

A espiritualização da paixão. Sobre a moralização dos impulsos em Nietzsche

Clademir Luís Araldi

Prof. do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, Doutor em Filosofia pela Universidade São Paulo

clademir.araldi@gmail.com

Resumo: Investigamos neste artigo a noção de espiritualização da paixão, no contexto da obra tardia de Nietzsche. É necessário determinar os possíveis avanços e as repetições em relação à investigação da moralização dos impulsos na obra "O crepúsculo dos ídolos", após o abandono do projeto da vontade de poder. Questionamos se há, para além do aspecto negativo da moralização das paixões, um sentido positivo de espiritualização, enquanto autoconfiguração de impulsos do indivíduo nobre singular.

Palavras-chaves: espiritualização; paixão; impulsos; moralização; vontade de poder.

Abstract: We investigate in this article the notion of spiritualization of passion, in the context of Nietzsche's late philosophy. It is necessary to determine the possible advances and the repetitions related to the investigation of the moralization of impulses in "Twilight of the idols", after the abandonment of the Will to power project. We question if there is, beyond the negative aspect of the moralization of passions, a positive sense of spiritualization, as self-configuration of impulses of the singular noble individual.

Key-words: spiritualization; passion; impulses; moralization; will to power.

1. A espiritualização da paixão como contramovimento à moral antinatural

No primeiro parágrafo da seção "*Moral como antinatureza*", de "Crepúsculo dos ídolos", Nietzsche introduz a expressão espiritualização da paixão (*Vergeistigung* der Passion). A espiritualização da paixão (dos impulsos [*Triebe*], dos instintos [*Instinkte*]) está estreitamente ligada na obra tardia (especialmente em Nietzsche, 2006) ao pensamento da vontade de poder. Nesse sentido, Nietzsche expressa nessa obra a radicalidade de sua crítica da moral. Por isso, analisaremos a espiritualização dos impulsos (paixões) em relação à vontade de poder como moral (*der Wille zur Macht als Moral*).

Inicialmente, investigaremos a aparente nova concepção dos impulsos em "Crepúsculo dos ídolos". É importante considerar os motivos que levaram Nietzsche a dar mais valor à fase final da paixão, em detrimento das fases iniciais do transcurso passional: "Todas as paixões têm um período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez – e um período posterior, bem posterior, em que se casam com o espírito, se 'espiritualizam'" (Nietzsche, (original de 1888) 2006, p. 33).

A *espiritualização* da paixão é o desafio próprio de Nietzsche no "Crepúsculo dos ídolos". A questão "como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?" (Nietzsche, 2006, p.33) aponta para o projeto singular de uma sublimação dos impulsos. Questionamos, desse modo, os interesses práticos de Nietzsche na espiritualização da paixão. Em vez do aniquilamento das paixões (como ocorreria na moral cristã), o filósofo solitário tenta *espiritualizá-las*, por causa da estupidez de sua origem¹. Ele evita – com cuidados excessivos – afirmar imediatamente

¹ Colli e Montinari mostraram que a primeira versão dos parágrafos 1-3 está no caderno W II, 6, p. 43-44. Ali Nietzsche emprega a palavra Stupidität, em vez de Dummheit, para designar as fases iniciais da paixão: "A vitória sobre a estupidez na paixão parece-me ser a vitória maior que até agora se conseguiu, a saber, afirmar a paixão mesma, mas fermentá-las com o espírito, com sutileza, com cuidado, de modo

(inconscientemente) as paixões. Parece-nos que o perigo da escravidão² das paixões era muito grande para o pensador da liberdade do espírito. O espírito (*Geist*) é a instância suprema contra o cego abandono à paixão, de modo que a sutileza e a sublimação das paixões violentas podem ser vistas como efeitos do espírito ativo.

Por que a *espiritualização* da paixão deve significar uma afirmação superior da existência, em face da imbecilidade fatídica de sua fase inicial, e em contraposição à moralização ruim do cristianismo, dos escravos em geral? É possível *espiritualizar* as paixões sem *moralizá-las*?

A tradição moral declarou guerra às paixões (*Leidenschaften*), por causa de sua estupidez e por meio de suas irrupções violentas. Esse é o solo do qual desenvolveram-se o cristianismo e todos os rebentos da moral dos escravos. Nietzsche já havia respondido em obras anteriores a questão acerca do que significa atacar as paixões pela raiz: trata-se da revolta dos escravos (na moral) contra a vida, ou seja, a história do niilismo, do movimento da *décadence*, em suma, o triunfo da vontade de nada sobre a vontade de vida.

Na crítica genealógica da moral, como foi desenvolvida em "Além do bem e do mal", as morais foram compreendidas como receitas contra as paixões (*Leidenschaften*). O afastamento das paixões intensivas foi levado adiante por Spinoza e pelo aristotelismo: "[...] aquele não-mais-rir e não-mais-chorar de Spinoza, a destruição dos afetos mediante análise e vivissecção, tão ingenuamente preconizada por ele; ou da redução dos afetos a uma mediania inócua, no qual seja permitido satisfazê-los: o aristotelismo da moral". Nietzsche

que dela surja uma *glória da existência*" (Colli & Montinari, In: Nietzsche, 1988, vol. 14, p. 415).

