação (escuta) e envio de si mesma em sua possibilidade própria, fazendo-se assim como corpo, corporificando-se. Deste modo, em determinado momento, isto é, na hora certa, quando se dá propriamente o aparecimento da coisa como tal, em sua possibilidade e necessidade, para o que está em um movimento de escuta e participação dela, junto a ela, nesta hora certa, o homem obediente age, faz, atua, realiza, cria.

Esses homens assim criadores são os legítimos herdeiros da força vigorosa acumulada e reunida na história. O corpo carrega as experiências, as marcas da doação, de entrega ao devir, e o acúmulo dessa vontade resguardada na história é sua herança. E, ele, o homem nobre, herda de modo autêntico, isto é, herda como possibilidade. A força herdada se transfigurará afirmativamente, como a *imposição* de uma *tarefa*, isto é, de um dever ser que se mostra como um projeto existencial necessário, que precisa e não pode não ser realizado.

⁸⁰ VP, § 969, p. 474.

⁸¹ VP, § 957, p. 469.

⁸² VP, § 959, p. 471.

O homem que assim envia-se nesta e como esta necessidade, como uma dinâmica de existência própria que assume para si o ser em um devir, deverá, segundo Nietzsche, assumir a tarefa de ser o *legislador do futuro*.

O *legislador do futuro* não se refere ao chefe comandante, ao governante, ao líder, mas àquele que assume o seu destino como a tarefa, fazendo-se assim o senhor de si mesmo. Ele se coloca, isto é, se impõe a cobrança desta tarefa na sua liberdade. Liberdade é a conquista da tarefa, por que não há liberdade fora dela para o nobre. Tarefa não é uma imposição externa, provinda de fora, mas ela é a auto exigência que nasce e cresce desde si mesmo, como e enquanto a atitude interna obediente, própria de escuta.

O tema da vontade de poder, quando aparece explicitamente em *Assim falou Zaratustra* no discurso intitulado *Do superar a si mesmo*, evoca esta atitude mostrando-a na forma de auto superação, isto é, o entregar-se livre e obediente à tarefa de sua existência, ao envio necessário (*destino*) que se determina como movimento de transcendência, quer dizer, o ir além de si próprio e ultrapassar-se a si mesmo no curso da vida e dos acontecimentos e, assim, transformar-se, intensificar-se, ganhar força e poder de evidência no tocante ao caminho e a si mesmo. É nesse discurso que Nietzsche diz ainda que “todo o vivente é um obediente”, isto é, ele, enquanto determinado por escuta, assenhora-se de seu poder ser quando incorpora seu destino como o envio de si, de sua tarefa. Senhor de si mesmo significa: ele, porque decide, “manda”, isto é, impõe a si sua tarefa, *livremente*. Segundo Nietzsche “até quando manda em si mesmo”, ele segue, se curva e obedece, pois submete-se à liberdade do destino: “também em tal caso deve ele expiar o seu mandar. Deve tornar-se juiz, víndice e vítima da própria lei”⁸³

Ele faz-se juiz, isto é, senhor, porque assume, ou seja, decide inteiramente, voltando-se todo para si sob a responsabilidade e o risco de sua própria liberdade. Assumindo a necessidade da possibilidade como tal e, assim, testemunhando isso como a própria vítima, ele cumpre o destino pagando com seu esforço, com seu sangue, “a vítima”.

⁸³ ZA, Da visão e do enigma, p. 164.

A tarefa que ao homem nobre se impõe é o “segredo” que a própria vida confiou a Zarathustra: “eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo*”⁸⁴. O nobre se impõe tarefas e deveres, os quais são os de criar o seu próprio mundo, seus privilégios.

A partir da criação de seus privilégios, ele instaura uma lei própria, faz seus próprios valores⁸⁵. Segundo Nietzsche, o povo, a massa, não percebe as apreciações de valor porque elas estão mascaradas. Mas, ao contrário, o nobre vê e também compreende essas avaliações na perspectiva elevada, da ave de rapina.

A vontade de poder é a dinâmica de relação com mando e obediência, isto é, com a forma de vida regida segundo a estrutura de existência como ascensão, nobreza. O ato de mandar é concomitantemente um ato de obedecer, e nesta relação de mando e obediência, se apresenta o jogo, onde em questão está a vida ou a existência própria, nobre, virtuosa, verdadeira, sempre decidindo-se a si mesmo.

O nobre é assim aquele que obedece ao seu próprio mando, porque quando manda sempre põe a si mesmo em risco. O risco é o jogo da possibilidade como tal, isto é, a possibilidade que a vida é, e que o destino se assumindo corajosamente como tal, na sua liberdade para a morte, isto é, para o cumprimento da possibilidade vital do envio, desprende-se de todo constrangimento ou peia. Morte, aqui, é o cumprimento da possibilidade, quer dizer, é a concentração da solidão como tarefa, o recolhimento do destino como envio da possibilidade que cada um é e traz em si mesmo, sendo ela, a morte, tal como o “grande fruto”, aquilo que presenteia o homem em sua hora mais elevada:

“Porque nós somos apenas a casca e a folha.
A grande morte, que cada um em si traz,
é o fruto à volta do qual tudo gira.”⁸⁶

O modo de ser próprio da vontade é ser em direção a ser (livre) para o poder, isto é, para o fruto, para o cumprimento, para a plenitude da vida. Nietzsche, quando diz que “até mesmo na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor”, descreve que tanto a vontade fraca quanto a forte ou do tipo elevada são impulsionadas por uma vontade que

⁸⁴ ZA, Do superar a si mesmo, p. 126.

⁸⁵ ZA, Do superar si mesmo, p. 126.

“Quereis ainda criar o mundo diante do qual possais ajoelhar-vos: tal é a vossa verdadeira esperança e embriaguez”.

⁸⁶ RILKE, Rainer Maria. *O livro de Horas*, terceiro livro: O livro da Pobreza e da Morte, n.7.

essencialmente precisa exercer domínio, mas a vontade do fraco só pode dominar uma vontade que seja equivalentemente oposta em quantidade de força, isto é, no jogo de dominação.

Poder é, portanto, ser na vigência do sentido para o aparecer. Essa força que é mais fraca certamente será incorporada à mais forte, aparecerá, e brilhará menos por isso. Assim, essa força que era mais fraca, a princípio, se torna mais forte porque se agrega a outra, e a vontade do forte precisa abandonar-se, largar-se despreocupada no próprio mando, para que em obedecendo e *abandonando-se* numa força, ao modo de ser da vontade, subjugue-se e submeta-se também.

