

MAURO ARAUJO DE SOUSA

NIETZSCHE ASCETA

**Pontifícia Universidade Católica
São Paulo – 2005**

MAURO ARAUJO DE SOUSA

NIETZSCHE ASCETA

Tese apresenta à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de DOUTOR em Filosofia, sob a orientação do Professor Doutor Peter Pál Pelbart.

**Pontifícia Universidade Católica
São Paulo – 2005**

.../ que todas as “finalidades”, “metas”, “sentidos” sejam somente modos de expressão e metamorfoses de uma única vontade inerente a todo acontecer, a vontade de poder; que mesmo ter e querer finalidades, metas, propósitos seja, afinal, tanto quanto querer-tornar-se-mais-forte-que, querer-crescer, querendo também os meios para tanto .../

Nietzsche

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Peter Pál Pelbart, que, com grande maestria, me conduziu pelo árduo caminho do escrever sobre Nietzsche. Sua determinação firme, somada à brandura de caráter, foi inestimável diante dos muitos problemas que enfrentei e, mercê dessas virtudes, espero ter superado. Que fique aqui registrado meu profundo reconhecimento pela sua capacidade profissional, seriedade e escrúpulo intelectual – de todos conhecidos – mas também minha admiração pela grandeza de seu espírito incomparável.

Ao Prof. Dr. Eduardo Cruz, pela dedicação no acompanhamento das minhas publicações, tendo em visto que as iniciei no Programa de Ciências da Religião, no qual desenvolve um trabalho bastante criterioso em nível de excelência acadêmica por seu aguçado espírito científico, posto que é, também, um estudioso da física, que, de certo modo, exploro nesta tese por meio da cosmologia nietzschiana.

À Profa. Dra. Vânia Dutra de Azeredo, por suas grandes contribuições e por sua disposição em acompanhar grande parte do desenlace deste trabalho, ainda que longe de São Paulo. Com ela aprendi o rigor e a criatividade, a dureza e a leveza.

À Profa. Dra. Rosa Maria Dias, que, de bom grado, aceitou fazer parte desta banca examinadora e que, também como uma estudiosa do filósofo, soube passar-me a gentileza e a firmeza perante tal compromisso, o que, prontamente, remeteu-me à uma das idéias centrais desta tese: a leveza conjugada com a disciplina.

Ao Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr., que, desde há muito, tem-me incentivado a escrever sobre Nietzsche, o que valeu a publicação de uma pequena obra sobre o terceiro capítulo da minha Dissertação de Mestrado e a constante instigação para prosseguir nos estudos. Sua acolhida afável e seu jeito simples tem-me ensinado, pelo exemplo, o supremo valor da simplicidade.

À Profa. Dra. Scarlett Marton, que, com os cafés filosóficos sobre Nietzsche, muito me ensinou sobre a “filosofia dionisíaca” e sempre me incentivou a avançar. Sua ousadia desbravadora de intelectual da Filosofia numa seara tão estéril como a brasileira é motivo de inspiração constante.

Ao Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé, meu orientador no mestrado, que muito me guiou pelos caminhos da filosofia de Nietzsche. Um professor que, com o olhar de filósofo da religião, me descontou variadas perspectivas nietzschanas.

Ao Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde, que me acompanha desde o mestrado em Ciências da Religião e sabe de toda a minha caminhada. Pelo altruísmo de estar sempre a meu lado nas dificuldades.

Ao Prof. Dr. Waldecy Tenório, que, com sua “Bailadora Andaluza”, me fez entender melhor o Nietzsche asceta e que, atento ao anelo entre filosofia e literatura, sempre me indicou leituras “escritas com a vida”.

Ao Prof. Dr. Énio José da Costa Brito, um dos meus primeiros professores de graduação em filosofia, por ter-me revelado “o caminho das pedras” na Academia, o que surtiu efeito bem mais tarde... mas surtiu. Pelo exemplo diário de vida ensina o significado de viver com simplicidade e nunca desistir. A ele devo o primeiro incentivo para escrever um artigo sobre Nietzsche e o Sagrado.

Aos amigos do Instituto *Sedes Sapientiae*, em especial ao Prof. Ms. Márcio Silva, que me indicou para ministrar ali um curso sobre Nietzsche. Muito agradeço a oportunidade oferecida pela Profa. Dra. Irmã Laura, à época uma das responsáveis pelo Curso de Filosofia na PUC e hoje à frente do Instituto *Sedes Sapientiae*. Pessoas como ela são feitas para a eternidade.

À Profa. Dra. Rachel Gazolla, que muito me ensinou sobre Platão e, principalmente, sobre a “teoria da participação” (*méthexis*) e, de sobejio, a não esmorecer.

Ao Prof. Dr. Marcelo Perine, que sempre acreditou no meu trabalho e que, com sua humildade, muito me revelou sobre Aristóteles. Seu exemplo serve de guia seguro para “o caminho das pedras” na Academia. Com ele aprendi e tenho tentado colocar em prática o que é didática. Aprender já é difícil, quanto mais ensinar.

Em especial, ao meu colega e mestre Moacir Nunes de Oliveira, da PUC/SP, ao lado do qual, contra o relógio, muito lutei e sigo lutando em nossos estudos. Estudioso atento de Platão, foi meu mestre em grego e é o responsável por quanto consegui aprender da língua alemã para começar a enfrentar os escritos de Nietzsche. Éramos uma dupla de auto-didatas.

Também uma palavra de reconhecimento e gratidão para quem é não apenas grande estudioso de História Geral e História das Religiões, ótimo professor e extraordinário ser humano: Prof. Dr. Fernando Torres Londoño. Seu incentivo para que eu prosseguisse nos estudos e na luta acadêmica para vencer cada etapa foram de crucial importância.

A todos os meus colegas professores dos Programas de Pós-Graduação da Filosofia e das

Ciências da Religião da PUC/SP, sem os quais, certamente, não teria chegado até aqui. Aprendi e continuo a aprender muito com eles. Agradeço especialmente às secretárias Andréia, do curso de Ciências da Religião, e Joyce, da Filosofia, que sempre me orientaram da melhor forma possível durante o mestrado e o doutorado. Aceitem minha sincera estima.

Aos colegas do GEN (Grupo de Estudos Nietzsche), que me possibilitaram variadas reflexões com seus trabalhos, desde discussões em congressos até os “Cadernos Nietzsche”. Não citarei nomes, porque são muitos e, ainda que eu me achenhe mais a alguns, quero muito bem a todos. Se não fiquei mais próximo deles, foi por conta da correria do cotidiano.

Aos colegas da Escola Municipal “Devanir José de Carvalho”, de Diadema, que acompanharam todo o meu percurso, do mestrado ao doutorado, e com os quais sempre compartilhei as minhas dificuldades e alegrias.

Aos colegas da Escola Estadual “Visconde de Taunay”, a quem agradecerei sempre, porque foi lá que iniciei minhas experiências a respeito do magistério.

Aos colegas do Colégio do Centro Universitário Santo André, que sempre apostaram em meu trabalho e que também testemunharam meu percurso do mestrado ao doutorado. Em especial, à Profª. Ms. Maria Amélia Perazzo, uma mulher com grande espírito acadêmico.

Aos colegas da Faculdade Interação Americana (FIA)/SBC-SP, que muito têm acreditado no trabalho que desenvolvo em seus diversos cursos por meio da disciplina de filosofia e, dentre eles, em especial, ao Prof. Dr. Oswaldo Accorsi que muito tem estimulado a presença da disciplina de filosofia e a pesquisa acadêmica em todos os cursos da faculdade.

Aos amigos que, infelizmente, tive de abandonar por motivos vários e para me ater mais à caminhada na Academia. Fio-me em sua compreensão generosa.

Aos que não conheço, mas que alcançarei em amizade por intermédio desta tese

Àqueles que souberam me esperar...

À CAPES, sem a qual a oportunidade de ter cursado o mestrado e doutorado jamais se teria concretizado. Deixo aqui expressos meu reconhecimento sincero e a confissão de quanto essa iniciativa abriu meus olhos para estar disponível a colaborar nas questões de interesse social.

LISTA DE SIGLAS E ESCLARECIMENTOS

GT/NT – Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia).

M/A – Morgenröte (Aurora).

FW/GC – Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência).

Za/ZA – Also sprach Zarathustra (Assim falou Zarathustra).

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

GM/GM – Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral).

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

AC/AC – Der Antichrist (O anticristo).

EH/EH – Ecce homo.

WL/VM – Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral).

NF/FP – Nachgelassene Fragmente (Fragments póstumos) – reorganizados por Colli/Montinari, seguem a tradução francesa da Gallimard e a tradução para o português do Brasil pela UnB. Os períodos dos fragmentos acompanham não as suas pontuações, mas o início e o fim que constam na capa de cada volume dos Póstumos da Gallimard, que já demonstram pertencerem ao “terceiro período” da escrita do filósofo, o que interessava a este trabalho. Além disso, os póstumos são facilmente identificáveis pela forma como vêm indicados.

O CD-ROM – Nietzsche Historisch-kritische Ausgabe. Copyright 1994 by Walter de Gruyter & Co. -, contendo as obras do filósofo no original, foi consultado nos casos de dúvida e de não-identificação do período, não indicados pela seleção traduzida pela UnB.

1 – Todas as traduções sem menção de tradutor são de responsabilidade do autor desta tese, com revisão de especialistas. Nas demais, o nome do tradutor figura apenas na primeira referência.

2 – As obras de Nietzsche foram caracterizadas nas notas de rodapé segundo a convenção proposta pela edição Colli/Montinari e adotada pelos “Cadernos Nietzsche”, em que as siglas em português seguem as em alemão. A seguir, citam-se apenas as obras utilizadas neste trabalho (algumas do “terceiro período”) e alude-se a outras de outros períodos, na maioria publicadas pela Cia. das Letras.

RESUMO

O ascetismo ficou conhecido pelos esforços dos metafísicos para alcançar seus objetivos “espirituais”. Nietzsche dedicou, em especial, uma crítica aos ideais ascéticos na III Dissertação de *A Genealogia da Moral*, porque a ascese tomara a “vida transcendente” como referencial de todos os valores para além desta vida, que é imanente. Uma moral ascética metafísica reforçava o dualismo “esta vida – outra vida” que Nietzsche combatia e que afirmava ter-se estabelecido filosoficamente com Platão, enquanto “moral contranatureza”. Assim, indo à origem da cultura ocidental, Nietzsche propõe que uma ascese com base na transcendência, no imutável, na “verdade”, seja revista a partir de uma perspectiva da vida, desta vida, – fluir constante, com lugar somente para a mudança, para “aparências”. Trata-se, enfim, daquilo que, no filósofo “seguidor de Dionísio”, não é outra coisa senão uma vida dionisíaca, um “baile” de forças que se organizam e se desorganizam constantemente em centros de vontades de poder, “originando” tudo o que existe, ou, em outras palavras, tudo o que aparece e tudo o que desaparece naquilo que, “normalmente”, é denominado *realidade*. Portanto, alguém que deseja estar “além” do que seja o comum na contemporaneidade só poderia exigir de si o máximo de auto-superação, de um domínio de si mesmo, para se realizar em uma “espiritualização” dos instintos no lugar da castração que os valores transcendentes têm proposto para o corpo como vida. Este alguém se configura em ‘Nietzsche asceta’ que, aqui, é apresentado como asceta “dionisíaco” contra o ideal ascético.