² Segundo Patrick Wotling, em "Crepúsculo dos ídolos" Nietzsche sustenta que nós não devemos nos abandonar imediatamente às paixões. Esse paradoxo, conforme Wotling, ocorre não apenas no pensamento de Nietzsche, mas em toda a tradição moral, em que predomina a suspeita face ao poder das paixões. O autor de "Crepúsculo dos ídolos", contudo, analisa as paixões numa outra direção, sem a problemática da verdade metafísica. Cf. Wotling, 2009, p. 94-97.

diagnostica, contudo, na tradição (i)moral o gozo dos afetos e o abandono aos afetos:

[...] a moral mesma como fruição dos afetos numa intencional diluição e espiritualização pelo simbolismo da arte, em forma de música, digamos, ou de amor a Deus, e ao próximo em nome de Deus – pois na religião as paixões readquirem cidadania, contanto que...; quer se trate afinal do complacente e travesso abandono aos afetos, tal como Hafiz e Goethe ensinaram, aquele ousado afrouxamento das rédeas, a espiritual e carnal *licentia morum* [licença nos costumes] praticada excepcionalmente por velhos sábios excêntricos e bêbados, para os quais "já não há perigo". (Nietzsche, 1992, p. 96)

No "Crepúsculo dos ídolos" Nietzsche analisa o abismo imenso entre o homem e a paixão (Nietzsche, 2006, p. 34), sem investigar a fundo os aspectos da redução, do abandono e da fruição dos afetos na história da moralização. O aniquilamento das paixões tem como consequência necessária o extermínio da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança, como ocorria na prática da Igreja³.

Os filósofos e os moralistas conseguiram apenas mudar a expressão da *décadence*. A insurreição vitoriosa e doentia contra os instintos é o traço comum a todo moralismo: "Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto" (Nietzsche, 2006, p.22). Nos gregos do tempo de Sócrates, p. ex., predominava a anarquia dos instintos. Quando os instintos se voltam uns contra os outros a degenerescência [*Entartung*] é inevitável. Em consequência disso, Nietzsche fomenta a organização dos instintos. Da luta incessante entre os impulsos (ou seja, entre as vontades de poder) deveriam resultar sucessivas ordenações hierárquicas. Parece, no entanto, que a vida grandiosa somente pode

³ Cf. Nietzsche, 2006, p. 33-34.

ser atingida com a espiritualização dos impulsos. Questionamos se essa espiritualização é uma intensificação do instinto da vida.

Os fracos de vontade⁴ têm de conduzir instintivamente uma luta contra os desejos. A declaração radical de guerra contra a sensualidade é um sintoma da degenerescência, e não a sua causa. Nesse sentido, os "ascetas impossíveis" (os artistas, p. ex.) são os que necessitam dos remédios (a ascese, principalmente) para a sensualidade⁵. Em contrapartida, Nietzsche quer *espiritualizar* a sensualidade. "A espiritualização da sensualidade (*Vergeistigung der Sinnlichkeit*) chama-se amor: ela é um grande triunfo sobre o cristianismo" (Nietzsche, 2006, p. 353). É nesse ponto que Nietzsche desvela seu interesse prático, de superar a moral e religião cristãs. A inimizade em relação ao cristianismo, nessa perspectiva, pode levar à espiritualização da paixão.

Nietzsche tem de *espiritualizar* também a guerra contra a moral cristã, visto que a radicalização da inimizade em relação aos valores antinaturais possibilita a inserção do naturalismo na moral: "Somos *fecundos* apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos [...]. Renunciamos à vida *grande* ao renunciar à guerra..." (Nietzsche, 2006, p. 35). A guerra é, por assim dizer, o *modus operandi* da vontade de poder. Mas são processos qualitativamente distintos de efetivação, quando a guerra é conduzida pelos nobres ou pelos fracos. A inimizade e a guerra são afetos afirmativos, à medida que expressam a vontade vigorosa de poder dos nobres. Os fracos, contudo, são necessários no "movimento total da vida" (Nietzsche, 1988, vol. 13, p. 324). Do mesmo modo, os instintos da *décadence* – sob certas condições – são imprescindíveis para a espiritualização da paixão, como ficou evidente na espiritualização do impulso sexual:

– Eis também um indício para explicar o paradoxo de por que justamente no período mais cristão da Europa, e apenas sob a pressão de juízos de valor cristãos, o impulso sexual foi

⁴ Um símbolo para essa fraqueza é *La Trappe*.

⁵ Cf. Nietzsche, 2006, p. 34.

sublimado em amor (amour-passion). (Nietzsche, 1992, p. 90)⁶

Se o amor enquanto paixão é de procedência nobre⁷, a espiritualização da sensualidade através do amor (paixão) é tarefa de uma aristocracia do espírito. O amor fornece "o sentimento supremo de poder" (Nietzsche, 1988, vol. 13, p. 312), ou seja, o anseio pela intensificação do poder do si-mesmo dotado de um egoísmo *saudável*. Nesse sentido, o egoísmo deve ser compreendido fisiologicamente, pois seu *valor natural* está na capacidade de intensificar a vida:

O egoísmo [*die Selbstsucht*] vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem: pode valer muito, e pode carecer de valor e ser desprezível. Cada indivíduo pode ser examinado para ver se representa a linha ascendente ou a linha descendente da vida. [...] Se ele representa a linha em ascensão, seu valor é efetivamente extraordinário – e, em função da totalidade da vida, que com ele dá um passo adiante, deve mesmo ser extremo o cuidado pela conservação, pela criação do seu *optimum* de condições. (Nietzsche, 2006, p. 81)

Em decorrência do grande acúmulo de forças oriundo do movimento da moral, o *indivíduo* nobre pode configurar do melhor modo seus impulsos. E é justamente essa configuração superior dos impulsos que deve conduzir à espiritualização da sensualidade, ao "ponto inquietante e perigoso" em que uma forma mais complexa e destacada de vida se projeta para além da velha moral: "o 'indivíduo' está aí, obrigado a uma legislação própria, a artes e astúcias próprias de autopreservação, autoelevação, autorredenção" (Nietzsche, 1992, p.