Porém, o forte lida com pesos, e pesos estes que são muito, muito pesados e, por isso, diz Nietzsche, eles podem facilmente esmagá-lo, caso ele não suporte a tensão de seu mando livremente. Então, dessa maneira, coloca a sua vida sempre em risco e em jogo. A vontade do forte se dá como a escuta deste risco, sem estar o tempo todo preocupado com as consequências, pois ele está preparado para, na hora certa, saber atuar, saber agir, seguir, obedecer essa vontade. E obedecer essa vontade significa obedecer ao que a tarefa impõe, assumindo, trazendo para a responsabilidade de seu destino, a sua liberdade senhorial.

Quando a vida fala à Zarathustra: “eu sou aquilo que *deve sempre superar a si mesmo*”, parece ser o mesmo que lhe dizer, de outra maneira, que a vida *essencialmente* é vontade de poder, ou seja, vontade de “procriação”, expandir-se, pulsão para o poder. Em determinada hora, a vida, ainda falando com Zarathustra, diz a ele: “que eu deva ser luta e devir e finalidade e contradição das finalidades: ah, quem adivinha a minha vontade, certamente adivinha, também, que caminhos *tortuosos* ela deve percorrer”. Essa fala diz respeito ao modo de ser da vontade como jogo constante, onde as forças e o processo de seu fortalecimento como luta a cresce a partir das resistências dadas. Caminhos tortuosos que a vontade deve percorrer são as contradições, as discordâncias, as oposições que se impõem como a própria luta enquanto jogo. A vontade de poder cria valores que estão o tempo todo sendo revistos, por isso que necessitam ser destruídos. Isto é, a luta enquanto jogo é um constante movimento de destruição, morte dos valores, para assim *poder* criar novos valores. A destruição é parte integrante e fundamental do jogo, e para a superação e a transvaloração dos valores. A destruição é princípio gerador de novos valores.

Na *Vontade de poder*, Nietzsche se refere aos senhores da terra, ao homem superior como legislador do futuro, aos senhores da terra, percebe-se que há uma lúcida crítica a respeito do espírito do tempo, dos ares da época que rondavam a Europa: a urgência de um sentido que se apresente de maneira mais radical, a necessidade de uma existência, de uma vontade genuinamente criadora e superior, que vive e batalha por um ideal autêntico de nobreza e aristocracia. A filosofia de Nietzsche, ao mesmo tempo que sugere e deixa aparecer as origens dessa decadência epocal que se instaurou na Europa, também apresenta o seu pensamento como um caminho de ultrapassagem, ou, de superação da metafísica, como superação dos valores metafísicos, isto é, a partir do advento do *super-homem*⁸⁷, aquela mesma espécie nova, do “homem do grande criar”.

A moral retratada sob a perspectiva de decadência, revela um humor de consistência doentia, regido por uma apatia intrínseca ao seu ser, e que está presente de modo disfarçado, velado, escondido no sentimento de compaixão, isto é, na maneira de esquecer-se de si mesmo e de sua tarefa para delegá-la a outrem. Assim estabelece-se o princípio de igualdade entre os homens, que quer nivelar, achatar, planificar todas as vontades, rebaixar os valores nobres à sua medida. O disfarce é esse esconder-se por uma falta de força anímica, esse não se expor livremente da vontade de poder fraca, um tipo deformidade moral oriunda dessa doença do tempo, que se manifesta como expressão da apatia instaurada. Esse espírito assombra a Europa como e enquanto o fenômeno do *niilismo*, onde a moral de rebanho é um sintoma monstruoso da decadência generalizada da cultura. Isto é o que a moral de rebanho cultiva, é o motivo pelo qual ela esforça-se e aperfeiçoa-se, mas todo esse aperfeiçoamento e espessamento de força da sua estirpe faz-se em um ambiente degradado, degenerado, desde uma história podre e covarde.

Através da genealogia, Nietzsche faz a análise da moral e observa que em outros períodos da história, a moral apresentou tipos, formas, modos de ser próprios. Em todas as demais épocas, no entanto, sobretudo as que antecederam a modernidade, existiram sociedades que cultivaram homens de maior potência, isto é, homens que efetivamente criaram valores a partir de si mesmos, isto é, desde a sua ação enquanto a liberação de uma força, ou seja, a liberação da acumulação de poder: homens que vivem segundo um princípio de distinção: a *hierarquia*.

⁸⁷ VP, § 1001, p. 483.

“Não a “humanidade”, mas antes o *super-homem* é a meta!

2.2. Valor e Hierarquia

“Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido”.
(...) ⁸⁸

Através da perspectiva genealógica, o tipo nobre, de vontade elevada que se apresenta em um nexo histórico com a concepção de aristocracia, a “força” ou “poder” (lei, governo) dos “melhores”. A aristocracia é a dimensão própria do cultivo da diferença. Esta, a diferença, é princípio de determinação de valor entre os homens. Esta instância da diferença tem como fundamento o princípio da virtude, quer dizer, a *areté*, como e enquanto a excelência, isto é, a plenitude de um agir, de uma liberdade. Enquanto aspecto fundamental que define o grau de distinção, isto é, de valor dos homens, de um povo, de uma sociedade, a virtude é o exercício permanente da nobreza como o agir compreendido na dimensão da liberdade. O tipo de vontade elevada, que é aquele que assenhora-se de si no impor-se de uma tarefa, conquista a sua liberdade, na medida em que seu agir se dá como a necessidade da liberação da força, que se apresenta como essa tarefa. Assumir a tarefa é o que coloca o homem no seu lugar próprio, no sentido que lhe distingue dos demais, ou seja, dos iguais, da massa, o vulgo. E, esse lugar, chama-se solidão, que constitui o distanciamento, o retiro (*pathos da distância*), que intensifica o projeto.

O nobre é ave de rapina, isto é, aquele que olha e vê do alto, de um lugar fora, distante do que é comum e baixo, da medida dos seres rastejantes. É essa a distância, o ângulo desde onde as coisas aparecem em seu lugar para o nobre. Ser solidão, assim, é ser ocaso, descida, neste sentido de ser a retirada, o recolhimento, a ida para o estar só de vida. A vida, conversando com Zaratustra, no discurso intitulado *Do superar si mesmo* lhe diz: “onde há ocaso e cair de folhas, sim, é ali que vida se sacrifica – pelo poder!”.

A igualdade de direitos estabelecida entre os homens como ideal de perfeição, como uma meta a ser conquistada, é própria da moral de rebanho, e representa um rebaixamento dos valores senhoriais, a partir da extinção da diferença entre os homens.

⁸⁸ ABM, § 257, p. 169

A sua finalidade está em “eliminar as fortes oposições das diferenças hierárquicas”⁸⁹. Eliminar as oposições é uma forma de distensionar (afrouxar) o jogo das forças, o que enfraquece à vontade enquanto luta. A distinção entre os homens numa sociedade aristocrática está na tensão entre as forças que se sustenta na oposição, que atuam entre as pulsões diferenciadas. Dessa forma é possível manter o nível elevado de liberdade entre os homens, onde a moral nobre é o lugar do cultivo da distância como espaço da liberdade individual, isto é, como a liberação de uma força potente de si mesmo e para si mesmo, sem outra meta além, sem outro “sim” assumido.