ABSTRACT

Ascetism became known for the efforts made by metaphysician to reach their ‘spiritual’ purpose. Nietzsche published a critique on ascetical ideals in the III Dissertation of the Genealogy of Morals because asceticism had taken ‘transcendental life’ as a reference for all values beyond this life – which is immanent. An ascetic metaphysical morality emphasized the dualism ‘this life – another life’, which Nietzsche contested by stating it had philosophically originated with Plato as ‘morality against nature’. Thus, by returning to the cradle of Western culture, Nietzsche propounds a revision of asceticism based on transcendence, immutability, and ‘truth’ from the standpoint of life, this life – a constant flow, concerned exclusively with change, with outward aspects. In a nutshell, such asceticism refers to becoming a follower of Dionysus, to lead a dionysian life: a whirl of forces that continuously come together and apart, creating centres of will to power, giving rise to everything alive or, in other words, everything that appears and disappears into what is commonly called ‘reality’. Therefore, anyone willing to go further ahead of what is ordinary in the contemporary world could only demand of oneself the utmost self-overcoming, the utmost self-control in order to attain a quintessential spiritualization of instincts instead of the sterilization that transcendent values have long prescribed to the body as a rule for life. This hypothetical being is embodied in ‘ascetic Nietzsche’, here represented as a ‘dionysian’ ascetic set against the ascetical ideal.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

13

CAPÍTULO I – NIETZSCHE ASCETA CONTRA O IDEAL ASCÉTICO

19

1.1 – Da análise do Nietzsche asceta sobre seu antípoda: o asceta da negação da vida	19
1.1.1 – Ascese como convenção para a purificação do espírito: o dualismo	19
1.1.2 – Panorama dos tipos ascéticos e a contrapartida nietzschiana	23
1.1.3 – Necessidade do ideal ascético: o sentido de viver	26
1.1.4 – Tipos morais, religiosos e filosóficos: interpretações e interesses	33
1.1.5 – O tipo por excelência do ideal ascético e a ofensiva nietzschiana	43
1.1.6 – A forma mais “espiritualizada” dos instintos	46
1.1.7 – Valor, verdade e ascetismo	48
1.1.8 – O ideal ascético na ciência e o cuidado a tomar com os “doentes”:	50
1.1.9 – A exaltação da saúde no Nietzsche asceta e o significado de doença	51
1.1.9.1 – Da transformação da doença em saúde	56
1.1.9.2 – Saúde e doença a partir da cosmologia nietzschiana	58
1.1.9.3 – Nietzsche asceta: “médico da civilização”?	62
1.1.9.4 – A dor segundo Nietzsche	65
1.1.10 – Ódio ao <i>fatum</i> e o sentimento de culpa: o sacerdote ascético como “médico”	

68

1.1.11 – A promessa de uma “vida melhor”, a “verdade” como motivação ascética

73

1.1.12 – Da auto-supressão da moral: ascese como instrumento da vontade de poder

77

**CAPÍTULO II – ASCESE: INSTRUMENTO DA VONTADE DE PODER DA
HIERARQUIA DAS FORÇAS ÀS INSTITUIÇÕES HUMANAS**

81

2.1 – Aspectos cosmológicos da ascese

81

2.1.1 – Cosmologia como teoria das forças: o fundamento da hierarquia e da ascese em Nietzsche

81

2.1.2 – Da espiritualização das forças e o caso humano

85

2.1.3 – Luta em Nietzsche, interpretações e decorrências

87

2.2 – Ascese, hierarquia e instituição

96

2.2.1 – Hierarquia na condição humana: hierarquia como ascese

96

2.2.2 – Ascese e hierarquia como luta e disciplinamento

100

2.2.3 – Tipos ascéticos hierarquizados segundo a perspectiva do sofrimento

102

2.2.4 – Vínculo entre hierarquia e instituição

106

2.3 – Das instituições e suas condições ascéticas

115

2.3.1 – A vontade de poder e o papel das instituições

115

2.3.2 – Conhecimento, tradição e Igreja: outras faces da vontade de poder como instituição

120

2.3.3 – Perspectivismo institucional

124

2.3.4 – Instituição escola: dureza para a formação do homem integral

127

2.3.5 – As instituições e os espíritos legisladores: filósofos do futuro e filósofos “trabalhadores”

132

2.3.6 – Da gregariedade institucionalizada à religião como meio tanto para o tipo gregário como para o tipo filosófico do espírito livre (o mesmo meio e tipos diferentes)

135

2.3.7 – A instituição religião e suas possibilidades: entre gregariedade e tipos antípodas

139

CAPÍTULO 3 – PARA UMA ASCESE DA AFIRMAÇÃO: O DIONISÍACO COMO CRIAÇÃO E DESTRUIÇÃO DE VALORES

144

3.1 – *O fatum* e a depressão do “ser absoluto”

144

3.1.1 – O dionisíaco e a crise da metafísica

144

3.1.2 – A resistência do “ser” diante da depressão

147

3.1.3 – O tipo trágico como pessimista extremado: ódio fati

150

3.1.4 – Considerações sobre a duplicidade do real e a hibridez do asceta da negação

152

3.2 – A ascese e seus princípios dionisíacos: a exaltação do devir

159

3.2.1 – O caráter dionisíaco do disciplinamento do espírito como afirmação da vida

159

3.2.2 – Ascese, Dionísio e vida em uma filosofia que sabe dançar

164

3.2.3 – Ascese como corpo em movimento, como arte dionisíaca

172

3.2.4 – O dionisíaco e as “organizações”: a ascese entre o jogo das combinações

178

3.2.5 – O espírito trágico do asceta dançarino e sua política da “grande saúde”

181

3.2.6 – Ascese e filosofia trágica para além da tragédia, para além da inversão dos valores metafísicos:

185

3.3 – Não há homem que não seja asceta: Nietzsche asceta, um “para além do homem”

193

3.3.1 – O Nietzsche asceta e o projeto da transvaloração de todos os valores

193

3.3.2 – Ascese e ética na eternidade do devir

200

3.3.3 – Nietzsche asceta: conhecimento e valores dionisíacos para tornar-se quem se é

206

3.3.4 – Nietzsche asceta: médico de si mesmo, médico da cultura. Um filósofo da cultura

220

3.3.5 – Nietzsche asceta: Dionísio contra o Crucificado

227

CONCLUSÃO

237

BIBLIOGRAFIA

248

INTRODUÇÃO

“Nietzsche asceta” tem como hipótese central uma nova perspectiva de ascese com base, principalmente, em escritos do terceiro período da produção do filósofo. Especialmente os fragmentos póstumos compõem variadas citações deste trabalho, além de uma obra mais especificada.

Geralmente, como se tem interpretado a ascese até agora? Como “exercício espiritual” para obter resultado muito mais sobre o “espírito” que sobre o “corpo”. Aliás, o corpo é apenas modelado pelo esforço dessa ascese. Os ascetas, principalmente no cunho religioso do termo, têm objetivado um estado de “elevação do espírito” ou mesmo um tipo de “extase espiritual”. É o duro exercício a que se submete o corpo e a mente, tendo esta última o comando da “situação”. O corpo é, praticamente, visto em segundo plano nessa tipologia “espiritualista”. Pior ainda, é a situação em que ele, corpo, é tido como algo que, ao invés de ajudar o asceta, apenas o atrapalha. Tornar o corpo um empecilho é uma das práticas de um tipo de ascese de cunho bem dualista, com a perspectiva de que o corpo, como efêmero, não merece a devida atenção dispensada à alma. Claro que há exceções, visto que, apesar de alguns desses tipos ascetas ainda cuidarem bem do corpo, o alvo é sempre alma. Em outras palavras, é com o ideal que se trabalha. Nessas circunstâncias, a ascese tem sido, então, o que o próprio Nietzsche denomina em *A Genealogia da Moral*, particularmente na III Dissertação, *ideal ascético*. É contra essa perspectiva que se opõe outra a respeito da ascese. O filósofo tem como alvo, nesse viés, a luta contra a metafísica e, em particular, uma metafísica detradora do corpo e detentora da “verdade”.

E sem rodeios, o filósofo, ao chamar de metafísico o ideal ascético, percorre toda uma concepção de valores advindos de determinado tipo de avaliação sobre a vida. Mas, na origem grega da palavra, a ascese não é senão um “exercício”, “esforço” para atingir um fim, mas um fim bem imanente. Por exemplo: o soldado que se prepara todos os dias com artes marciais, que prepara o corpo e que dirige a mente para a guerra. Isso era ascese em sua etimologia. Porém, a partir do momento que a palavra foi acolhida no âmbito religioso, ganhou aquela conotação “espiritual” e arrastou consigo outros tipos de perspectivas: a da filosofia e a da ciência. Por que colocar a filosofia e a ciência no mesmo patamar? Porque, também, tem-se interpretado a ascese

como “esforço intelectual” em busca da “verdade”. É o que fazem a filosofia e a ciência com suas devidas características metodológicas. Por isso, para Nietzsche, a ciência e a filosofia praticam o ideal ascético. No fundo, não se diferenciam, em termos metafísicos, de uma ascese “espiritual religiosa”. E o que têm em comum todos esses “artigos de fé”? Tomam a “verdade” como referência.

Nesse histórico, não caberia a Nietzsche ser um filósofo, um cientista ou um religioso, isto é, ele não está em busca da “verdade”, não procura algo no “além”, não pensa em coisas *a priori*, absolutas. Acontece que o próprio Nietzsche tem, como filósofo, outra concepção: filosofia como experiência com o pensar. Em que sentido, então, pode-se denominá-lo filósofo *asceta*? Segundo a hipótese deste trabalho, a interpretação de ascese talvez deva aderir mais ao sentido grego, original. A título do exemplo citado a respeito dos gregos, mas para além deles, Nietzsche é, ele próprio, um “campo de batalhas” quando faz experiências consigo mesmo. Experiências que o façam crescer enquanto “potência humana”, que consegue transformar os obstáculos da vida em estímulos ou, até mesmo, a própria vida em estímulo para um “ser mais vivo”, para sentir mais a vida com intensidade. Não se trata de ascese no sentido do ideal ascético. Como relata em seus escritos, ele nunca soube o que eram “problemas puramente espirituais”.