⁶ Acerca desse tema, o fragmento póstumo da primavera de 1885 é elucidativo, na medida em que expressa a *inimizade* do filósofo solitário face a movimentos hostis à sensualidade, oriundos dos judeus, de Platão, dos pitagóricos, budistas etc.: "Devemos ao espírito provençal, que permaneceu pagão, quero dizer 'não germanizado', a espiritualização do amor, próprio do amor sexual, ao passo que a antiguidade somente chegou à espiritualização da pederastia". (Nietzsche, 1988, vol. 11, p. 449)

⁷ Cf. Nietzsche, 1992, p. 175.

178). O homem nobre é um indivíduo *singular* (*ein Einzelne*) com a virtude natural do egoísmo. Por meio da espiritualização das paixões apresentam-se novas e mais nobres formas de configuração de impulsos, em virtude dos quais o indivíduo nobre cria suas virtudes, valores e traços típicos de caráter. Com isso, ele chega a uma boa hierarquização dos impulsos.

Na consideração perspectivista de Nietzsche predomina um distanciamento do si-mesmo (*Selbst*) em relação às paixões. Considerar as coisas do *alto* significa dar ênfase ao retardamento de um impulso, para controlar com maestria as paixões por meio do egoísmo saudável. Em vez da extirpação, da segregação e do *castratismo* (formas de aniquilamento) das paixões, Nietzsche pretende *espiritualizá-las*, sem *dessensibilizá-las*. Entenda-se aqui *espiritualização* no sentido de embelezamento, divinização, refinamento, sutileza e rarefação, como essa relação de sinonímia aparece na obra tardia. Questionamos, no entanto, se esse processo não ocasiona a despotenciação das paixões, a perda de sua veemência instintiva imediata. Parece-nos que as considerações do filósofo solitário apontam para uma *espiritualização* das paixões, no sentido de uma hierarquização de todos os impulsos humanos desde a ótica da "natureza superior" (um tanto indefinida ainda) do nobre. Desse modo, espiritualização significaria uma transformação, um aprofundamento e uma sublimação dos impulsos. Esses processos já foram abordados em "Aurora".

No aforismo 38 de "Aurora", intitulado "Os impulsos transformados pelos juízos morais", são expostas mutações decisivas dos impulsos, desde a sua configuração original. Em sua conformação natural primeira, os impulsos não possuem qualquer caráter ou denominação moral. Por meio da influência dos costumes e das impressões de louvor e censura, desenvolvem-se sentimentos, como a covardia e a humildade, que passam por um processo de moralização, sendo ajuizados como bons ou maus. Com a "sensação concomitante de prazer ou desprazer" o impulso em questão adquire como que uma *segunda natureza*. Três casos são paradigmáticos para Nietzsche: a

inveja para os gregos (percebida como boa), a ira para os judeus (declarada sagrada) e a esperança para os cristãos (que acreditavam ser ela uma virtude)⁸.

Abre-se na filosofia do espírito livre um pensamento de longo alcance, o da luta dos impulsos entre si. Na moral, na arte, na religião e na filosofia encontramos diversos métodos para combater a veemência dos impulsos⁹. Mesmo que Nietzsche pareça concordar em não se deixar escravizar por qualquer impulso veemente ou, como ele interpreta, por paixões que imbecilizam, não está em poder do homem combater tal veemência¹⁰. É a infundável luta dos impulsos entre si. Temos aqui a versão nietzschiana da razão escrava das paixões: "Em todo esse processo, claramente, nosso intelecto é antes o instrumento cego de *um outro impulso*, rival daquele que nos atormenta com sua impetuosidade" (Nietzsche, 2004, p. 80-81).

Entretanto, a luta entre os impulsos não transcurre no plano único da natureza instintiva amoral. A moralização significa a conquista de uma segunda natureza [*die zweite Natur*], que não é incondicionalmente negativa, visto que a influência dos costumes sobre um impulso pode engendrar um *sentimento agradável*. A *espiritualização* dos impulsos, nessa visão, não deveria estar em contradição com sua *sensibilização*¹¹, sob pena de o espírito tornar-se *muito rarefeito*, como a abstração dos idealistas, dos metafísicos e dos românticos¹².

⁸ Cf. Nietzsche, 2004, p. 37.

⁹ No aforismo 109 de *Aurora* Nietzsche expõe seis métodos básicos para combater o ímpeto dos impulsos naturais: "evitar as ocasiões, implantar regularidade no impulso, produzir saciedade e nojo dele, estabelecer associação com um pensamento doloroso [...], o deslocamento de energias e, enfim, o enfraquecimento e esgotamento geral". No quarto método, apesar das diferentes configurações de impulsos, encontramos tanto o cristão, quanto Napoleão e Byron; já o asceta é o mais exercitado no sexto método.