Isto quer dizer que o que sustem o nível de liberdade elevado entre os homens numa sociedade aristocrática é a tensão entre as diferentes pulsões de cada vontade que, por sua vez se opõem, como diferença, como jogo, luta, combate.

Hierarquia quer dizer a distribuição e a distinção do poder segundo a medida do sagrado (“*hierós* - “*arché*”). As funções humanas propriamente ditas, isto é, o *ergon* desempenhado por cada vivente, determina-se de acordo com um sentido de diferenciação hierárquica, dado pela instância suprema de distinção de poder, que é a natureza, isto é, transcendência, como a capacidade dada a cada um de seguir e realizar com intensidade sua própria liberdade. Assim, o que concede o devido quinhão a cada um é a entrega corajosa à liberdade, como autorrealização como sacrifício, como exercício da tarefa divina, sagrada, de cada um.

A coragem não é valentia, tampouco temeridade, mas um desprendimento de espírito, uma despreocupação despojada e jovial para jogar o jogo da liberdade - assumindo todos os riscos. O assumir riscos não é não ser cauteloso, temerário, mas estar entregue e submisso ao acontecimento das coisas, sempre em uma escuta obediente do dever, que é a sua liberdade, aquilo que ela precisa ser como tal. O risco está na própria existência, quer dizer, significa que em jogo está a vida e a morte, como a necessidade de um cumprimento. Logo, a morte seria o não cumprimento (da liberdade), a não realização da tarefa própria. A vontade de ser senhor abandona-se a si mesma na entrega, no lançar-se da tarefa.

⁸⁹ VP, § 936 p. 462.

Sinais de nobreza: nunca pensar em rebaixar nossos deveres para todos; não querer ceder nem compartilhar a própria responsabilidade; contar entre os deveres os privilégios e o exercício dos mesmos.⁹⁰

Assim, o ideal de “igualdade de direitos entre os homens”, pressupõe que, tanto os direitos quanto deveres, devem ser estabelecidos equitativamente. Porém, o nobre não tem direitos, mas ele antes se cobra deveres e, por isso, então, tem privilégios. Quem acha que tem direitos é o escravo. O privilégio é uma lei própria. O nobre está continuamente num movimento de conquista, de esforço e superação de si mesmo, e por isso vive sob a tensão, que implica a possibilidade de fracassar, sucumbir, de perder, cair. Ali é que ele assume o risco, neste lugar, por isso, encontra-se na necessidade de esforçar-se para ser e vir-à-ser o que é necessário sem fraquejar, sem perder a tensão.

Ser nobre significa: conquistar o seu nome, a sua nobreza diante da maioria, da massa, destacar-se⁹¹. Justamente, o nobre é aquele que se destaca diante da massa e conquista seu nome através de feitos. Ganha seu nome porque agiu, porque mostrou seu valor, sua nobreza, de maneira extraordinária e diante de todos, o que o diferencia do plano horizontal da massa. Este termo *massa* se refere a grupos e organizações aglomeradas, pessoas com afinidades e modos de pensar tão comuns, e com um mesmo nível de compreensão e valoração de mundo, simbolizando o anteriormente mencionado nivelamento entre todos esses homens, tornando-os assim inexpressivos, apáticos perante a vida.

O nobre, enquanto está na dinâmica do extraordinário, da criação, cria valores. Esses valores não se promovem desde uma vontade pessoal, a partir de um voluntarismo heroico, mas o que determina o valor do nobre é o estar a serviço de, o ser obediente à transcendência.

O “animal de rebanho”, por sua vez, caracterizado por um duplo motivo, uma dupla natureza, a de pertencer a uma multidão e o ter uma constituição inerte, isto é o que a faz se fechar toda em si mesmo, como o animal, fechado, sem abertura, porque não consegue agir e, conseqüentemente, aprisiona-se em si próprio, de modo a permanecer morto, pois lhe falta vida, ânimo, disposição, potência para vir a ser (o moribundo).

⁹⁰ ABM, § 272, p. 187.

⁹¹ Ortega Y Gasset, José. La rebelión de las masas. Primeira Parte, VII, p.91.

“Noble significa el *conocido*, se entiende el conocido de todo el mundo, el famoso, que se há dado a conocer sobresaliendo sobre la masa anónima.”

O nobre está sempre colocando em risco a sua vida porque a morte para ele é justamente não poder se lançar no risco, na tarefa, que é o aberto para a possibilidade de puramente ser. Ele não se embarreira nas travas, não sucumbe às durezas e supera as cristalizações e amarras que o fazem obstáculo. Há uma necessidade maior que urge e o chama, o convoca, que é o enviar-se e o destinar-se da solidão, como um puro exercício de ascese. A vontade de poder elevada, isto é, a vontade de ser senhor se refere a este tipo de vida, ascendente, que precisa impor-se o crescer, não quantitativamente, mas o crescer enquanto uma *conquista*.

Crescer é conquistar porque é lançar-se nesse movimento para. O agravamento e intensificação de vida, o crescer para Nietzsche é sinônimo de poder, de vontade para o poder, o que revela uma experiência de um imperativo de autocobrança, auto respeito, valorização de si mesmo no dever, pelo dever. Crescer é assim tornar-se cada vez mais livre, é evidenciar-se como necessidade de precisar ser e, nessa evidência, encontrar alegria, suficiência.

O nobre, como tipo que não tem o costume de reivindicar seus direitos, cobra, isto é, reivindica para si um crescimento, uma excelência, espontaneamente, livremente. No seu caminho de ascensão o exigir-se deveres ao longo da jornada determina o grau de nobreza, isto é, define o que ele é pela exigência, e não pelo prazer em usufruir todo o poder que se tem por assim ser. Reivindicar direitos é uma atitude típica do *animal de rebanho*, do tipo *escravo*.

Os privilégios de que a nobreza dispõe não são da ordem da troca de favores, das conveniências, ou das concessões, mas se usufruem de algum privilégio, é porque o conquistaram, ou seja, conquistaram o direito para tal desfrute. Segundo Goethe, “viver a gusto es de plebeyo”⁹² do tipo *vulgar*, do *escravo*, que vive ao bel prazer. Uma característica do espírito vulgar é abandonar-se, deixar-se tranquilamente a si mesmo, fenômeno fundamentalmente característico do homem moderno. Viver, para ele, é não encontrar limitação alguma, é não precisar fazer esforço.⁹³

O “nobre de sangue” identificado como aquele cuja ação não está condicionada a nada fora, ou seja, o que é impelido e compelido pela própria transcendência (vida

⁹² Ortega Y Gasset, José. La rebelión de las masas. Primeira parte, VII. p. 90.