No entanto, o filósofo faz, em seus escritos, uso da palavra *ascese*. A questão é como o faz. Não se encontra neles o termo *ascese* como imanência e sim sempre em vista de um ideal, daí sua crítica ao ideal ascético. Ainda menos assume *ascese* o viés escolhido neste trabalho para merecer Nietzsche a classificação de “asceta”, porém, será possível encontrar, e muito, palavras que rodeiam, o tempo todo, a indicação de que o filósofo é um asceta, mas com uma ascese diferente. Que palavras sinalizam isso? Além de auto-superação, o filósofo usa termos como *disciplina*, *dureza consigo mesmo*, *desapego*, *domínio de si* e tantos outros. Não há neles, entretanto, nenhuma aspiração de transcendência.

E em que Nietzsche se diferencia dos gregos? Ele criou a “teoria das forças”, a noção mesma do mundo como vontade de poder e nada mais. Uma cosmovisão em que a “energética” está presente. Um nuançar de relações de forças, de centros de vontades de poder. E, a partir dessa concepção, concebe tipos de valores para uma cultura diferente em que os tipos humanos não precisariam recorrer à metafísica como remédio para o que mais os amedronta, segundo o próprio filósofo: “o vazio”, a falta de sentido em tudo, a falta de sentido desta vida. Outrora, os tipos

humanos fizeram uso da metafísica e, quando do seu desmoronamento, entraram em crise. Uns, religiosos, correram para a ciência e para a filosofia, mas ambas, também, estavam entretidas com seus “artigos de fé”... e também elas entraram em crise. A crise do cientificismo, a crise da razão absoluta sobre os “fatos”. Nietzsche asceta vem constatar como os ideais ascéticos podem fraquejar como perspectiva de “sentido”. Contudo, mesmo assim, quando conseguem fazer isso – dar sentido às coisas –, retomam o seu vigor como ideais ascéticos. Não estariam incorrendo no mesmo problema?

Mas, para discutir a ascese em Nietzsche, foi necessário um quadro teórico que perpassasse variados intérpretes seus, brasileiros e estrangeiros, com perspectivas diferentes, mas convergência em muitos pontos.

Nessa direção, se o Capítulo I trabalhou o sentido de um “Nietzsche asceta contra o ideal ascético”, basta agora saber como o filósofo o fez. Como tratou o seu antípoda sem cair no dualismo, por exemplo. O Capítulo I, no qual se privilegia o texto da III Dissertação de *A genealogia da moral*, busca levar adiante a idéia do próprio Nietzsche: apontar que todos os outros aforismos dessa parte são interpretações do primeiro deles. E começa com uma pergunta bem direta: “O que são os ideais ascéticos?”. Todas as respostas fornecidas por Nietzsche põem o leitor diante do grande trauma da humanidade: a falta de sentido, já abordado como o medo humano. Por isso, o homem, como animal teleológico que precisa de objetivo, faz de tudo para obter esse “isso” ou “aquito”, esse “fim”, ainda que, para tal empreita, tenha de desejar o nada.

Totalmente fragilizado, quando nem sequer para o nada um tipo humano tem vontade, eis o que muitos filósofos consideram o problema realmente sério para a filosofia: o suicídio.

O tipo humano que “quer morrer” abre um espaço para algo que Nietzsche também trabalha. Trata-se de afirmar que o tipo antípoda do “Nietzsche asceta” ainda não é aquele com a pior perspectiva da vida. O tipo metafísico ainda “quer”, ainda que seja o nada. O que não impede aquilo que o filósofo tem em pauta, ou seja, desnudar o “ideal ascético”. Ele não poupa os metafísicos. A metafísica é uma grande doença criada pela fragilidade humana, uma doença que, de imediato, parece uma grande saúde. Aqui entra a discussão do primeiro capítulo entre saúde e doença.

O que, no surgimento dos valores do ideal ascético, fez com que eles deixassem de tomar

esta vida, e não outra, enquanto referencial para todo e qualquer valor. Por isso, um asceta da imanência como Nietzsche não compactua com esse tipo ideal, mas reconhece um aspecto interessante em tal tipo vital. O asceta da transcendência, fraco diante do “vácuo” da existência, criou para si uma defesa, um “sentido”. Ainda que não tenha conseguido isso para todos os momentos, obteve algo que o sustenta nesta vida e isso importa ao filósofo. Mesmo doentes, os transcendentes ainda vivem porque ainda “querem”. Problema mais grave é que aqueles que não foram os precursores, que não foram os criadores desses valores do ideal ascético, os tomem como “verdade”, ou melhor seria dizer: como necessidade para o tal “horror ao vácuo”. E é essa crença no ideal ascético que tem sustentado tipos religiosos, filósofos e cientistas. São duas frentes que Nietzsche ataca: o “querer o nada” e o “não querer”, centrando-se mais no ataque à metafísica, porque, querendo criar um mundo, terminou por acabar com o único que existia, segundo os próprios escritos do filósofo. O tipo metafísico é aquele, pois, em que a metafísica ainda não desmoronou. Quem sabe, porque ela é mais característica do “rebanho” que pretende viver, mas uma vida que faça sentido e que esteja isenta daquilo que um tipo fraco não superaria por não ter trabalhado a resistência para isso: é a dor, é o sofrimento que se descontina como empecilho para viver esta vida de forma intensa a ponto de não querê-la de outro modo. E, que fique claro, não se aborda, aqui, uma crítica ácida ao progresso da ciência e às muitas contribuições da filosofia. Nietzsche tem como alvo o platonismo para o povo, do contrário não teria escrito uma obra intitulada *O Anticristo*. Quanto à ciência, ele faz uma filosofia da ciência em *A Gaia Ciência*. Quanto à filosofia, bem.. Nietzsche sabe como lidar com ela e faz isso muito bem em *Além do bem e do mal*.

Algo ainda está faltando nesta introdução, uma vez que o mundo foi anunciado como vontade de poder e nada além disso.

Adentrar à linguagem nietzsiana da teoria das forças, de forças fracas e fortes, de tipos humanos fracos e de tipos humanos fortes, que, na realidade, é o que acaba acontecendo. Como interpretar, nesse contexto, uma ascese a partir de uma concepção cosmológica? Como fazer para entender uma ascese que é, ela mesma, a luta da própria força com a força?

O que é a ascese a partir da cosmovisão em Nietzsche? É a relação mesma da força com a força, força atuando sobre força, impulso sobre impulso, afeto sobre afeto, já para dizer em termos “humanos”. Mas a ascese da força não é somente isso, a da relação. Há, nela mesma, um “querer

mais” força, uma “tendência” para um *plus* de poder. Isso define a ascese como intrínseca à força. Não existe força sem um “exercício” para um “a mais de força”, mesmo que isso aconteça na relação com outra força. É a ascese da força.

Ascese como relação e, por isso, como “instrumento” íntimo da força, que existe para se relacionar. Eis outro desafio encontrado neste trabalho, que tenta, pelos caminhos deixados no rastro da III Dissertação, fazer uma trajetória inversa: em primeiro lugar, caracterizar a cosmovisão do Nietzsche asceta e, em segundo lugar, apontar como os valores humanos se fazem presentes enquanto interpretações dessas forças cosmológicas, em que “o mundo é um monstro de forças”. A questão, pois, a esclarecer no segundo capítulo está na palavra “instrumento”. Ascese como “instrumento”. Como algo que é tão íntimo, relacional da força com a força, pode ser “instrumento”?

Cabe, então, uma amostra inicial da cosmologia da teoria das forças. E assim se inicia o capítulo II. “Ascese como instrumento da vontade de poder” promove uma relação estreita entre o Nietzsche asceta e as forças. E o desafio que ficou foi como apresentar a ascese nesse contexto. Um grande exercício, já que, de certa forma, assim como se nota na leitura de Marton, não é fácil ir de uma “cosmologia aos valores humanos”, ou, poder-se-ia dizer, nesta introdução, ir da “cosmologia” para uma “postura ascética”. Mais ainda: apresentar, inclusive, a existência de uma ascese cosmológica.

Realmente, o segundo capítulo, se direciona da cosmologia para o “disciplinamento do espírito”, “domínio de si”, o que abre mais uma perspectiva a partir do Nietzsche asceta: encontrar entre seus escritos o tratamento que dá à “hierarquia” e as “instituições”. O próprio vínculo entre hierarquia e instituição está tão “amarrado” que não se pode tratar de uma sem tratar da outra. E não seria demais adiantar que, na filosofia da vontade de poder de Nietzsche, a hierarquia é própria das forças, o que já auxilia, e muito, no fundamento dessa questão. Um centro de vontade de poder não existe sem hierarquia, e a eventual constatação do contrário seria prova de que o centro, “instituição”, já está se desfazendo. A força não vive sem o mando e a obediência, razão suficiente da hierarquia entre elas. Todas as forças, portanto, estão, cosmologicamente, preparadas para o mando e a obediência. Nesse recorte, é possível ligar a ascese da força com o seu “esforço” para o mando e para a obediência. A aplicação disso num tipo humano é: ou ele está hierarquizado ou uma desorganização está tomando conta dele. É outro viés de “equilíbrio” em que o corpo e a mente não se separam, muito pelo contrário, é o mesmo corpo enquanto centro de forças. Daí, pois, a

importância de introduzir no capítulo II as noções de hierarquia e instituição a partir da teoria das forças até as instituições criadas pelo próprio homem.

Quanto ao capítulo III, ele não poderia deixar de apontar a “transformação” de uma ascese da negação, da transcendência, em ascese da afirmação, da imanência. Ficar atento para esse “transformar-se” é uma exigência de leitura. E, mais estranho ainda: como converter essa “vida ascética”, enfatizada pelo próprio Nietzsche, em um *plus* de vida? São desafios que a leitura vai delineando a partir da perspectiva da teoria das forças.

Certamente, o capítulo é polêmico. Adianta, ainda que timidamente, alguns planos do filósofo com relação à cultura, aos valores de uma cultura como voltados para a intensificação da vida. Em especial, é nesse capítulo que se cuida mais da “quase incompreensível” ascese já levantada anteriormente neste trabalho como algo que, no mínimo, soaria estranho para muitos intérpretes. O título vindo como ascese da afirmação pode provocar várias reações, contudo, no interior do capítulo se desfia nominalmente uma “ascese dionisíaca”. Afinal, como querer separar o Nietzsche asceta daquilo que é a sua própria filosofia, uma filosofia dionisíaca?

A recorrência, então, a termos que trazem o dionisíaco em Nietzsche será constante. O terceiro capítulo traz embutida a caracterização mais acabada de uma ascese em Nietzsche. Um asceta, no viés nietzschiano, não pode se furtar de fazer experiências consigo mesmo, de fazer experiências com o próprio pensar, e aí se retorna ao início. Veja-se que essa questão é intermitente no pensamento do filósofo, o que, por sua vez, indica a importância disso para o próprio Nietzsche.

Quem é o “Nietzsche asceta”? É aquele que optou por um exercício “espiritual” constante de viver esta vida da forma mais saudável possível, afirmindo-a para sempre em que cada instante proporcionada por ela mesma e que isso proporcione, também, a cada tipo humano uma coragem que pode levar muitos a construir a sua “própria casa”, a “tornar-se quem se é”.

Um convite, mas, acima de tudo, um desafio.