¹⁰ Cf. Nietzsche, 2004, p.80-81.

¹¹ Como é o caso do artista Wagner, quando ele perseguia a "sensibilidade sadia" de Feuerbach (cf. Nietzsche, 1998, p. 89-90).

¹² Nietzsche, 1988, vol.11, p. 255.

O pensamento de Nietzsche atinge um ponto elevado de elaboração dos esforços críticos e criativos com o pensamento e com os projetos da *vontade* de poder. Isso pode ser evidenciado em duas interpretações tão distintas da vontade de poder no século XX: a de Heidegger e a de Müller-Lauter, como veremos a seguir. O conceito "*espiritualização* da paixão" está articulado com esse projeto de uma nova interpretação (ético-estética) de todo acontecer. Como já M. Montinari nos mostrou, a pesquisa da base histórico-filológica do pensamento nietzschiano é necessária para a interpretação de sua filosofia. É necessário confrontar as obras publicadas com os fragmentos póstumos de 1885 a 1888 para compreender a posição, o breve desenvolvimento e o abandono do projeto da vontade de poder¹³.

Embora não seja nosso objetivo investigar as múltiplas acepções do conceito de vontade de poder na obra de Nietzsche, é necessário mencionar a importância das abordagens de Heidegger e de Müller-Lauter. Heidegger entende que "A vontade de poder" (*Der Wille zur Macht*) é tanto o título da obra filosófica principal projetada por Nietzsche (mas não concluída), assim como a denominação do "caráter fundamental do ente" em sua totalidade. Com a vontade de poder Nietzsche se situaria no ápice da metafísica moderna da subjetividade. Apesar de ressaltar o caráter plural e perspectivista da vontade de poder, Heidegger entende que ela acarreta a absolutização da perspectiva humana, a saber, da subjetividade incondicional que põe valores no todo do mundo. O livro "Assim falou Zaratustra" seria

¹³ Mazzino Montinari investigou a conexão entre a elaboração de "Além do bem e do mal" e a intenção de Nietzsche, de escrever um livro com o título "Der Wille zur Macht" ("A vontade de poder"): "Nietzsche anunciou a "Vontade de poder" na quarta página do volume de "Além do bem e do mal". *Prelúdio a uma filosofia* do futuro, publicado no versão de 1886. Somente desde então pode-se falar legitimamente da intenção de publicar um livro em quatro partes com o título "Der Wille zur Macht: Umwerthung aller Werthe" ("A vontade de poder: transvaloração de todos os valores)". Montinari, 1991, p. 109. No final de agosto de 1888, Nietzsche abandona o projeto da "Vontade de poder", que ele havia iniciado em setembro de 1885. Segundo Montinari, a obra "Crepúsculo dos ídolos" é a justificação para o abandono desse projeto. Cf. Montinari, 1997, p. 85-86.

somente a antessala para a grande obra filosófica, que busca responder à pergunta pelo ser do ente¹⁴. Heidegger segue a edição da "Vontade de poder" de P. Gast e E. Förster-Nietzsche, sem questionar se esse livro foi organizado e autorizado pelo próprio Nietzsche.

Apoiado na edição crítica das obras de Nietzsche, organizada por Colli e Montinari, W. Müller-Lauter critica o uso da "Vontade de poder" como obra principal de Nietzsche. Esses projetos, fragmentos e textos preparatórios de Nietzsche não constituem um livro, mas devem ser investigados criticamente no contexto cronológico de sua elaboração, em comparação com as obras filosóficas publicadas em vida pelo filósofo, como "Além do bem e do mal" e "A genealogia da moral"¹⁵. Confrontando-se com Heidegger, W. Müller-Lauter esforça-se para afastar a suspeita de que a vontade de poder nietzschiana seria um princípio metafísico ou um fundamento último. Decisivo é o caráter plural da vontade de poder, tanto no aspecto quantitativo assim como no qualitativo. Ela possui sempre um caráter relacional, a saber, expressa-se sempre no confronto, no jogo ou no arranjo com outras vontades de poder. Se há somente processos de agregação e desagregação das vontades de poder, só se pode falar de uma unidade enquanto organização dos impulsos plurais em incessante luta por poder¹⁶. Apesar de não reconhecer Nietzsche como autor dessa obra, Müller-Lauter coloca a vontade de poder no centro da filosofia de Nietzsche (como filosofia dos antagonismos), a partir da qual a moral, a história, a posição e a desvalorização dos valores podem ser interpretadas. É nesse sentido que podemos vincular os apontamentos e *projetos* da "Vontade de poder" com a questão das paixões e de sua espiritualização nas obras tardias de Nietzsche.

¹⁴ Cf. Heidegger, 1961, p. 1-3 e 22 ss.

¹⁵ Müller-Lauter aponta falsificações feitas por Peter Gast e pela irmã de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, na edição da "Vontade de poder" de 1906. Cf. Müller-Lauter, 1971, p. 27 ss.

¹⁶ Cf. Müller-Lauter, 1971, p. 30-33.