⁹³ Ortega Y Gasset, José. La rebelión de las masas. Primeira parte, VII. p. 91.

“Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a si misma, a transcender de lo que es hacia lo que se propone como deber y exigencia.”

esforçada, vida excelente)⁹⁴. Enquanto o nobre hereditário (*noble hereditário*) herda a possibilidade de nobreza, de transcendência, mas não a herda *como* possibilidade, somente recebendo a nobreza de forma dada, como um título nobiliárquico.

Mas herdar é herdar o modo de ser que vem a ser na medida em que é feito, é o herdar a possibilidade como tal. Ser um *aristocrata de sangue se define* por uma atitude de participação na vida⁹⁵. Para ter direito à herança, herdar a nobreza de fato, é preciso ter o direito de consanguinidade, quer dizer, é preciso conquistar existencialmente o título de tal nobreza. Para Nietzsche, o nobre, enquanto um representante de uma raça, de um povo, é resultado do acúmulo de força, ele é uma história de economia e acúmulo de força dos antepassados, por isso ele herda, por isso ele é histórico. Portanto, o tipo nobre, é uma vontade elevada porque é fruto da dor e do sacrifício de uma história. Ortega Y Gasset⁹⁶ fala da experiência chinesa com a herança e o legar, onde, na medida em que o filho, o herdeiro, vai além e ultrapassa a herança e o legado do pai, ele dignifica e enobrece não a si mesmo ou ao pai, mas ao avô, e assim continuando para as gerações anteriores. O chinês tem a compreensão de que marca e enaltece a verdadeira força e o poder da nobreza, que é a humildade, isto é, o caráter de iniciativa de quem se esforçou por começar algo, fazer algo de maneira própria. O essencial da nobreza é a falta, a pobreza que evidencia e enaltece o esforço. O esforço é absolutamente necessário para se conquistar a nobreza. O chinês dignifica o antepassado, como mostra Ortega, à medida que vai além do próprio antepassado, dignificando não a si próprio, mas ao seu antepassado, justamente mostrando que a vida é crescimento, história, e precisa ser cuidada. A evidência do esforço e da falta, assim, são cruciais para a conquista da nobreza.

Essa fala incide diretamente em solidão, isto é, entrega, determinação, distância, sendo ela a fala mais profunda e imediata, que mostra a experiência de ser, viver, existir.

⁹⁴ Ortega Y Gasset, José. La rebelión de las masas. Primeira parte, VII. p. 90.

“El noble originario se obliga a si mismo, y al noble hereditario le obliga la herencia.”

⁹⁵ VP, § 969, p. 474.

“Porque o grande homem *custou* tanto, precisamente por isso ele é grande, e *não* porque ele represente um milagre, uma dádiva do céu ou “do acaso”. “Herança” é um falso conceito. Os antepassados pagaram as despesas por aquilo que alguém é.”

⁹⁶ Ortega Y Gasset, José. La rebelión de las masas. Primeira parte, VII. p. 90

“Pero la nueva masa encuentra la plena franquía vital como estado nativo y establecido, sin causa especial ninguna. Nada de fuera a incita a reconocerse límites y, portanto, a contar en todo momento con otras instancias, sobre todo con instancias superiores. El labriego chino creía, hasta hace poco, que el bienestar de su vida dependía de las virtudes privadas que tuviese a bien poseer el emperador. Por tanto, su vida era constantemente referida a esta instancia suprema de que dependía. *Mas el hombre que analizamos se habitúa a no apelar de si mismo a ninguna instancia fuera de él*, Está satisfecho tal y como es.”

A nobreza é um acontecimento de solidão porque ela cresce e faz-se enquanto ação, isto é, como a atividade de *finitude*. A vida, a existência, *porque é ação, é solidão*, e é finitude. Essa solidão não se refere a isolamento, reclusão, mas sim ao entregar-se inteiramente, verdadeiramente à tarefa, à obra do destino.

Há uma diferença radical, aponta Nietzsche, e também Ortega, no que toca a nova formação das massas, por exemplo, em comparação ao homem médio. O traço principal que caracteriza e evidencia este novo homem massa é ausência do senso de diferença, hierarquia, transcendência. Este homem não se submete a nada, não se abre à transcendência⁹⁷.

O homem médio encontrava à sua volta muitas limitações, lhe faltavam subsídios fundamentais, poucas eram as condições para manter-se vivo, mas ele essencialmente tinha uma vontade mais forte que o tipo escravo, pois tinha esta reverência ao que era por natureza maior, superior. O animal de rebanho tem hoje o que se apresenta como um crescente espírito de embotamento e arrogância, que se investe do direito de mandar, de querer dirigir.

Para o homem-massa atual, viver representa abandonar-se a si mesmo sem responsabilidades outras e maiores, no sentido de não ter mais que precisar empenhar-se, esforçar-se para ser no sentido da transcendência. Esses novos homens terão como marca a necessidade de nada precisarem fazer e, se algo lhes fosse dado como tarefa, não seriam capazes de assumi-las. A perspectiva do homem vulgar, tradicional está sempre condicionada às limitações do âmbito social, material, e de poderes sociais superiores (o estado). E se por algum motivo ascende socialmente, lhe será atribuído a pura sorte deste lugar.

A mais nova massa, portanto, crescente a partir desse marco, possui um modo de ser que se comporta de maneira a não abrir-se para nenhuma circunstância fora dele, nenhuma transcendência. Sendo sua constituição fundamentalmente fechada, marcado pela inação, ele está satisfeito, tranquilo e realizado, “abandonado” à sua cômoda situação no mundo, de maneira que lhe falta absolutamente nada. Devido a seu estreitamento de possibilidades e horizontes, jamais conseguirá dar-se conta da sua pequenez, jamais

⁹⁷ Ortega Y Gasset, José. La rebelión de las masas. Primeira parte, VII. p. 90

vislumbrará quem realmente é. Ao contrário, o homem excelente, diz Ortega⁹⁸ é essencialmente aberto, pois possui a predisposição para a ação (vida ativa), justamente porque assume que não é completo, e falta-lhe tudo, mas ao mesmo tempo nada, pois tem tudo o que precisa para realizar o que é necessário.

Como foi afirmada anteriormente, a primeira marca que diferencia o tipo de vontade elevada da vulgar é o fato de exigir-se muito de si, num movimento constante de superação de si mesmo, enquanto o outro simplesmente está satisfeito e inebriado com que é. Diante desse encantamento e satisfação por si mesmo, e por sua circunstância, que não lhe fazem crescer nenhuma vontade, não estimulam nenhuma necessidade, nenhuma falta, logo, gera inércia. Quando o homem vulgar se contenta com a sua situação de vida, ele se limita diante de sua circunstância, porque não há um projeto de realização para além dele como busca de vida própria, como anseio de e por criação.