CAPÍTULO I – NIETZSCHE ASCETA CONTRA O IDEAL ASCÉTICO

1.1 – Da análise do Nietzsche asceta sobre seu antípoda: o asceta da negação da vida

1.1.1 – Ascese como convenção para a purificação do espírito: o dualismo

Antes de partir para uma análise do filósofo sobre o ideal ascético e seus tipos, é necessária uma rápida abordagem sobre a ascese enquanto determinada convenção sócio-religiosa Ascese, pois, é conhecida como um instrumento por excelência para obter a purificação do espírito, da alma. Em muitos casos, ela se faz presente como meio ainda de maior excelência, uma vez que é por ela que o asceta pode atingir a libertação total do corpo. Por isso, não é difícil entender quanto a ascese pôde se fazer presente, como ainda se faz, em grandes e pequenas religiões. De algum modo, isso aponta para a preocupação humana em querer livrar-se de algum tipo de sofrimento ou preocupação. Para tanto, o homem entendeu que, somente por meio de um grande esforço, conseguiria atingir esse seu objetivo de livrar-se desse sofrimento ou preocupação, isto é, ele compreendeu que as práticas comuns, não-ascéticas, dificilmente o fariam alcançar a meta de libertação daquilo que o incomodava. Na realidade, o que se tem nesse viés é um olhar sobre a ascese como ferramenta para extirpar tudo aquilo que o tipo humano asceta via como “mal”. Ascese com conotação religiosa e moral. O corpo, sem o qual o homem não podia estar presente nesta vida, fora tomado como empecilho para a liberdade humana. Esse tipo de relacionar-se com o corpo fez dele algo de segunda categoria, a atrapalhar, afora isso, o que era de primeira categoria: a alma, o espírito. O homem terminava, assim, por demonstrar que gostaria de estar presente no mundo somente como espírito e não como corpo e espírito, uma vez que, para ele, corpo era uma coisa e espírito outra. Porém, na existência e enquanto existente, seu espírito estava preso ao corpo. Desse modo, o corpo precisava passar por muitas privações e castigos até se colocar no seu “devido” lugar. A ascese teria delineado sua função ou missão de submeter o corpo ao espírito, ainda que, para tanto, o espírito também tivesse de sofrer, já que estaria, mesmo a contragosto, ligado à matéria. Tudo o que fazia o espírito sofrer era atribuído ao corpo, porque o homem sempre procurou uma causa para o seu sofrimento mental, que ele entendia “especialmente” como sofrimento espiritual ou da alma. Diante disso, não restava ao corpo senão o papel de vilão, o causador de sofrimentos para o espírito e, portanto, aquele que deveria pagar com sofrimento o

sofrimento que causava. Se tal não bastasse, a idéia de se libertar do corpo, de sacrificá-lo a um deus ou ao Deus, para obter recompensa, estava sempre presente, rondando-o como abutre sobre a carniça. Certamente, quando alguém não desejava se sacrificar, impunha isso a outrem, sacrificando sempre um corpo ao deus ou ao Deus. O fato é que o sacrifício estava sempre presente nesse contexto dualista entre corpo e alma. De tal monta, havia a ascese direta, que consistia em fazer sacrifícios com o próprio corpo, e a ascese indireta, cuja finalidade eram os sacrifícios com o corpo do outro. E, dentro dessa trama, mais uma idéia se escondia: a de que sempre se deveria oferecer algo aos deuses ou ao Deus. Até que em um instante da história surgiu o cristianismo e, com ele, a idéia máxima de culpa. Porém, junto a essa idéia, algo de inédito aparecia: Deus se sacrificando, sacrificando seu corpo, para, com o seu poder divino, obter, também, expiação divina capaz de abrir as portas da salvação para todos os homens. Esse Deus encarnado era Cristo e a morte na cruz era o sacrifício máximo ou a ascese da entrega total. Dessa forma, o homem cristão tomava força para se sacrificar ainda mais, pois, agora, sentia-se ainda mais culpado por ter o seu Deus se sacrificado por ele. E o máximo que o homem cristão poderia oferecer era o seu próprio corpo, ou seja, morrer em nome de Deus. Assim é que a morte na cruz tornou-se uma maldição para toda vida terrena do corpo. Desse modo é que o corpo estava fadado sempre a ser visto como empecilho, mas também sempre instrumento máximo de ascese que privilegiava uma vida para além do corpo, vida da alma, vida eterna junto de seu Deus. Uma vida sem sofrimentos, porque o causador dos sofrimentos havia sido vencido, o corpo havia sido eliminado.

E se, de algum modo, essa ascese se abrandou, continua o mesmo o objetivo: uma vida no além, sem este corpo. A própria promessa de ressurreição do cristianismo, por exemplo, é a de um novo corpo, um corpo transfigurado, o que dá a entender que esse novo corpo estaria à altura da alma purificada. Um corpo ideal para a idéia de alma. Assim, o cerne da questão não mudou com relação à ascese. O corpo ainda é visto como empecilho, como limitador da alma. O corpo como desculpa para livrar a alma de seus atos “ilícitos”. A idéia de pecado, de culpa e tudo o que disso decorre ainda está em vigor. E sempre o homem tem a quem culpar: o seu próprio corpo. De tempos em tempos, oferece jejuns e, “normalmente”, se isso for normal, as abstinências estão sempre relacionadas ao corpo. É abstinência no comer, no beber, no ato sexual e de tudo aquilo de que o corpo precisa para se manter vivo e para perpetuar a espécie humana. Ascese, então, como abstinência contra a vida. Isso significa que a presença desse tipo de ascese, ainda que disfarçada de algo brando, permanece sobranceiro. A idéia de culpa continua forte.

Todavia, algumas explicações sobre a ascese podem fornecer tanto o endosso para o que veio sendo apresentado até agora como também abrir campo para uma nova perspectiva a partir da etimologia da palavra. Isso, porém, não quer dizer que o problema de ressoar com conotação espiritual-religiosa e moral tenha deixado de existir ou perdido força. Ainda que haja método e esforço na ascese, porque também há sempre um objetivo, o dualismo entre corpo e alma é tão presente no mundo cristão que, como não podia deixar de ser, o privilégio ainda é da alma. Nesse caso, a definição de *exercício* ganhou conotação de “educação física” e *ascese* ficou restrita ao campo da espiritualidade, ao campo da religiosidade e da moral. Isso é tão marcante que não são necessárias muitas apresentações para demonstrar a atualidade da afirmação. Mas é sempre proveitoso mergulhar nas origens do termo.

Com efeito, o termo, derivado do grego, adquiriu sentido, por assim dizer, técnico; entende-se geralmente por *ascese* o conjunto de esforços mediante os quais se quer progredir na vida moral e religiosa. Mas, em seu sentido originário, a palavra indicava qualquer exercício – físico, intelectual e moral – realizado com certo método visando a um progresso; assim, o soldado se exercitava no uso das armas e o filósofo na meditação. Podemos, pois, destacar duas notas do termo: esforço e método. No entanto, estas duas características podem encontrar-se separadas.

Se, por um lado, o termo *ascese* é amplo na sua origem e não-reducionista, como o fizeram as religiões, em particular o cristianismo, por outro, apropriação pela religião cristã se detecta facilmente quando se dirige a esse fim, o que é prática virtualmente invariável.

Com efeito, se nos fixarmos na Sagrada Escritura, não encontraremos nela a idéia de método que conduza a progresso com base em exercícios apropriados. Em compensação, encontramos com freqüência a idéia de esforço necessariamente presente em toda vida moral e religiosa. Com esta idéia se relaciona, de modo especial, o sentido de penitência, necessária à reparação dos pecados e à obtenção de graças particulares. A pessoa de João Batista representa justamente uma corrente de vida espiritual fundamentada na *austeridade* de vida. No NT, com São Paulo, o acento desloca-se para a *luta* espiritual que o cristão deve empreender, tanto na vida pessoal, quanto na apostólica /.../. O esforço cristão se converte, pois, em abnegação, renúncia, aceitação do sofrimento. Para o discípulo de Cristo, a palavra “ascese” evoca todos estes aspectos. Na acepção moderna do termo, insiste-se mais na segunda característica da atividade que a ascese implica: seu aspecto metódico, já enfatizado na antiguidade e destacado posteriormente pelas disciplinas espirituais do Oriente /.../. Detendo-nos na generalidade dos casos, a ascese toma em consideração dois planos distintos: de um lado, impõe domínios e jugos corporais; de outro, supõe exercícios de meditação, também submetidos a métodos mais ou menos obrigatórios. Por que dois planos

de ação? O motivo é simples: não se podem conceber exercícios corporais que sejam fim em si mesmos; o asceta moral ou religioso não é desportista que quer manter-se em forma, e sim homem espiritual que busca progresso pessoal, unificação interior e um Absoluto.

Parece que até mesmo as definições mais consideradas entre cristãos e não-cristãos convergem para um dualismo. Corpo é uma coisa e espírito outra. A ascese do corpo é diferente do esforço espiritual. Além disso, quando de definições como as apresentadas, é possível notar certas contradições em que ora aparece a necessidade de método, ora não, quando, ao fim, se opta por um “quê” de método na ascese. Ou seja, o método é necessário, ainda que se diga a certa altura que não. Quem organiza a ascese? Não seriam os sacerdotes, pastores e tipos humanos desse gênero? Tudo indica que sim. Mas a ascese escapa a certas prescrições e, no seu mundo interior, o cristão pode ficar aquém ou além delas. Mesmo assim, mais uma vez está afirmada que há que existir disciplina e esta entendida como ascese. Do contrário, nem espírito nem corpo podem galgar o progresso que objetivam. Um, pela força da “razão” (o desportista, o militar e outros), outro, pela força da espiritualidade (o religioso, o homem moral e outros que a tais se assemelham). É possível notar, novamente, que o corpo ficou em segundo lugar. No racionalismo ou na espiritualidade, o corpo está em segundo lugar.

Mesmo no Oriente, em vista de um trabalho “holístico”, que integra corpo e alma, tudo caminha para aquele lado de meditação em que o corpo deve estar a serviço desse bem-estar do espírito, uma vez que a meditação também não parte do corpo. Nesse sentido, não há diferenças entre Oriente e Ocidente sobre a preponderância do espírito ou, para dizer em outros termos, da espiritualidade. Nesse aspecto, é muito complicado escapar de uma convenção que, assim parece, está disseminada pelo mundo de forma dualista, ainda que certa “filosofia oriental” opte pela integralidade, ainda que reconheça, por exemplo, um *ying* e um *yang*, força negativa e positiva, que precisam estar em equilíbrio para que o homem viva bem. Ora, nada soaria mais estranho a Nietzsche do que essa espécie de equilíbrio, visto que para ele “criar e aniquilar” são propriedades do devir e que tudo se efetiva em devir, razão por que só se pode falar do “ser” no devir, já que é o fluxo eterno heraclítiano que prepondera, o devir, chamado *dionisiaco* por Nietzsche, que, desse modo, faz sua filosofia não como “equilíbrio” entre Apolo e Dionísio, mas pela afirmação de Dionísio para que Apolo apareça sob diversas manifestações denominadas “ser”. Enfim, é como se os orientais pudessem afirmar apenas o *ying* e nada mais. Entenda-se desse modo que a filosofia dionisíaca de Nietzsche não está nem para a educação física nem para a espiritualidade “pura” nem

para o “equilíbrio”, já que o mundo não é outra coisa além do mundo da tensão, do devir eterno.