Enquanto o livro "Além do bem e do mal" pode ser considerado como um *prelúdio* a essa filosofia afirmadora-negadora do futuro, a obra "Crepúsculo dos ídolos" representa o passo decisivo para a despedida do projeto da "vontade de poder" e uma guinada para *novos* projetos que, basicamente, mantêm uma estrutura similar, com quatro livros. Não é evidente para nós que "Crepúsculo dos ídolos" apresente uma fundamentação plausível para a renúncia ao projeto (e ao livro) da *vontade de poder*. Essa suspeita surgiu da leitura de um texto de Giorgio Colli sobre a obra tardia de Nietzsche. Esse último teria mergulhado numa "aflita disposição de ânimo", desde a qual poder-se-ia descobrir outra face oculta do filósofo. O pendor à abstração desemboca, segundo Colli, em esquemas e argumentos esgotados e, por fim, numa interioridade vazia:

Pouco antes da última erupção expressiva, antes do surgimento repentino de seus últimos escritos – no fundo, esse engodo [as aparentes novas técnicas], para enredar os homens e o mundo nos destinos de seu cérebro -, encontramos agora o homem sozinho consigo mesmo, oprimido por suas repetições, indeciso acerca do caminho a seguir, munido somente com poucos recursos, apanhado nas redes de sua própria argumentação. Nietzsche chegou realmente a um ponto morto, pois não teve êxito em furtrar a um caminho ainda racional os desgastados conceitos gerais 'ciência', 'arte', 'filosofia', 'decadência', 'moral' etc., nem em trazer as distinções novas, esclarecedoras e específicas para a pureza das categorias lógicas. O fastio em relação a esses conteúdos impele-o à interioridade. Vê-se como Nietzsche se desespera nos fragmentos da primavera de 1888 por uma inspiração (mesmo em contradição com suas opiniões sobre isso) que deveria vir durante a escrita; observa-se como ele repete exposições, críticas, esquemas e programas esgotados, já várias vezes formulados, e até mesmo retoma refutações já há muito ultrapassadas da doutrina cristã¹⁷.

¹⁷ Nietzsche, 1988, vol. 13, p. 664-665.

Nietzsche não desenvolve no "Crepúsculo dos ídolos" uma *nova* teoria dos impulsos em decorrência do pensamento da vontade de poder. Montinari julga que a *nova* terminologia empregada: fato fisiológico (*physiologische Tatsächlichkeit*) degenerescência (*Entartung*), *décadence*... é muito importante em vista do lado afirmativo de seu pensamento. A partir disso, ele é de opinião que há uma "razão decisiva" para o fracasso do grandioso ensaio filosófico da vontade de poder: "a filosofia como ocupação teórica perdera para Nietzsche seu direito à existência; em seu lugar, como ele mesmo diz, entra a história"¹⁸. Se Nietzsche abandonou sua tentativa sistemático-filosófica, isso não significa que ele tenha superado as questões teóricas da vontade de poder¹⁹ na filosofia afirmativa do eterno retorno, como quer Montinari. Visto que a posição de todos os sentidos e valores decorre da vontade de poder, é evidente que a despotencialização desse conceito a um recurso metodológico secundário pode comprometer a vertente afirmativa da transvaloração dos valores.

A *espiritualização da paixão* é um aspecto significativo do pensamento da vontade de poder. Podemos entender os conceitos *paixão* (*Passion, Leidenschaft*), desejos (*Begierde*), impulso (*Trieb*), afeto (*Affekt*) e instinto (*Instinkt*) como sinônimos, em relação à vontade de poder, à medida que expressam a luta incessante e plural como modelo de organização. Entretanto, no "Crepúsculo dos ídolos" e nos fragmentos póstumos dessa época, a tematização da questão da espiritualização dos impulsos não ultrapassa os resultados atingidos em "Além do bem e do mal" e na "Genealogia da moral". A obra de 1888 mostra-nos também outros aspectos dispersos desse pensamento e desse projeto: a vontade de poder como arte, como vontade de vida (Nietzsche, 2006, p 75), a atuação do *instinto mais forte* nos gregos

¹⁸ Montinari, 1991, p. 123.

¹⁹ Como consta neste fragmento póstumo de 1886: "Nossos valores são *interpretados* para dentro das coisas. Há um sentido em si? O sentido não é necessariamente sentido de relação e de perspectiva? Todo sentido é vontade de poder (todos os sentidos de relação podem ser dissolvidos nela)" (Nietzsche, 1988, vol. 12, p. 97).

(Nietzsche, 2006, p. 103) e a conexão do *instinto mais fundamental da vida* com o pensamento do eterno retorno e com Dioniso (Nietzsche, 2006, p. 105-106). Se a nova interpretação do acontecer mundano deve propiciar a posição de novos valores afirmativos, o abandono do projeto grandioso da vontade de poder implica também na interrupção (no mínimo, na problematização) da tentativa de superar as tendências niilistas decorrentes da moral²⁰.