Os homens seletos, por sua vez, de maneira espontânea se colocam a necessidade de porem-se livremente em sacrifício por amor ao poder, e a solidão é o lugar de refúgio, distanciamento e retiro do homem, neste sentido da falsificação da vontade elevada. A massa tem um mesmo gênero de homens, todos idênticos, de mesma textura ontológica. A solidão está ao redor do homem nobre “antes porque é algo sem paralelos”⁹⁹, isto quer dizer: o nobre não está no mesmo humor, na mesma disposição que os demais porque não se equivale de acordo com o valor. Não se igualam enquanto vontades porque não se igualam na dor, por isso não fazem paralelo, estão desde o lugar diferente. A diferença é o princípio essencial de uma sociedade aristocrática. O seu poder se justifica no cultivo da diferença de força e de valor entre os homens, ou seja, numa hierarquia. A solidão precisa ser suprimida para que os ideais modernos de uma sociedade regida pela ideia de igualdade de direitos e valor entre os homens cresça.

“Pôr em jogo a vida, a saúde e a honra é a consequência da petulância e de uma vontade transbordante e pródiga: não por amor aos homens, mas antes porque todo o grande perigo desafia a nossa curiosidade sobre a medida de nossa força e de nossa coragem.”¹⁰⁰

⁹⁸ Ortega Y Gasset, José. La rebelión de las masas. Primeira parte, VII. p. 90

⁹⁹ VP, § 985, p. 479.

¹⁰⁰ VP, § 949, p. 467.

Pôr em jogo a vida quer dizer aqui lançar-se na aventura, no porvir da tarefa. O nobre, nesse sentido, a todo instante se coloca em risco. Esta é a vontade que transborda e se sacrifica, por amor e entrega ao poder, no exercício de si mesmo, como auto superação. A dimensão do perigo, assim, traz a possibilidade de um fortalecimento, de um crescimento e intensificação da vontade, pois é no campo de batalha que o guerreiro descobre sua força.

Em *Assim falou Zaratustra*, no discurso intitulado *Da visão e do enigma*, Zaratustra fala aos tripulantes a bordo do navio, a respeito da experiência de ter visto o *enigma* da própria vida: *a visão do ser mais solitário*. A visão do ser mais solitário não é um conhecimento ou saber que deve ser passado aos homens como a panaceia universal, para que estes então assim possam tornar-se os “super-homens”. Ao passo que não significa também a solidão ensimesmada de uma autoafirmação voluntarista, de um eu poderoso e autônomo, incubado e enclausurado em si mesmo, em sua própria lei. Ela é antes a *evidência* de uma *experiência*, a força de um fenômeno originário de existência e de vida, cujo modo de ser realiza-se como e enquanto *vontade de poder*.

Zaratustra, ao contar aos homens sobre a sua visão, sente que ali pode ser escutado, pois naquele barco haviam também homens solitários, “intrépidos buscadores e tentadores de mundos”, homens que jogam com o perigo e se colocam em risco. Porque assentem no abismo lançando-se no sem fundo da existência e não podem se escorar, precisam ser ponte, atravessamento, movimento de superar a si próprio enquanto o percurso de um caminho. A todo tempo há um jogo com o que é incerto, perigoso, e o perigo de não aguentar o peso do mando. Está-se correndo o risco a todo tempo de ser esmagado, devastado pelo peso das decisões, da liberdade. Os solitários são criadores de mundo, isto é, do seu próprio mundo, eles não são como os espíritos “gregários”¹⁰¹.

No percurso de subida, quando já não havia mais nenhum consolo, nenhuma ilusão, somente a vontade de ultrapassar os abismos, no movimento de ascensão algo puxava para baixo Zaratustra, o trazendo para o abismo da queda, porque ele se fez o próprio lançamento de sua vida e, agora, deve ser sua ruína, sua morte, “*deve cair*”, condenado a seu declínio. O que quer que faça, não importa: caíra sobre a sua cabeça todo o peso da tua existência: “Ó Zaratustra, pedra da sabedoria, pedra de funda, destroçador de estrelas! A ti mesmo arremessaste tão alto; mas toda a pedra arremessada deve –

¹⁰¹ ZA, *Da visão e do enigma*, p. 164.

cair!”¹⁰²; assim falava o anão massacrando-o, oprimindo-o. Quanto mais subia por esse amor próprio, mais se sentia puxado para baixo, pela fala do espírito de peso ecoando e o fazendo adoecer, fazendo-o perder cada vez mais força vital. Até que a coragem que mora em Zaratustra mandou-o falar: “Anão! Ou tu ou eu!”¹⁰³, e acontece uma decisão, um corte, que decide entre o caminhar com esse peso, ou o livrar-se dele.

A coragem é a disposição que lança a vida para a vida, como vontade de poder afirmativa. “É que a coragem é o melhor matador – a coragem que acomete; porque em toda a acometida há um toque de clarim”. A coragem aniquila, desfaz tudo aquilo que quer derrubar e enfraquece a vontade que quer ser senhora de si. Por ser tomado pela coragem que o acomete, que agride o opressor, o homem pode superar a dor, transformá-la em força de criação, e assim matar a dor da existência de maneira a ultrapassá-la. O toque de clarim diz respeito a esse momento irrevogável da decisão que se anuncia, colocando o que se está em jogo no movimento da vida. É um ponto de virada, em que é preciso ter a atenção para ouvir ao chamado da decisão e, na hora certa, decidir. Isto é, a acometida da coragem, é violenta para com o momento da oportunidade, “agarrando-a pelas tranças”, implacavelmente. “A coragem mata, também, a vertigem ante os abismos; e onde o homem não estaria ante abismos? O próprio ver – não é ver abismo?”¹⁰⁴. A vida, como o fundo abissal, como o que não tem fundamento, um por detrás ou um além, quando nela o homem olha profundamente, isto é, inteiramente aberto para ela, ele vê o fundo do fundo da vida mesma, que é o sem fundo, o sem determinação. Porque a vida é abissal, é também dor, e a coragem disponibiliza a força necessária para o salto por sobre a dor.

A coragem também mata a morte, porque ela aniquila a conspiração com desânimo, com apatia, ela afasta e desestimula a indiferença. “Mas a coragem é o melhor matador, a coragem que acomete; mata, ainda, a morte, porque diz: Era isso, a vida? Pois bem! Outra vez!”¹⁰⁵

¹⁰² ZA, Do superar si mesmo, p.126.

¹⁰³ ZA, Do superar si mesmo, p.126.

¹⁰⁴ ZA, Do superar si mesmo, p.126.

¹⁰⁵ ZA, Do superar si mesmo, p.126.

2.3. Zaratustra como arquétipo ou tipo exemplar da experiência de superação da moral enquanto e como transição para o poder.