Não é por acaso que um tipo asceta em Nietzsche difere de qualquer outro e, em especial, como ele mesmo escolheu como seu antípoda, difere daquilo que ele denomina *ideal ascético*, está assentado em bases cristãs. O disciplinamento do espírito em Nietzsche, desde já, pode ser interpretado como desprovido de qualquer dualismo, ainda que a expressão possa sugerir isso.

A partir de um Nietzsche asceta, pode-se constatar uma ascese afirmativa, uma ascese da vida, e uma ascese negativa, uma ascese do além-vida, uma ascese metafísica, da verdade. Isso caracteriza dois tipos bem distintos, ainda que ambos sejam instrumentos da vontade de poder caracterizada como relações de forças. É que o primeiro, o tipo afirmativo não vê os problemas da vida, o sofrimento, como motivo para negá-la. O segundo, o tipo negativo, é um negador por excelência, porque procura uma “vida ideal”, desprovida de dores, de problemas e dirigida pela “verdade” em todas as esferas. O asceta afirmativo é aquele em que não cabe o ressentimento contra a vida, o ódio a ela. O asceta negativo é aquele em que o ressentimento é o norteador de suas ações: ele odeia a falta de sentido, o “absurdo” da vida e, por isso, prefere viver de suas crenças na verdade, no além.

1.1.2 – Panorama dos tipos ascéticos e a contrapartida nietzschiana

Há, então, basicamente, dois tipos ascéticos que expressam asceses diferentes: o afirmativo e o negativo. O tipo negativo está explícito na ascese metafísica do ideal ascético, da qual Nietzsche faz uma análise na III Dissertação de *A Genealogia da Moral*. Como filósofo da cultura, Nietzsche mexeu no cerne da civilização, ou seja, em seus valores. Seu objetivo é pôr em questão essa deformação civilizatória, para chegar ao mais alto grau que o espírito possa atingir: tornar-se um espírito unido ao seu corpo deveniente, sem a marca do dualismo platônico entre corpo e espírito. Espírito enquanto instinto, pulsões em relação, campo de relações de forças. A ascese em Nietzsche faz crescer corpo e alma, porque uma não atua em detrimento do outro, como acontece no cristianismo.

As diferenças que tais asceses carregam em si mesmas estão em dizer uma sim à vida, a esta única vida existente, enquanto a outra a nega e procura sempre algo que esteja por detrás desta vida, uma espécie de “para quê”, que revele a validade de enfrentar esta vida em nome dessa finalidade. A ela chamamos *verdade*. Com efeito, é a verdade que vale a pena, não a vida. Para os religiosos, em especial os cristãos, a verdade está no além, uma vida no além. Para os cientistas e

filósofos, o fim está na verdade em si, em uma verdade *a priori*. Entretanto, a vida pulsa por si mesma, para além de todos os sentidos. A vida mesma pulsa por um *plus* de força, que, muitas vezes, vem mascarada sob forte impulso que leva o homem a crer na existência de algo além da força, essa mesma força que o leva a crer. Onde há relações de força, há engano porque o homem não vê a vontade de potência nessa multiplicidade de forças, nas relações entre elas. Ele vê o que aparece, ou, afirmado platonicamente, vê um mundo de aparências, de ilusões. O homem, pois, não conjuga a ilusão como a própria força efetivada. O problema do tipo metafísico é que ele crê que a sua ilusão é a sua verdade, ou seja, que o que parece ser “a realidade” não é, mas que há uma “verdade”, quando, de fato, só existe aparência. Até é possível um jogo de palavras: onde está sua verdade, aí está sua ilusão. Uma ascese afirmativa não está preocupada com a “verdade”, mas com o equívoco de pensá-la como única perspectiva diante da qual todas as outras devem ser avaliadas. Mesmo a vida, para um tipo metafísico, só tem sentido por causa da “verdade”?

Também, uma ascese afirmativa, da imanência, trata de impulsos que vão além daquilo que entendemos como “nosso querer”, “nossa subjetividade”. A vida não se encerra em um “eu”. Na realidade, esse “eu” erigido como sujeito é apenas uma máscara de uma multiplicidade de afetos em relação. A “unidade eu” é um centro de forças em relação. É “unidade” porque existe hierarquia entre as forças. Há afetos exercendo o mando e outros exercendo a obediência. Já é possível perceber uma diferença grande entre as duas asceses.

Na III Dissertação, ver-se-á como Nietzsche considera os tipos de ideais ascéticos: o ideal ascético do cientista, o ideal ascético do religioso e daqueles que estreitam seus laços com a filosofia por esse viés. Todos têm em comum a vontade de verdade, a “verdade”: uma metafísica. Ainda que, para o religioso, em especial o cristão, essa metafísica seja o além-vida, uma vida para além desta vida, fora desta vida, outra vida no além. Com efeito, todos os metafísicos objetivam “coisas em si”. Como contrapartida, há em Nietzsche uma ascese que não está interessada nessas “coisas”, uma ascese, portanto, em que o asceta – claramente instrumento da vontade de poder, da relação de forças hierarquizadas em seu próprio pensar, em seu próprio corpo como pensamento – está longe de qualquer categoria metafísica. A clareza tratada aqui é da posição de Nietzsche contra a vida no além, porque só existe a vida terrena, cuja eternidade está aqui mesmo e, certamente – por ser dionisíaca – é deveniente. Se o devir é eterno, eterna é esta vida.

O próprio modo de tratar o corpo é diferente em Nietzsche. Seu respeito por ele o leva a

ironizar os filósofos a quem chama de decadentes, justamente por terem priorizado o intelecto como algo à parte. “O nosso nariz, do qual, tanto quanto sei, nenhum filósofo nunca falou com respeito, é, entretanto, o instrumento físico mais delicado que existe: ele ainda é capaz de perceber oscilações onde até o espectógrafo é incapaz”. Essa ironia é em relação a filósofos que se posicionam contra os sentidos. Claro que o alvo principal é Platão e o seu dualismo. Daí Nietzsche ter aclamado o cristianismo como um platonismo para o povo, o que significa que essa visão idealista e dualista se espalhou, inclusive, de forma vulgar ou simplória, mas ganhou amplitude e provocou estrago contra esta vida. Desse modo, o ideal ascético se propaga com o tipo cristão, apesar de existir mesmo antes do cristianismo. Platão: um antecessor do cristianismo e um homem do ideal ascético. É como se Nietzsche dividisse assim: antes de Cristo, vem Platão; depois de Cristo, vem Paulo, mas, de fato, nenhum deles fora cristão e Paulo tão-somente continuou o dualismo alimentado por Platão.

O que faz Nietzsche? Retoma a importância do corpo e luta contra o idealismo platônico que o corrompe. Pois, diante de um julgamento eterno, não somente sofre a “alma” como sofre o corpo. Aliás, o próprio corpo torna-se “bode expiatório” da “alma” que, entre tantas outras torturas, inclui a tortura do corpo. Um ascetismo no sentido mais decadente possível. Decadente não por submeter o corpo a castigos que pode resistir e tornar-se mais forte com isso, mas por pretender, mesmo, exterminar o corpo. Trata-se de uma guerra contra o corpo. E guerra é o contrário de luta.

O ideal ascético platônico-cristão é dualista, já uma ascese em Nietzsche é uma ascese com base no corpo, embora não signifique *laissez-faire*. O filósofo trava uma luta de corpo e alma, porque o disciplinamento exige isso. Uma luta para disciplinar os afetos que poderiam pôr tudo a perder. Nietzsche, entendendo como o afeto age sobre o afeto, entende que a disciplina de corpo e alma é uma questão de relações de afetos ou de forças. O que comumente se trata como *pensamento*, para o filósofo é apenas parte do pensamento mesmo, ou seja, o corpo. Disso decorre que a “pequena razão” (a consciência) e a “grande razão” (o corpo) formam o pensamento propriamente dito, em sua integralidade.

Segundo Nietzsche, é o próprio corpo que pensa e, assim sendo, engloba essa outra nossa noção de pensamento: a da “pequena razão”. Portanto, o pensamento não é o sujeito. Não há sujeito em Nietzsche. A possibilidade de ascese sem sujeito é que a ascese da imanência, a do Nietzsche asceta, é uma ascese dos afetos. Quando a consciência pensa em “disciplinar algo”, esse

seu pensar já é, de fato, um afeto respondendo a outro afeto. Uma pluralidade de “eus”, porque no filósofo não existe um “eu”. Trata-se de uma grande teia de relações dos afetos, das forças.

Se Platão dividiu o mundo em dois – mundo sensível e mundo inteligível – Nietzsche suprime esse dualismo. Se, com Platão, uma ascese da transcendência se instala, com Nietzsche, uma ascese da imanência se faz mostrar autêntica como afirmação desta vida, o que coloca Platão e o platonismo como a negação em mais alto grau dessa mesma vida. E o tipo mais vil de platonismo – o cristianismo – levou ao povo todo esse idealismo ascético criticado por Nietzsche, o que fez proliferar grande número de ascetas negativos, ascetas que primam por uma vida no além, ascetas que não vivem esta vida, mas apenas sobrevivem, suportam. É contra essa ascese antípoda que o filósofo de *Assim Falou Zaratustra* enfrenta os novos valores. Uma avaliação que não parta do além, mas da Terra.

Assim, trabalhar o ideal ascético a partir de Nietzsche para entender um Nietzsche asceta requer entendê-lo em seu próprio campo de análise. Isso demanda também destaque para seu entendimento a respeito daqueles tipos de ideal ascético: o tipo cristão, o tipo artista, o tipo cientista e, mesmo, o tipo filósofo. Com efeito, notam-se *ideais ascéticos*, no plural. Nietzsche termina por fazer uma abordagem detectora de perspectivas, de tipos de vida na sua III Dissertação, relacionando-a com o ideal ascético, metafísico.

1.1.3 – Necessidade do ideal ascético: o sentido de viver

Por que Nietzsche faz uma III Dissertação somente sobre o ideal ascético?

.../ No fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, ou *horror vacui* [horror ao vácuo]: ele precisa de um objetivo – e preferirá querer o nada a nada querer.

Se o homem não suporta viver nesse “vazio”, então elabora suas perspectivas, cria, para si, condições para, no mínimo, sobreviver e, muitas vezes, faz dessas condições seu grande objetivo. “Portanto, é necessário que algo necessite ser considerado verdadeiro; isso não significa que é verdadeiro”. Contudo, a “verdade” cumpre a sua função: o homem tem um objetivo, ainda que essa “verdade” seja um nada. Mas, de fato, esse homem quer mais do que sobreviver, do que se conservar.