2. As consequências niilistas da moralização dos impulsos.

Ao investigarmos a obra tardia de Nietzsche não é possível reduzir a moral e a moralização dos impulsos ao âmbito da arte. Na mesma época em que o filósofo errante tratava da "vontade de poder como arte" surgiu a questão acerca da "vontade de poder como moral"²¹. A ocupação com os escritos e planos da "Vontade de poder" (parte deles foi incluída nos "Crepúsculo dos ídolos") evidencia essa ênfase na questão da moral, como podemos perceber nesse apontamento:

Que vontade de poder é a moral? É comum na História da Europa desde Sócrates a tentativa de fazer com que os valores morais predominem sobre todos os outros valores [...]. O que significa essa vontade de poder por parte das potências morais, que transcorreu nos imensos desenvolvimentos até agora na Terra? Resposta: - três potências ocultam-se atrás dela: 1) o instinto do rebanho contra os fortes e independentes; 2) o instinto dos sofredores e malogrados contra os felizes; 3) o instinto dos mediócrs contra as exceções. – Vantagem enorme desse movimento, quanta crueldade, falsidade e estupidez atuaram nele também: (pois a história da luta da moral contra os instintos

²⁰ Cf. Nietzsche, 1988, vol 12, p. 39 e p. 94, em que Nietzsche menciona o título *Wille zur Macht: Versuch einer neuen Weltauslegung* (Vontade de poder. Tentativa de uma nova interpretação do mundo).

²¹ Cf. Nietzsche, 1988, vol 13, p. 198, 247, 251 e 254.

fundamentais da vida é mesmo a maior imoralidade que até agora existiu na Terra...). (Nietzsche, 1988, vol. 12, p. 429)

No sentido apontado acima, Nietzsche busca descrever a "História da moralização e da desmoralização" pelo método genealógico. A moralização mesma aparece como *décadence*²². O instinto de *décadence* volta-se na moral antinatural contra a vida ascendente (Nietzsche, 2006, p. 37), instaurando a lógica da desvalorização niilista dos valores.

A vontade de poder pode expressar-se tanto como afirmação quanto como negação. Enquanto moral da *décadence* (em forma negativa), a vontade de poder pode manifestar-se em oposição à vontade afirmativa dos nobres e dos tipos superiores. Por outro lado, ele afirma a vontade de poder que sobressai da vida ascendente, do homem aristocrático. "Bom" é "tudo o que intensifica a vontade de poder" (Nietzsche, 1988, vol. 13, p. 192). O tipo de homem supremo, desse modo, é a expressão mais elevada da vontade de poder. Mas "onde a vontade de poder decai, há toda vez *décadence*" (Nietzsche, 1988, vol. 13, p. 523). Entendemos que, com a questão do niilismo, Nietzsche investigou de modo consequente a vontade de poder enquanto vontade de nada. A negação é uma transformação efetiva da vontade de poder, que se manifesta preponderantemente no processo de moralização.

Todos os costumes, valores, leis e instituições humanas são transformações desse impulso. Na civilização ocidental, contudo, triunfou uma forma da vontade negadora de poder, a moral dos escravos, que se manifestou enfaticamente na moral cristã da compaixão e na filosofia moral kantiana. Em contraposição a esses movimentos niilistas, Nietzsche defende a vontade afirmadora de poder, a moral dos senhores, da qual ele pretende desenvolver um

²² Cf. Nietzsche, 1988, vol. 12, p. 223; Nietzsche, 1988, vol. 13, p. 289-291.

projeto de autonomia radical e de individualismo²³ nobre. Esse processo doentio de declínio – da moralização dos impulsos – fixou-se no mundo moderno como *niilismo passivo*, ou seja, como aspiração ao nada e como tendência à compaixão e à resignação, ou como *niilismo ativo*, como inquietação e vontade de destruição²⁴.

Em vez de desenvolver o pessimismo como forma prévia do niilismo, Nietzsche inclui Schopenhauer em "Crepúsculo dos ídolos" no movimento da *décadence*:

Schopenhauer, o último alemão a ser tomado em consideração [...] é um caso de primeira ordem para um psicólogo: a saber, como tentativa maldosamente genial de levar a campo, em favor de uma total depreciação niilista da vida, justamente as contra-instâncias, as grandes autoafirmações da "vontade de vida", as formas exuberantes de vida. (Nietzsche, 2006, p. 75)

Nietzsche repete não somente a crítica à ética schopenhaueriana da compaixão, mas também a crítica à moral da *décadence*, com a aparência de uma nova terminologia, qual seja, da *desagregação* dos instintos. Os juízos negativos do cristianismo e da filosofia schopenhaueriana crescem perigosa e vigorosamente, como

²³ Volker Gerhardt defende que há em Nietzsche uma "moral da individualidade", que possuiria um "núcleo racional", à medida que ele necessita recorrer a princípios para fundamentar as intenções, o querer e a liberdade do agente. Gerhardt, desse modo, propõe que o individualismo em Nietzsche se coloca como fundamentação em si mesmo (*Selbstbegründung*) da autonomia, do autodomínio e da responsabilidade, sem desenvolver essa interpretação do pensamento ético de Nietzsche no plano imanente da filosofia tardia de Nietzsche – da vontade de poder e da transvaloração dos valores. Cf. Gerhardt, 1992, pp. 44-49.