Iremos agora falar de *exemplaridade*, quer dizer, do tipo nobre propriamente dito, encarnado na figura de um homem, a saber, Zaratustra, como expressão máxima da vontade de poder, enquanto e como superação da moral, isto é, como *percurso* de ultrapassamento da moral escrava, e assim como liberdade e apropriação de um destino. Para isto, nos utilizaremos principalmente da conferencia intitulada *Quem é o Zaratustra de Nietzsche*, de Martin Heidegger.¹⁰⁶

Qual a ponte que permite a ultrapassagem para o super-homem e, assim, permite ao ultrapassante ir-se embora do homem até hoje vigente, de modo tal que ele possa enfim dele livrar-se? (...) “Pois **que o homem seja redimido da vingança**: isto é para mim a ponte para a mais elevada esperança e um arco-íris após longos temporais”.¹⁰⁷

Zaratustra, diz Heidegger, é um *porta-voz*, a saber, um porta-voz da vida, da dor, do círculo. Estas (vida, dor, círculo) são formas de afirmação do modo de ser da vontade de poder. O *porta-voz* é aquele que fala diante de, isto é, diante da vida, e que se pronuncia desde a experiência e o saber próprios da vida, tendo como tarefa ensinar *o eterno retorno do igual* e *o Super-Homem*, para que o *homem* possa se redimir e enfim curar-se de sua doença. Zaratustra ensina aos homens na medida em que aponta e os convida para voltarem à sua essência, ao seu modo de ser mais próprio. Isto significa que o homem está *desviado* de sua natureza, sendo preciso voltar ao seu lar, à sua pátria.

A *ponte* é a imagem que simboliza a passagem do homem para o *Super-Homem*. O *Super-Homem* significa a necessidade da superação do homem até hoje vigente. Porém, essa essência não é nada já pré-estabelecida, já dada e ditada, constituída previamente. Essência aqui diz respeito à solidão do distanciamento, ao silêncio da tarefa em seu percurso de descobrir-se a si mesmo como transvaloração, criação.

¹⁰⁶ A utilização dessa conferência ministrada por Heidegger volta-se para o momento de acabamento do trabalho onde é necessário falar da ideia de ponte, de percurso, caminho para o tema da superação da moral. Zaratustra encarna o movimento de mediação ou atravessamento da moral em seu movimento de auto superação.

¹⁰⁷ Heidegger, Martin. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* Trad. Gilvan Fogel. In: *Ensaio e Conferencias*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 95.

A ponte é instância de transição, que se faz como um movimento de *superação* do homem, como o ir para *além* do homem e, assim, retornar, no sentido de revigorar a possibilidade plena (total, essencial) de um modo de ser, de uma força original. Pensar esta ultrapassagem significa considerar três aspectos: o primeiro diz respeito ao lugar onde já se está, o ponto de partida, a saída. O segundo aspecto se refere à passagem enquanto tal, à mudança para outro plano que é o para onde se quer passar. A medida desta ultrapassagem, porém, é algo que acontece subitamente, a partir de um salto, que é a seta para um terceiro momento, onde o ultrapassante (o homem) passa além de si mesmo, o para além do homem (*Super-Homem*) como destino do agir futuro.

O ultrapassante, que é Zaratustra, significa o homem que está buscando e caminhando de volta para a sua casa, para o seu lar, se esforçando para de algum modo reconquistar o caminho. Fora de seu lugar, e à medida que ele ganha a possibilidade de fazer este percurso com dignidade, ele se tornará um *convalescente*, depois de passar por toda travessia da transformação, do caminho, como alguém que estará então se recuperando, revitalizando sua saúde ante uma doença. “Saúde” diz aqui a vitalidade, a força vital que revela este grande anseio, este grande anelo pelo sentido de ser para o poder do *Super-Homem*.

O significado de “grande” não é de ordem quantitativa, mas antes de uma indicação de qualidade do homem, de algo que é constitutivo e radical da existência como anseio, quer dizer, impulso pela e para a realização da própria vida, que revela-se como dívida, isto é, como sendo um precisar fazer segundo e a partir da vontade para a liberdade. O *grande anseio* também é chamado de *o anseio da superabundância*, do transbordamento, da autossuficiência. Esse transbordamento é da alegria do pouco e do necessário (do fazer o necessário), uma ação que em se cumprindo libera e liberta o homem de seu estado de enfermidade, da sua doença.

A história do homem é a história de uma enfermidade, de uma doença, e Zaratustra é a esperança de superar o espírito de vingança, a doença do homem. Reconquistar a liberdade e vencer isso se torna a sua missão como condutor e falador da sabedoria da vida. Assim falava Zaratustra pretende realizar a ponte que permite tal ultrapassagem do homem Greco Romano Cristão para o além do homem. O homem Greco Romano Cristão é o escravo da moral, isto significa: o homem do humanismo científico,

dos valores e dos ideais da metafísica e do cristianismo ocidental, o “animal racional” que, representa segundo Nietzsche, a essência histórica (destino, envio) do “tipo homem”.

Zaratustra nos diz que a *ponte para a mais elevada esperança*, para o *Super-Homem*, é que *o homem seja redimido da sua vingança*. A palavra *vingança* não tem nenhum valor político, social, psicológico ou antropológico, mas antes tem valor ontológico. A palavra *vingança* para Nietzsche, não é de ordem moral, assim como a palavra *redenção* não tem sentido educacional, de correção, mas antes metafísico, ontológico. A relação do homem com as coisas, com o real, é metafísica, isto é, a vingança é o fundo orientador e o espírito que determina todas as relações do homem com o real. Enquanto a *redenção* significa a libertação do homem deste espírito. A *ponte* leva em direção à superação do espírito de vingança, ou seja, da superação da metafísica, mais uma vez, da superação do homem Greco Romano Cristão.

Esse homem que está sendo orientado e promovido pelo espírito de vingança, o espírito de vingança como o fundo orientador de todas as ações humanas, tem seu fundamento em um *não*, quer dizer, em uma negação que é também uma reação. O espírito de vingança é uma reação contra a dimensão finita da vida, contra o fato da vida ser tempo e finitude, travando-se uma luta do infinito contra o finito, onde na compreensão do espírito de vingança o infinito é melhor que o finito.

É também uma reação que revela uma revolta do homem contra a vida e a existência como ser na dor (dimensão de limite), que é a necessidade de fazer-se a si próprio para ser, houvesse algo amaldiçoado e terrível. O espírito de vingança não deixa o homem florescer, não deixa o homem vir a ser aquilo que ele precisa ser, ser livre desde si mesmo, ser a roda que gira sobre si mesma. Mais uma vez, o bom exemplo do espírito de vingança, como algo que inibe e castra, é o encontro de Zaratustra com o “espírito de peso”, com a figura do *anão*, que representa a vida atrofiada, apequenada, desprovida da nobreza e grandeza que a ação é e possibilita, sendo uma vida inativa. A disposição na qual o espírito de peso se encontra diante da vida é a negação, o não agir. O anão tem uma deformação de essência, ele é degenerado, menor, de maneira que seus traços simbolizam os traços da história do homem ocidental. Essa é uma imagem para tornar visível, de forma corporal, algo que não é físico, mas metafísico, uma deformidade moral, se quiser.