Aliás, o filósofo aborda isso não somente com relação ao homem.

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão à sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes consequências disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos supérfluos! – um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconseqüência de Spinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios.

Se a própria autoconservação é indireta de que uma vida quer dar vazão à sua força, portanto conservar-se é necessário para isso, mas não somente conservar-se. Em primeira instância, o homem quer sobreviver. Depois, pensará em viver intensamente, ou seja, ir além da sobrevivência. Para sobreviver, o homem estabelece um objetivo, um sentido, um viver “para quê”. Mas ele quer viver. Existe a necessidade do querer, que é própria da força. Querer já é mesmo uma pulsão, um impulso vital. E, para isso, o homem não medirá esforços pelo “seu” querer. Ele jogará toda a sua consciência em prol daquilo que deseja. Os afetos de mando se dirigirão a um “a mais de força”, ainda que a teleologia não faça sentido na teoria das forças de Nietzsche. Mas o homem entenderá que “ele” estará sendo mais forte ao atingir seu objetivo, seu ideal. Com efeito, é o complexo de forças intitulado *homem* que vencerá resistências, daí a sensação de vitória desse homem. Porém, é próprio da força o “querer mais”. Uma espécie de “insatisfação”. Por isso, um asceta do ideal ascético busca um descanso. Há algo nele que reage a esse “querer mais” da força. Esse “algo” é outra força, uma força fraca. É estranho à força ir contra si mesma em seu “querer”, mas não é isso que acontece. Uma força que, aparentemente “não quer mais”, está, a bem da verdade, querendo expandir sua perspectiva de domínio. É assim, por exemplo, que um asceta do ideal ascético precisa sempre convencer outras pessoas de que seu ideal é o ideal por excelência. Precisa mesmo converter outras pessoas. Será, então, que a força fraca é “fraca” por não querer mais força? Parece que ela é fraca por favorecer um contexto em que reage àquela força que se faz forte por descarregar tudo de si e que, mesmo em relação com outras forças, não se faz dependente. Não cabe à força negar a si mesma enquanto força, mas ela pode exercer-se de modos diferentes, em que sempre está para um *plus* de força, ainda que não descarregue tudo de si (a força fraca) para obter mais força, ou seja, uma aliança com outras forças. Talvez, também, seja fraca por ainda não conseguir dar tudo de si. Jamais, porém, uma força tenderá à conservação. Assim, mesmo o asceta do ideal ascético, “quer” mais força, para o que fará a guerra e não a luta. A guerra quer

enfraquecer, sugar o oponente. A luta pretende enriquecer o oponente, fazê-lo crescer. Desse modo, o asceta nietzschiano fará a luta contra a guerra.

O tipo negativo, o do ideal ascético, busca uma forma de “fortalecer-se”, mas somente consegue ser forte em rebanho. Quando busca outra vida, faz guerra a esta, mas não a faz sozinho. É a guerra de rebanho. Guerra do rebanho inteiro contra a vida como vontade de poder. E quando esse tipo do ideal ascético não consegue se realizar no seu ideal de uma vida no além, outra modalidade se lhe apresenta no impulso à verdade e ele caminha na direção da filosofia e da ciência. De algum modo, esse tipo mantém esse querer, ainda que queira o nada, o ideal, a vida no além, a “verdade”. Por isso, no ideal ascético, há mais de um tipo ascético. De qualquer forma, esse tipo humano tem horror ao vácuo. Ele necessita de um sentido no além, de um *a priori*.

Se um tipo humano buscou respostas na filosofia para seu horror ao vácuo, houve um grande erro filosófico, erro em absolutizar a razão, razão que engendrou um mundo diferente desse mundo sem sentido. Um erro em que o mundo ideal passou a ser “verdadeiro” e este mundo passou a ser aparente. Uma inversão de valores. E, depois, a própria ciência contribuiu também para negar este mundo em prol de um “mundo melhor”, pelo qual seria a responsável, com base na “verdade do conhecimento”. A filosofia e a ciência são, nesse contexto, fornecedoras de sentido.

A errância da filosofia reside em que, em vez de ver na lógica e nas categorias da razão meios para dar um jeito no mundo conforme finalidades práticas (portanto, “em princípio”, para uma *falsificação* útil), acreditava-se ter neles o critério da verdade, ou até da realidade. O “critério da verdade” era, de fato, apenas a *utilidade biológica de um tal sistema de falsificação fundamental*: e, já que qualquer espécie animal não conhece nada mais importante do que sobreviver, só assim se poderia aí falar de fato em “verdade”. /.../. Os meios foram malversados como medida do valor, até mesmo como condenação do propósito... A intenção era enganar-se de maneira útil: os meios para isso, a invenção de formas e signos, com auxílio dos quais a desconcertante multiplicidade seria reduzida a um esquema finalístico e manipulável. /.../ O que é “verdade”? O princípio da não-contradição forneceu o esquema: o mundo verdadeiro, para o qual se procura o caminho, não pode estar em contradição consigo mesmo, não pode mudar, não pode vir a ser, não tem origem e não tem fim. Esse é o maior erro que já foi cometido, a autêntica maldição do erro sobre a terra: acreditava-se ter nas formas da razão um critério do real, enquanto a gente tinha-as para se assenhorar da realidade, para, de um modo esperto, *desentender e mal-entender* a realidade...

Inventar uma verdade e acreditar nela foi o modo que o homem encontrou para escapar de sua falta de sentido no mundo. Mais que inventar, muitas vezes, foi um acreditar que ela já estava

“dada” e isso é denominado de *a priori*. A crença como necessidade que despertou a invenção humana. Em específico, esse tipo humano frágil, porque ainda é aquele que necessita da crença e da crença na verdade, mesmo que haja gradações nisso, expõe sua fragilidade na busca de um sentido. Tal tipo humano, o tipo crente, é o religioso, o cientista e o filósofo. Uma vez “encontrada” essa verdade, ele transformou o que era um meio em princípio inquestionável, utilizou sua razão para estabelecer toda lógica em torno da qual se falava em causa e efeito, categorias criadas pela sua razão e aceitas pela ciência e pela filosofia, também criações suas. A busca pelo sentido despertou a religiosidade do homem e com isso ele caminhou até chegar à criação de uma “Razão” universal, perfeita: seu Deus. Nada podia escapar aos olhos de Deus. Enfim, a razão passou a ser objeto da própria razão, porque não somente um mundo “verdadeiro” foi criado em detrimento deste, como uma “Razão” foi criada não totalmente em prejuízo da razão humana, mas colocou-a em segundo lugar. E se nada podia escapar à “Razão Absoluta”, aqui na Terra, nada poderia escapar aos olhos da ciência que calculava, que quantificava, que usava a lógica como respaldo. O princípio de não-contradição sustentou toda essa invenção. A crença na “verdade” e suas gradações intituladas *Deus, filosofia e ciência* tornaram-se parâmetros para todo valor. A lógica tornou-se a base para toda a ciência e a ciência ganhou, entre todas as “representantes da verdade”, o estatuto de grande “verificadora” a atestar o que, de fato, era a “verdade”. Nesse sentido, não haveria motivo para que, por exemplo, ciência e religião brigassem entre si, ainda que tal se tenha repetido muitas e muitas vezes ao longo da história, se tivessem entendido que ambas sustentavam a crença na “verdade” e cada qual, a seu modo, se fazia verificar enquanto válida, pois a validade estava na demonstração. Contudo, o ponto de partida era algo “dado”. Afinal, até mesmo a filosofia estava atrás de um *a priori*, a filosofia que se posiciona, também, como filosofia da ciência, filosofia da religião. Fica mais perceptível, desse modo, que religião, filosofia e ciência tenham uma mesma base: a “verdade” como algo posto que, portanto, pode ser desvelada, buscada, verificada.

O homem busca o imutável, o inquestionável, a verdade, o eterno. Na busca da “verdade”, cometeu seu grande erro de malversar este seu único mundo. Ele construiu seu mundo antropocêntrico, garantia de sua dominação sobre a “realidade”. Não percebeu que o antropocentrismo é apenas mais uma dentre tantas perspectivas. Mesmo assim, o vir-a-ser fora substituído pelo ser, a falta de sentido pelo sentido total, absolutizante, pela “verdade em si”. A ascese negativa contempla essa perspectiva antropocêntrica voltada para a “verdade”, seja ela a de um Deus, seja ela a verdade *a priori* da filosofia e da ciência. Em princípio, o que faz esse tipo

asceta? Ele não consegue dominar a si mesmo, dominar seu “horror ao vácuo”, conviver com o devir, ver-se como devir. Certamente, precisa de uma ascese que lhe forneça tudo aquilo que é o contrário de suas fraquezas. Nisso, faz-se forte: pela anulação, em termos de “consciência”, do aparente, a única realidade que existe. Como bem enfatiza Nietzsche em variadas passagens de seus escritos: o homem matou este mundo aparente e, ao matá-lo, matou também o seu mundo aparente, eis o perigo que desponta para esse tipo humano: ficar sem nenhum dos mundos. O que faltou ao tipo ascético do ideal ascético: “Só se é fecundo pelo preço de ser rico em contradições; só se permanece jovem na condição de que a alma não se relaxe, não deseje a paz...”.

Por isso, Nietzsche desponta com outro tipo de ascese, de disciplinamento do espírito na direção contrária dessa malversação da razão. Que tipo de ascese é essa, que tanto diverge do ideal ascético? Trata-se de uma ascese que não tem em vista um sentido de vida. Um tipo capaz de viver a vida com tudo o que ela pode trazer de sofrimento, de alegria e de tantos outros sentimentos sem denominá-los *bem* e *mal* na esfera moral, sem taxar a vida de *verdade* e *mentira*. Uma ascese afirmativa que tome a vida como relações da forças, como *quantum* energético que quer se expandir, que quer se relacionar com outras forças. Que quer a luta e não a guerra. Que, portanto, faz guerra à guerra. O tipo afirmativo pretende-se forte o bastante para sentir a vida com leveza e não como fardo. O fraco dentre todos os tipos fracos, como cientistas e filósofos, é o metafísico-religioso por remeter-se à transcendência. Porém, todo fraco é aquele que sente a vida como peso. O forte é aquele para o qual todo o peso se tornou leve. O tipo forte, o asceta da afirmação, sabe que nunca pode dispensar o duro exercício de corpo e espírito, porque ele também cai. Mas esse tipo humano afirmativo sabe evitar a pretensão do reducionismo antropomórfico e antropocêntrico. É um tipo asceta, que se abre para a pluralidade das relações das forças, para a pluralidade das perspectivas. Talvez dele se possa afirmar que é uma constituição bem interessante da vontade de poder. O asceta da imanência é, desse modo, aquele que consegue se firmar sem negar que sua perspectiva humana é apenas mais uma dentre tantas outras e que, portanto, não é o centro de todas as coisas.