²⁴ A propagação desse afeto de destruição deveria conduzir à radicalização do niilismo: "Assim, a crença na imoralidade absoluta da natureza, na ausência de objetivo e sentido é o afeto psicologicamente necessário, quando a crença em Deus e numa ordem essencialmente moral não pode mais ser sustentada" (Nietzsche, 1988, vol. 12, p. 212 – fragmento de Lenzer-Heide). Sobre o significado do niilismo na filosofia tardia de Nietzsche, cf. Araldi, 2004, principalmente no primeiro e quinto capítulos.

uma *vegetação tropical*, ameaçando contaminar as inesgotáveis fontes da vida: "Em lugar de dizer ingenuamente 'eu não valho mais nada', a mentira moral diz, na boca do *décadent*: 'Nada tem valor – a vida não vale nada'..." (Nietzsche, 2006, p. 83). Também retorna o problema do valor da vida. Toda a moral até agora consistiu na efetivação do instinto de *décadence*, que se volta contra a vida em si mesma²⁵. A moral, que nega a vida, deve ser negada. "A vida mesma valora" através dos tipos afirmativos – assim afirma esse "saudável" naturalismo na moral. Os imoralistas não negam simplesmente a moral da tradição pelo prazer de destruí-la, mas buscam sua *distinção* em ser *afirmadores*; para isso, apoiam-se na economia atuante na "lei da vida" (Nietzsche, 2006, p 37-38) e servem-se até mesmo das formas decadentes de vida (do santo, do virtuoso, do moralista) para seus fins nobres superiores.

Visto que a modernidade não produziu o tipo superior de homem, Nietzsche busca no passado, nos homens do Renascimento e nos Gregos antigos a incorporação da vontade mais elevada de poder. Como imoralista ele avalia negativamente a moralização como um instinto mortal de *décadence*²⁶. A organização da sociedade moderna, nesse sentido, é um fenômeno moral de nivelamento²⁷, que bloqueia a expansão do impulso ao poder. A democracia moderna, a emancipação feminina e as instituições liberais seriam *organizações* desse tipo, no fundo, formas morais de desagregação dos impulsos.

3. Um sentido positivo de moralização dos impulsos

A exigência que Nietzsche dirige aos filósofos, de colocarem-se além do bem e do mal, implica na superação do movimento inteiro da moral, vista esta como a ilusão mais prejudicial ao homem: "Moral é somente uma interpretação de determinados fenômenos, mais

²⁵ Cf. Nietzsche, 2006, p. 36-37.

²⁶ Cf. Nietzsche, 1988, vol. 12, p. 223.

²⁷ Essa crítica à modernidade é desenvolvida em *Além do bem e do mal*, nos capítulos sétimo e oitavo, a partir do método genealógico. Uma crítica às instituições liberais está em "Crepúsculo dos ídolos", p. 88-89.

precisamente, uma *má* interpretação" (Nietzsche, 2006, p. 49). Se a moral é apenas uma linguagem de signos, uma sintomatologia dos afetos, trata-se doravante de distinguir os afetos ascendentes dos decadentes. O filósofo-imoralista reivindica o conceito de real, em contraposição ao imaginário dos moralistas, idealistas e românticos. Ele fala aqui fisiologicamente: a moral quis sempre melhorar os seres humanos, pelo "... *amansamento* da besta-homem" como também por meio do "*cultivo* de uma determinada espécie de homem" (Nietzsche, 2006, p. 50), de modo que esse animal se tornasse doentio e fraco. Nietzsche, por sua vez, pretende fomentar, melhor dito, *engendrar* um novo tipo de homem.

A grande razão da *verdadeira* educação para a moral leva à segurança do instinto (a saber, do inconsciente). Ao seguir o fio condutor do corpo, Nietzsche crê poder descrever o processo fisiológico efetivo. Como já vimos, ao invés do aniquilamento das paixões Nietzsche tem em vista a *espiritualização da paixão*, como se essa última decorresse naturalmente dos processos fisiológicos. Com o conceito de espiritualização ele retorna ao problema da moral, à medida que a espiritualização implica numa *moralização* positiva, afirmadora. Apesar dele empregar esse termo (*Moralisirung*) em sentido preponderantemente negativo, entendemos que *espiritualização*, *moralização* e *sublimação* apontam para o mesmo processo e para o mesmo alvo, a saber, para a construção de um novo tipo de homem. A vontade de poder como moral (*der Wille zur Macht als Moral*) pode ser compreendida como uma moralização positiva dos impulsos (das paixões e afetos), se a moralização for interpretada no sentido da espiritualização.

Qual é a posição da nova aristocracia do espírito no projeto de naturalização da moral? Nietzsche não apresentou na obra tardia qualquer desenvolvimento unitário de sua transvaloração dos valores morais através da aristocracia futura. Nos capítulos cinco e nove de "Além do bem e do mal" ele se ocupou mais longamente com esse tema que no "Crepúsculo dos ídolos". Este deveria ser um "prelúdio" à obra

capital, que passou a se chamar "Transvaloração de todos os valores". Apesar disso, Nietzsche atinge nessa "Ociosidade de um psicólogo" uma breve formulação da moral como forma sublimada da vontade de poder.

Para a elevação do tipo homem não basta apenas exteriorizar os instintos naturais *inferiores*. Goethe é um caso feliz: ele superou a anarquia moderna por meio de "um retorno à natureza, com um *ascender* à naturalidade da Renascença" (Nietzsche, 2006, p. 98-99). Nesse sentido, os gregos antigos²⁸, a aristocracia germânica, os espíritos mais nobres da Renascença (especialmente de Roma, Veneza e Florença) também são modelos para a ascensão à *natureza* e *naturalidade terrível*. Segundo o autor de "Crepúsculo dos ídolos", na moral indiana a lei de Manu pode ser vista como a oposição à moral cristã do altruísmo. O cristianismo, contudo, é o "*contramovimento* (vitorioso) a toda moral do cultivo, da raça, do privilégio" (Nietzsche, 2006, p. 52), a transvaloração de todos os valores arianos e nobres.