O Homem, assim, caminha para a superação do espírito de vingança, para o *Super-Homem* e, no seu limite, na sua finitude, é tocado por um modo de ser que ainda não havia sido aberto anteriormente: o homem torna-se frágil e vindo a ser frágil, portanto, é assumido na dor e como o esforço de precisar ir além da determinação dada e acabada, pronta, do controle e do asseguramento, tranquilidade, onde não há tensão e perigo. A fragilidade é justamente a disposição que se abre a dimensão própria, autêntica para o homem de um poder ser.

É necessário, contudo, entender o super-homem em sentido metafísico, ou seja, como a condução para o além da determinação metafísica do homem animal-racional. A vingança, na dimensão metafísica, é a vingança contra o real, contra o fato de ser, contra a vida mesma, sendo assim uma perseguição que se opõem e subestima a vida em tudo.

No discurso de Zaratustra, “Das tarântulas”, Nietzsche, aponta para dois *modos de ser da vontade*, “a vontade das tarântulas”, que pode ser interpretada como a dimensão da moral escrava; e, a vontade do *Super Homem*, que é identificada com a moral nobre, simbolizando a experiência de ponte, de fazer o caminho da possibilidade da libertação do homem de todo espírito de vingança como tal.

Na vontade das tarântulas, a justiça e a virtude simbolizam a igualdade, e aqueles que se diferem dos iguais, os que não são semelhantes a eles, às tarântulas, merecem a vingança. A vingança mora no coração das próprias tarântulas. Nessa suposta igualdade entre os homens esconde-se uma justiça que não é “originariamente justa”. Os pregadores da igualdade, na verdade, agem orientados pelo ódio, por um desejo de vingança, por uma vontade impotente, por uma tirania.

A vontade do *Super-Homem* (ou do *Além-Homem*), se caracteriza pela justiça que diz que os homens essencialmente não são iguais, e que para conquistar o futuro é preciso ultrapassar pontes, fazer passagens. A dimensão do *Super-Homem* deve ser cada vez mais afinada com a beleza que comporta a luta, a desigualdade, a guerra e o poder. Que a vida terá sempre de superar a si mesma. A necessidade de sempre transvalorar, de recriar-se a cada instante e descobrir-se novamente como outro, em e como um incessante movimento de autogeração e também de agradecimento pela vida ser como é, e não como deveria ser ou ter sido. Como podemos observar na fala de Zaratustra:

Pois que o **homem seja redimido da vingança**: é esta, para mim, a ponte que conduz à mais elevada esperança e o arco-íris após longos

temporais. Mas outra coisa, sem dúvida, é o que querem as tarântulas. ‘Justiça chamamos nós, precisamente, que o mundo seja varrido pelos temporais da nossa vingança’ – assim falam entre si (...) Não quero ser misturado e confundido com esses pregadores da igualdade. Porque, a mim, assim fala a justiça: “Os homens não são iguais”. E, tampouco, o devem tornar-se! Que seria o meu amor pelo super-homem, se falasse de outro modo? Através de mil pontes e alpondras, terão de abrir caminhos para o futuro, e cada vez mais guerras e desigualdades deverão ser postas entre eles: assim manda que eu fale o meu grande amor!¹⁰⁸

Nietzsche, sempre jogando com esta oposição entre os dois modos de ser da vontade: como o *espírito de vingança* e como a vontade do *Super-Homem*, pensa o querer como a forma que se manifesta desde o princípio de realidade supremo, o ser, como aquilo que é se manifesta como vontade. O sentido de realidade (ser) mais elevado é o da vontade de poder (querer), o ser primordial é vontade de poder, vida é vontade. Vontade não é uma faculdade da alma, não é uma propriedade da vida humana. Ela representa o real enquanto tal, o real no seu princípio de realidade. O real, na visão da tarântula, é o real quantitativo, tudo o que pode ser medido e pesado.

No discurso de Zaratustra, *Da redenção*, a vontade também aparece em dupla forma: vontade de poder enquanto afirmação (o senhor), e a vontade de poder enquanto negação (o escravo), mostrando-se como o que liberta e como o que aprisiona o libertador. A vontade que liberta é a vontade (o querer) criadora, que não luta contra o tempo. Enquanto o que aprisiona o libertador é a vontade de não poder retroceder no tempo, de não poder aniquilar o tempo e o desejo do tempo e, por isso, é o sentimento de raiva pelo passado. Para Nietzsche, a vingança é a vontade contra o tempo e o seu “foi”, “o que foi”, a pedra que a vontade não pode remover¹⁰⁹. A vontade no espírito de vingança é o ódio contra o tempo e o que passou. Como podemos ver na passagem:

E como havia eu de suportar ser homem, se o homem não fosse também poeta e decifrador de enigmas e redentor do acaso? Redimir os homens passados e em vez de dizer “é o passado”, dizer-se então “é o que eu quis” - só isto é redenção para mim. Vontade! – assim se chama o libertador e o mensageiro da alegria: - eis o que vos ensino, meus amigos; mas aprendei também isto: a própria vontade é ainda uma escrava. O querer liberta: mas, como se chama o que aprisiona o libertador?¹¹⁰

¹⁰⁸ ZA, Das tarântulas, p. 114

¹⁰⁹ ZA, O viandante, p. 161.

¹¹⁰ ZA, O viandante, p.161.

A redenção, a libertação do homem do espírito de vingança, tem sua realização na superação da metafísica. Isto, portanto, significa a passagem, a ponte do homem até hoje vigente para o *Super-Homem*. Essa ultrapassagem simbolizada no salto, é a intensificação da perspectiva de entendimento da realidade segundo Nietzsche. Na dimensão do *Super-Homem*, vontade de poder é afirmação da vida, o fator que possibilita ao homem se libertar de todo ódio, de todo sentimento de vingança. A vingança tem uma estrutura de ser que brota da negação e, essa negação, implica uma cisão ontológica entre eu (minha existência), e mundo (cisão ontológica da realidade), provocando uma separação entre interioridade e exterioridade.

Zaratustra é, portanto, aquele que representa o tipo nobre por excelência, no sentido de que é um homem que leva ao extremo sua tarefa, seu projeto existencial, consumindo-se inteiramente neste caminho, sem rancor, com “o olhar puro”, “sem o laivo de náusea nos lábios”, e o coração cheio e alegre, exposto, todo entregue, afeiçoado ao seu destino:

“Sim! Olhar do alto para mim mesmo e, ainda, para as minhas estrelas: somente a isto eu chamo *cume*, é isto o que ainda me resta por atingir como meu *último cume*!”¹¹¹

(O Viandante, Zaratustra)

¹¹¹ VP, O viandante, p.161.