Existem condições, porém, em que o tipo humano se fortifica, sem que isso condicione a idéia moral de “melhorar” o homem ou alguma idéia equivocada de certos geneticismos baratos que vez ou outra vêm à tona na história.

Não tornar os homens “melhores”, não lhes falar de uma maneira qualquer de moral como se a “moralidade em si” ou uma espécie ideal de homem fosse somente dada: mas criar as situações nas quais os

seres *mais fortes* são necessários, os quais, por sua vez, terão necessidade e, conseqüentemente, possuirão uma moral (mais precisamente: uma disciplina corporal e espiritual) que fortifica! Não se deixar seduzir por olhares azulados nem por um peito inflado de entusiasmo: a grandeza da alma não tem nada de romântico em si. Nem, infelizmente, nada de amável!.

Em Nietzsche, a ascese é dureza. Mas a ascese metafísica também é. Contudo, a diferença está em que, no Nietzsche asceta, a ascese toma a dimensão do homem mais forte, que aprende sua dureza na vida como escola de guerra, sem a necessidade de negá-la. Guerra como fator de crescimento do espírito e guerra como não desvinculada da vida, que, nem por isso, deve ser negada. “Em tempos de dolorosa tensão e de vulnerabilidade, escolha a guerra: ela fortalece, forma músculos”. Ainda que se sinta muito fraca, ao optar por uma ascese afirmativa, a pessoa buscará aprofundar-se em sua vulnerabilidade porque quer crescer, quer um “a mais” de força, não por si mesma, mas por ser isso próprio das forças em relação. O que no asceta da negação se dá da seguinte forma: ou usar a guerra para destruir o outro ou eximir-se dela em busca de “paz”. Na guerra que mata o outro ou na “paz” que não existe, o homem está negando a vida como asceta da negação. A reatividade da força, nesse caso, é a negação de si mesma, dado que, ao final, toda força é ativa porque “procura” pela afirmação e por um *plus* de força, o que fica inviável ao se destruírem outras forças. Até porque, também, no devir, na “dança da vida”, quem ora manda estará obedecendo e assim sucessivamente, já que a força não consegue escapar das hierarquizações, de suas constituições e desconstituições. Um asceta que nega esta vida ainda está longe de entendê-la. Assim, os músculos criados pelo asceta afirmativo são bem mais robustos que os criados pelo asceta negativo.

Quem é, ainda, o asceta afirmativo? É o que não se deixará levar pela moral estabelecida, pela “moral em si”. Contra todo idealismo, contra todo “em si”, esse homem mais forte será capaz de criar sua própria moral, que nada terá de romântico, nada de ideal, nenhum para-além-da-vida. Tais homens afirmativos, por serem mais fortes, não sustentarão a moral dos menos fortes, dos fracos. Estão para além de um moral de rebanho. Precisarão de uma moral que os fortaleça em conformidade com essa vida como vontade de poder. Para isso, necessitarão de um disciplinamento de corpo e de espírito, porque, ao se tratar de um, tratar-se-á do outro por isentá-los, o corpo e o espírito, de dualismos. Então, diretamente, tais homens mais fortes emergirão de condições criadas para esse fim. E tais condições terão de ser repletas de dureza, de muita exigência. Como pode alguém, contudo, que se prepara para “ter músculos”, não se tornar enrijecido, tornar-se leve?

Basta que alguém treine um mínimo para ver que, quando fica fortalecido, o que é pesado se torna leve, guardando naturalmente as devidas proporções como também nas formas de expressão da linguagem nietzschiana. O fato é que é possível, literalmente, a homens de músculos levantarem pesos com maior facilidade do que àqueles que não treinam.

Trata-se de um tipo humano capaz de um crescimento do espírito que o torna espiritualmente independente, senhor de si próprio, obediente a si próprio, juiz de si próprio. Um tipo que diz: ".../ eu sou a solidão em pessoa... Que nunca uma palavra me tenha alcançado obrigou-me a eu mesmo me alcançar...". Esse tipo cresce em sua própria solidão, que não é sinônimo de fuga: é um partir para um luta intensa consigo mesmo, sem o que não existe autocrescimento. E, quando volta à multidão, volta transbordante da experiência do auto-enfrentamento, do fazer a luta consigo mesmo, do não precisar se agarrar a nenhum sentido. Isso não significa relativizar tudo e todos, significa, no contexto discorrido, saber agir, saber falar, saber calar, saber estar com, saber retirar-se, sintonizar-se com o movimento das forças não a ponto de querer o equilíbrio, mas de saber lidar com as tensões dessas relações. Isso é saber mandar em si mesmo e saber obedecer, virtudes ligadas diretamente à vontade de poder. Onde há vontade de poder, há hierarquia. Por vezes, a força se submete e, por vezes, é ela que submete. Não ela como sujeito, mas como *quantum* de energia.

Nesse sentido, a política de Nietzsche é de intensificação da vida e a isso ele denomina “a grande política”.

Primeira tese: a grande política pretende fazer da fisiologia a soberana em relação a todas as demais questões; ela quer gerar um poder suficientemente forte para forçar a humanidade a ser uma totalidade superior, com impiedosa dureza contra o degenerado e o parasítico na vida – contra aquilo que arruina, envenena, difama, destrói até o fim... e que vê no aniquilamento da vida a insignia de uma espécie superior de almas.

Qualquer postura contra a vida deve ser atacada duramente, porque envenena, difama e mata. No caso do ideal ascético do religioso, isso se faz em nome de outra vida. E se impõe ao rebanho a política de uma vida no além. Nesse caso, o filósofo é mordaz com os sacerdotes, segundo ele, os maiores pecadores contra a vida. “*Segunda tese:* guerra mortal contra o pecado; pecaminosa é toda espécie de antinatureza. O sacerdote cristão é a espécie mais pecaminosa de gente: pois *prega a antinatureza*”. Aquilo que a Igreja classifica de pecado no que se refere, por

exemplo, ao instinto da reprodução e a tantas outras necessidades da espécie, Nietzsche inverte. A antinatureza é um pecado.

Terceira tese: criar um partido da vida, suficientemente forte para a grande política, faz da fisiologia a soberana de todas as outras questões – ela quer forçar a educação da humanidade como um todo, ela mede a hierarquia das raças, dos povos, dos indivíduos segundo o seu futuro, segundo o compromisso que tem com a vida – ela acaba sem misericórdia com todo o degenerado e parasitário. *Quarta tese:* o resto resulta disso.

Para combater a antinatureza, o filósofo propõe a educação da humanidade a partir da fisiologia e faz disso a sua grande política. Toda educação que não é educação para uma intensidade de vida, que não promove na pessoa um crescimento vital, deve ser riscada enquanto educação. Se Nietzsche aceita um partido, é o que chamará de “partido da vida”: tomar parte com a vida já é tomar parte com a natureza enquanto grande poder vital. Uma educação em bases fisiológicas, que pretenda, por isso mesmo, a exaltação da vida, combaterá todo aquele que tiver uma política do enfraquecimento da vida. A vida é o foco central da preocupação nietzschiana e é assim que ele afirma que todo o resto depende de uma educação para a vida.

1.1.4 – Tipos morais, religiosos e filosóficos: interpretações e interesses

Na realidade, não existem interpretações desinteressadas. Também não há tipos ascéticos desinteressados. Quando alguém afirma que existe o “belo em si”, essa já é uma tomada de posição ao lado do ideal ascético. Nietzsche mostra isso quando contrapõe esteticamente Kant e Stendhal. Um vive a arte; o outro (Kant) é mero espectador. Porque Stendhal, como “espectador”, é diferente por poder “contemplar” sua própria experiência e, nesse viés, não separa espectador e artista. Por outras palavras:

Belo, disse Kant, ‘é o que agrada sem interesse’. Sem interesse! Compare-se esta definição com outra, de um verdadeiro ‘espectador’ e artista – Stendhal, que em um momento chama o belo de *une promesse de bonheur* [uma promessa de felicidade].

O artista, para Nietzsche, não é o da “coisa em si”. Por mais disciplinado que Kant tenha sido, sua ascese não foi suficiente para colocá-lo frente a frente com a isenção do interesse. Não há homem que não tenha interesse. O que Kant pratica, no caso da citação, é a falta de postura vital ao

elencar o belo como “em si”. De certa forma, Kant traz de volta aquele tipo ascético que pretende uma contemplação desinteressada. A contemplação pela contemplação, eis o problema da “coisa em si” kantiana.

O que é o *embelezamento* para Nietzsche?

A sensação de euforia e êxtase correspondendo de fato a um *a mais de energia*: mais forte no período reprodutivo das espécies: novos órgãos, novas habilidades, cores, formas... O embelezamento como conseqüência necessária da elevação de energia, embelezamento como expressão de uma vontade *vitoriosa*, de uma coordenação potenciada, de uma harmonização de todos os desejos fortes, de um infalível peso gravitacional perpendicular.

Certamente Nietzsche atacaria Kant com o seu “olhar desinteressado”, o “belo por si”. Beleza como fruto de vitalidade não pode encerrar-se numa beleza metafísica, como queria Kant. Desejos fortes reinam na arte e é desse tipo de arte que Nietzsche trata, já que, também, “a criatividade do artista acaba junto com a fertilidade...”. Quanto à pieguice religiosa, o filósofo é bastante irônico, o que ofenderia mesmo hoje uma mulher beata, já que Nietzsche foi peremptoriamente duro aí e não somente aí. Duro contra a própria Igreja e todos os moralistas de moral decadente, todos os moralistas de plantão que passam o tempo cuidando da vida dos outros ao invés de cuidar da própria.

O sentimento religioso do êxtase e a excitação sexual (dois sentimentos profundos, coordenados entre si de modo quase espantoso. O que agrada a todas as mulheres piedosas, velhas e jovens? Resposta: um santo com belas pernas, ainda jovem, ainda idiota...).

A diferença entre o Nietzsche asceta e um asceta da negação já pode ser vislumbrada. Nietzsche é um filósofo que eleva ao máximo o potencial vital e desmascara a *moralina* existente em todos os tipos de beatos, dado não existirem eles apenas na Igreja. A infame moral, a moral contra o que de belo e necessário há na vida, na reprodução da espécie, está presente em muitas instituições castradoras. Mas Nietzsche entende também e admira a coordenação entre o êxtase religioso e a excitação sexual, dois sentimentos profundos que demonstram quanto de vida perpassa ambos, desde que o próprio celibatário sinta quanto de poder vital há em si mesmo. É interessante notar que nas hagiografias em geral o instinto sexual era muitíssimo forte nos santos e santas da Igreja. Isso ajuda a entender melhor o que o filósofo aponta. Entretanto, o celibatário pode ser um caso e o beato outro. O beato como aquele para o qual o celibato é caminho para o além, a

transcendência. O celibatário pode ter no celibato outros meios. Alguém poderia exercer o celibato ainda que não estive interessado no além-vida. Isso soaria, em um primeiro momento, como negação da vida em seu instinto mais forte: o sexual. Mas não é isso. O celibatário da afirmação expande suas forças de outro modo e é apenas um tipo de vida humana, sem obstar o fluir da vida, o que não é o objetivo do celibatário do ideal ascético, por exemplo. Como se pode notar, há diferenças entre os celibatários assim como as há entre os beatos. Há gradações. Não cabem generalizações, sob pena de levantar-se contra o próprio Nietzsche. Ele é o filósofo da pluralidade. Ser afirmativo é afirmar, inclusive, a pluralidade da vida.