Em contraposição aos tipos ascendentes mencionados, a dissolução dos valores superiores nos europeus do século XIX teria como resultado a desagregação caótica dos impulsos, "um caos cosmopolita de afetos e inteligências" (Nietzsche, 1988, vol. 13, p. 17-18), "um caos, um suspiro niilista, um não-saber-para-onde, um instinto de cansaço" (Nietzsche, 2006, p. 99). Afinal, como deveria atuar a vontade espiritualizada de poder nos mais fortes? O homem nobre incorpora o *imperativo do instinto*. Ele é forte, porque seus impulsos foram subordinados a um instinto predominante. Em oposição a isso, a modernidade é a "autocontradição fisiológica", à medida que os instintos "contradizem, perturbam e destroem-se um ao outro"

²⁸ Nietzsche identifica assim o instinto da vida com a vontade de poder nos gregos: "Eu vi seu mais forte instinto, a vontade de poder, eu os vi tremendo ante a indomável força desse instinto – eu vi todas as suas instituições nascerem de medidas preventivas para resguardarem uns aos outros de seu íntimo *material explosivo*. A enorme tensão no interior descarregava-se em terrível e implacável inimizade com o exterior." (Nietzsche, 2006, p. 103-104).

(Nietzsche, 2006, p. 91). Desse modo, o abrandamento dos costumes na modernidade, em oposição à dureza terrível nos costumes em épocas de maior vitalidade (como a Renascença), expressa essa confusão caótica dos instintos.

Nos mais fracos a vontade moralizadora de poder expressa-se como uma longa falsificação, tendo a *décadence* como resultado. Somente o nobre pode apreender a moral como "doutrina das relações de domínio [...] sob as quais surge o fenômeno 'vida'". Para o defensor da ética da nobreza, até a filosofia é um "impulso tirânico mesmo, a vontade de poder espiritual..." (Nietzsche, 1992, p 15). O nobre teria êxito em hierarquizar os impulsos interiores mais poderosos de sua natureza. O espírito *que se tornou livre* sabe que os instintos são tiranos implacáveis. Entretanto, ele não é oprimido por essa tirania, ao conquistar a *liberdade*²⁹ determinada para a hierarquização de seus instintos³⁰. Essa longa moralização, da perspectiva do nobre, seria uma boa arte de interpretação. Enquanto possuidor desse *afeto de comando* ele frui do sentimento esplêndido do poder atingido.

A autoconfiguração dos afetos humanos nos singulares indivíduos nobres realiza-se por meio da moralização (transfiguração [*Verklärung*], sublimação [*Sublimierung*], espiritualização) dos impulsos. Apenas na vida humana (nobre) os afetos se transfiguram, por força de um processo – positivamente compreendido – de moralização: a interiorização e a potenciação dos impulsos possibilita o acúmulo de forças em um si-mesmo (*Selbst*), ou seja, na grande razão do corpo. A pequena razão, em contrapartida, seria uma *paixão fraca*, subordinada a impulsos mais poderosos. O desafio de Nietzsche, nesse sentido, é

²⁹ No "Crepúsculo dos ídolos", Nietzsche compreende a liberdade como a conquista contínua de um distanciamento em relação a forças exteriores hostis. A hostilidade e a guerra não se aplicam apenas às forças externas, mas também no processo de hierarquização dos impulsos internos: "E a guerra educa para a liberdade. Pois o que é liberdade? Ter a vontade de responsabilidade por si próprio. Preservar a distância que nos separa" (Nietzsche, 2006, p. 88).

³⁰ Cf. Nietzsche, 2006, p. 88-89.

imenso. Como entender esse processo fantástico da transfiguração dos impulsos no nobre? Na espécie nobre de homem, aquela da aparição suprema da vontade de poder moral-espiritual ocorre ao mesmo tempo a falsificação artística superior do mundo. A *espiritualização* da paixão deveria ser uma arte de interpretação boa, a serviço da vida ascendente. Nesse ponto Nietzsche mais calou do que escreveu. O *pathos* da distância no interior da *alma nobre* deveria conduzir a estados mais elevados, mais sutis, mais *espirituais* da paixão. Essa cultura nobre do indivíduo singular carece ainda de corporeidade.

Referências

- Araldi, C. (2004). *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo/Ijuí: Discurso/ Unijuí.
- Gerhardt, V. (1992). Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität. In V. Gerhardt, *Nietzsche-Studien*, 21. Berlin: Walter de Gruyter.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche* (Vol. I). Berlin: Günther Neske Verlag.
- Nietzsche, F. W. (1988). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (Colli, G. & Montinari, M. (Orgs.), 15 vols.). Berlin: de Gruyter.
- Nietzsche, F. W. (1992). *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* (P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. W. (1998). *A genealogia da moral* (P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. W. (2004). *Aurora* (P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. W. (2006). *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo* (P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Montinari, M. (1991). *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlin: de Gruyter.

- Montinari, M. (1997). *Ler Nietzsche: o crepúsculo dos ídolos. Cadernos Nietzsche*, 3.
- Müller-Lauter, W. (1971). *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlim: de Gruyter.
- Wotling, P. (2009). As paixões repensadas. Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche. In S. Marton (Org.). *Nietzsche, um "francês" entre franceses*. São Paulo: Discurso/ Barcarolla.

Enviado em 23/09/2010
Aprovado em 22/12/2010