4. CONCLUSÕES

Na dissertação que se encerra, acreditamos ter cumprido o objetivo principal que propomos na introdução, a saber: expor e compreender a dimensão da moral desde a perspectiva da vontade de poder, procurando descrevê-los como tipos, forças ou modulações da vontade, de maneira que os apontamos então como modos ontológicos, determinações essenciais a partir das quais podemos então vislumbrar o horizonte de perspectiva dos valores no pensamento de Friedrich Nietzsche.

A moral nobre e a escrava, concluiu-se aqui, correspondem às estruturas fundamentais da vida, aos arquétipos em que estão configurados existencialmente tanto as sociedades e as organizações mais complexas, quanto em sociedades com sistemas morais mais simples. Nesse sentido podemos falar de uma moral como um tipo de comportamento comum a todos os homens, isto é, de uma sociedade regida segundo valores idênticos. E, na perspectiva contrária, tem-se a sociedade que se nivela pela diferença ontológica entre os homens, isto é, que compreende que há uma diferença de constituição de existência entre os homens de acordo com o modo de ser da vontade.

Procuramos desenvolver a compreensão do valor e, a partir do desenvolvimento e da análise aprofundada da vontade de poder, o valor se mostrou como a “suprema quantidade de poder que o homem consegue incorporar”. O que algo *é* significa o seu *valor*, que é incorporação de força. O tipo nobre e o tipo escravo são valores possíveis de mundo, e a vontade enquanto um modo de ser é *pulsão* em direção ao aparecer.

O nobre é identificado com o tipo de vontade elevada, superior, forte que possui mais vigor de existência. Enquanto o tipo escravo se constituirá por uma vontade fraca, animicamente impotente, pelo “espírito de peso”. A força e a fraqueza da vontade representam aspectos da saúde e da doença de um corpo, que revelam a disposição da alma, o *pathos* que a funda existencialmente. O modo como essa vontade se manifestará enquanto fenômeno mostrará a consistência da sua materialidade como corpo histórico. O corpo é cumulação de poder, um campo de atravessamento de forças que querem e precisam exercer domínio constantemente para assim conquistar mais força e manifestarem-se.

O nobre é “senhor de si mesmo”, é o “grande criador de valores”, porque não é regido por nenhuma lei comum, universalmente válida. Justamente porque é distinto de todos e da massa, ele precisa criar desde si mesmo seus valores.

Viu-se também sociedades aristocráticas mais exemplares, como a Grega e a Romana, é reconhecido como o melhor entre os homens, isto é, o mais virtuoso, aquele que é o mais corajoso. Esse tipo de homem de vontade elevada só consegue conservar-se numa sociedade eminentemente aristocrática, porque a existência do herói só é possível em uma sociedade “que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido”¹¹².

A moral do nobre não quer suprimir seus valores e igualá-los aos direitos reivindicados pelo rebanho. E o ideal da moral de rebanho está na busca de “igualdade de direitos” entre os homens.

Demarcamos a ideia que está presente no pensamento de Friedrich Nietzsche, a respeito de que não existe o “homem”, procurando acentuar a compreensão de uma forma da vida mais essencial, que é vontade de poder. A expressão “homem” remete a ideia de alma, de espírito, consciência. A vida, por sua vez, se expressa como vontade de poder, isto é, como impulso para o crescimento, como vontade de cumulação de força, incorporação.

A vontade de poder é a estrutura mais elementar de vida, onde tudo que é vivo é regido por esse princípio se faz e acontece. Nesse sentido podemos pensar numa superação dos valores metafísicos no pensamento de Nietzsche, quando pergunta pela origem dos valores regidos pelo “espírito de vingança”. O princípio da vontade de poder já é um salto quanto a essa compreensão, porque a todo momento ele é um superar a si mesmo a partir da própria destruição do que já foi criado, para assim criar-se novamente.

A dissertação, assim, nesta procura de elaborar uma compreensão do horizonte de pensamento nietzschiano da moral desde a relação de poder como tensão entre o nobre e o escravo, sente que cumpriu com esta proposta, evidentemente dentro de suas limitações e possibilidades, e acreditamos sinceramente ter cumprido com os objetivos que foram propostos na introdução deste trabalho.

¹¹² ABM, § 257.

Ao longo deste caminho de exposição de uma compreensão, foi-se fazendo e acontecendo um percurso de esclarecimento com respeito a um problema, a questão do valor no horizonte da moral entendida como determinação ontológica da vontade de poder, tema cuja grandeza e relevância são decisivos na história da filosofia ocidental, e isto de tal maneira que se abre aqui para mim projeções futuras de um estudo mais cuidadoso e aprofundado, assim como, foi um grande enriquecimento para a minha vida e experiência pessoal.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA

BILATE, Danilo. **A tirania do sentido: uma introdução a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Ed. Mauad X, 2011.

CASANOVA, Marco Antônio. **O instante extraordinário: Vida, História e Valor na obra de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução: António M. Magalhães. Porto: Rés: editora, 2001.

_____. **Nietzsche**. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2009.

FIGAL, Gunter. **Nietzsche: Uma introdução filosófica**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

FOGEL, Gilvan. **Conhecer é criar – um ensaio a partir de F. Nietzsche**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

_____. **O homem doente do homem e a transfiguração da dor**. Rio de Janeiro: Ed. Mauad X, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012.

GIACOIA, Oswaldo Júnior. **Labirinto da alma: Nietzsche e a auto supressão da moral**. São Paulo: Editora UNICAMP, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1967.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Tradução: Marco Antônio Casanova - 2º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Tradução: Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2005.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo/ Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2017.

MARTINS, André. (Org.). **O mais potente dos afetos**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2009.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo, Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. **Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro**. Tradução: Maria Ferreira dos Santos, Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Assim falava Zaratustra**. Tradução: Mario Ferreira dos Santos, Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **A vontade de poder**. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **A Gaia ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Escritos sobre história**. Tradução: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Fragments posthumes sur l'éternel retour 1880-1888**. Paris: Éditions Allia, 2011.

ONATE, Alberto Marcos. **O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem a metafísica**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

ORTEGA Y GASSET, Jose. **La rebelión de las massas**. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981.

RILKE, Rainer Maria. **O Livro de Horas**. Lisboa: Assírio & Alvin, Coleção Teofanias, 2009.

SPENGLER, Oswald. **O homem e a técnica: Contribuição a uma filosofia da vida**. Tradução: Érico Veríssimo. Porto Alegre: Edições Meridiano, 1941.

THOMASS, Balthasar. **Afirmar-se com Nietzsche**. Tradução: Fábio Creder. Petrópolis: Vozes: 2019.

VATTIMO, Gianni. **Diálogos com Nietzsche**. Tradução: Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins fontes, 2010.