E ao buscar o ideal ascético para “elevar-se em espiritualidade”, estará o filósofo desinteressado? Ou o rancor contra a sensualidade se enquadra nisso, nessa sua castração, guerra contra os instintos e não luta entre instintos, para lembrar Deleuze. Por que essa situação?

Todo animal, portanto também *la bête philosophique* [o bicho filósofo], busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder...”.

Essa condição exprime o querer das forças, exprime a vontade de poder presente na vida, já que tratamos de ascese. Ninguém está livre desse “querer ser mais” instintivo. No caso do filósofo, ele o faz em nome da intelectualidade, de uma “fineza” de espírito. Seu disciplinamento do espírito é uma forma de “lapidá-lo”. E, se utiliza o ideal ascético, é com essa intenção: conseguir uma situação favorável à sua “intelectualidade”, à espiritualização de seu *pathos*. Mesmo que vá contra a sexualidade, na realidade, estará apenas sublimando esse impulso sexual. Não é por acaso que Nietzsche, por vezes, compara o filósofo ao celibatário, dada – são suas palavras – a castidade dos filósofos via ideal ascético. Nietzsche também interpreta de forma positiva o celibato nesse sentido. Ele próprio espiritualiza suas paixões, disciplinando-se. Como não poderia, pois, entender disso? A diferença está em que não o faz pelas vias da metafísica.

Em geral, por que um filósofo se interessaria pelo ideal ascético? Segundo Nietzsche, o ideal ascético é um meio para a auto-afirmação do filósofo que pretende, antes de tudo, fazer-se prevalecer, garantindo, assim, que sua existência não pereça. Pela auto-afirmação: a do seu “eu”. Na realidade, ele olha para si e está longe de alguém que pretende se anular perante os outros. O que, então, procura, é sempre um meio que lhe propicie a sua garantia de existir.

/.../ que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha

resposta é – já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta espiritualidade – ele não nega com isso ‘a existência’, antes afirma a sua existência, apenas a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho este desejo perverso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*... [pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!].

Esse ideal ascético do filósofo é instrumento a que recorre para se transformar no centro de todas as coisas. Poderíamos tratar esse filósofo como egóico, alguém que ainda não consegue superar a si mesmo, o que é diferente de se anular. O filósofo corre ao encontro do ideal ascético porque este lhe oferece condições para um quê a mais de sua subjetividade e isso é a perspectiva da filosofia como filosofia da onipotência do sujeito enquanto razão absoluta. É um egoísmo “espiritualizado” a ponto de se pretender desnaturalizado. É o tipo contranatureza. Esse é o contra-senso da Terra e, por isso, o tipo filósofo prefere aproximar-se, inclusive, do ideal ascético do tipo cristão, porque nele consegue manter-se longe do mundo. Porém, não é o “tipo santo”, uma vez que seu interesse consiste em afastar-se do burburinho cotidiano.

Vê-se que não são juízes e testemunhas imparciais do valor do ideal ascético, esses filósofos! Eles pensam em si – que lhes importa o ‘santo’! Pensam no que lhes é mais indispensável: estar livre da coerção, perturbação, barulho, de negócios, deveres, preocupações; lucidez na cabeça; dança, salto e vôo do pensamento; um bom ar, fino, claro, livre, seco, como é o ar das alturas, em que todo animal torna-se mais espiritual e recebe asas; paz em todos os subterrâneos; todos os cães bem amarrados à corrente; nenhum latido de inimizade e de cerdoso rancor; nenhum verme roedor de ambição ferida; vísceras modestas e submissas, diligentes como moinhos, mas distantes; o coração alheio, além, futuro, póstumo – em suma, eles pensam no ideal ascético como o jovial ascetismo de um bicho que se tornou divino e ao qual nasceram asas, que antes flutua sobre a vida do que nela pousa.

Um tipo de vida que busca, acima de tudo, condições para se efetivar. E o Nietzsche filósofo não buscaria o mesmo? Até certo ponto, mas sem fazer-se metafísico. Consegue encontrar suas condições sem abrir mão de sua postura contra ela. Os filósofos em geral estão interessados na ação de sua “suprema razão” que, para Nietzsche, é uma “pequena razão”. É claro que Nietzsche reconhece essa necessidade filosófica do silêncio. Mas continua se posicionando contra o dualismo presente na filosofia de modo geral, condição de que os filósofos dificilmente escapam. E é em Platão que Nietzsche vê o alvo-chave do enraizamento dualista na filosofia, essa “supremacia da pequena razão”, e não somente na filosofia.

Será que a dignidade de Platão está acima de dúvidas?... Nós ao

menos sabemos, todavia, que ele queria que fosse *ensinado* como verdade absoluta algo que nem sequer era por ele considerado como verdadeiro: a saber, a existência separada e a especial imortalidade das “almas”.

Nietzsche atribui a Platão grande responsabilidade pela presença do dualismo na história da filosofia. Sendo Platão um dos pilares que fortificaram a filosofia, fica indelével a marca de sua influência. Até porque, de algum modo, todos ou quase todos acabam tratando de Platão. Contra ou a favor, mas tratam de Platão.

Nietzsche como filósofo também necessita de meios propícios para refletir e, entre tais meios, considera necessária a castidade e o faz com muita propriedade. Para ele, um filósofo não precisa usar a castidade para fugir da vida. Castidade não deve ser negação da vida. Castidade é meio para um “a mais” de si, conforme deixam entrever suas palavras:

Nisso nada existe de castidade por um escrúpulo ascético ou ódio aos sentidos, como não há castidade quando um atleta ou jóquei se abstém das mulheres: assim o deseja, nos períodos de gravidez ao menos, seu instinto dominante”.

A castidade de Nietzsche é a castidade de um criador de valores nada metafísicos. Esse outro ascetismo é um poder vital em ação, poder que o filósofo usa para ficar mais forte. Ao querer superar obstáculos, ao querer exercer seu poder contra toda forma de resistência, ele acaba crescendo em espírito. Isso é violência consigo mesmo, é dureza consigo mesmo. Mas a vida é uma escola de guerra. E a ascese é um instrumento da vontade de poder. Uma atitude híbrida, mas que consegue caminhar entre a doença e a saúde em prol da “grande saúde”.

/.../ Híbris é nossa atitude para com nós mesmos, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal, e alegres e curiosos vivissecionamos nossa alma: que nos importa ainda a “salvação” da alma! Depois curamos a nós mesmos: estar doente é instrutivo, não temos dúvida, ainda mais instrutivo que estar são – os que tornam doente nos parecem mesmo mais necessários do que homens de medicina e “salvadores”.

A ascese é essa violência do espírito para consigo mesmo, para a transformação dos obstáculos em estímulos de crescimento. É o exercício do poder consigo mesmo. Claro que todo tipo de ascese é violência, porém a ascese afirmativa não despreza a vida terrena, não despreza o sofrimento como meio para o crescimento do espírito nem sente no sofrer um querer afastar-se da vida. Pelo contrário, vida e sofrimento caminham juntos. Quem deseja uma, terá o outro. O que muda com relação ao sofrimento é a perspectiva de quem olha. O tipo ascético negativo também

olha para o sofrimento como redenção para uma vida melhor, porém essa sua “vida melhor” está no além-vida, ou seja, fora da vida. Na verdade, está negando esta vida e está cansado de sofrer. O tipo ascético afirmativo entende o sofrimento apenas como meio para um *plus* de vida. Desse modo, era possível a Nietzsche estar doente e, ao mesmo tempo, saudável. Pareceria estranho, mas o asceta da imanência tem interesse em tudo aquilo que para o outro tipo asceta é, apenas, obstáculo e não estímulo para tornar-se mais forte. Não se trata de masoquismo querer a dureza, posto que serve de desafio que nos faculta a acompanhar o devir da própria vida. Semelhante a quando alguém tem certa dificuldade em fazer alongamentos do seu próprio corpo, mas insiste. Isto é, fazer alongamentos machuca, é árduo. E, por muitas e muitas vezes, se essa pessoa continuar fazendo alongamentos, saberá que vai enfrentar um caminho muito difícil. Terá de exigir de si mesma o que talvez não consiga ou não consiga totalmente, mas sabe quanto o alongamento, apesar de difícil, duro, penoso, lhe trará a leveza e a flexibilidade de que necessita para estar bem com o seu próprio corpo, para estar bem com a vida. Trata-se de ter movimento, trata-se de “dança” no sentido do próprio Nietzsche. Nesse viés, também se torna claro quanto o sofrimento pode trazer leveza enquanto crescimento do espírito. Uma ascese da afirmação leva a isso.

Mas o que, enfim, forjou o caráter da humanidade antes de ela entrar na decadência da metafísica? De acordo com Nietzsche, o sofrimento, a crueldade, a dissimulação, a vingança, o repúdio à verdade deram caráter à humanidade, mas os homens se esqueceram disso. Tudo era tido como virtude e não o bem-estar, a sede de saber, a paz, a compaixão. Esses últimos eram perigosos por exaurir o guerreiro no homem. Ser objeto de compaixão era ofensa. O trabalho era ofensa. Já a loucura era algo de divino. A mudança não era ética e previa a ruína. Conforme Nietzsche, o que faz, hoje, a moral? Exalta, em grande parte, tudo aquilo que não prepara o ser humano para o combate. Exalta a compaixão. E, muitas vezes, é “melhor” uma mudança do que enfrentar certas coisas, certas situações. O espírito guerreiro de antes acaba tomado pela passividade, o que arruina o homem, deixa-o fraco. É quando, repleto de moralismo, visa a defender-se de alguma forma. Por isso, o homem de moral, o homem religioso, ambos, muitas vezes, no mesmo homem, querem ser temidos para não ser perturbados.

O que havia de inativo, cismador, não-guerreiro nos instintos dos homens contemplativos, despertou por muito tempo uma profunda desconfiança à sua volta: contra isso não havia outro recurso senão inspirar decidido temor a si. O que os velhos brâmanes, por exemplo, souberam fazer! Os mais antigos filósofos souberam dotar sua existência e sua aparência de um sentido, uma base e um fundo em

razão dos quais os outros aprendiam a temê-los/.../.

Um tipo de vida, querendo a conservação, descobriu que seria possível obtê-la inspirando temor naqueles para que representassem perigo. Mais do que isso, tal tipo conseguiria, ainda, a dominação de outros tipos. Nobres guerreiros foram submetidos por nobres da classe sacerdotal. O tipo filósofo, o tipo sacerdote, mostraram-se hábeis manejadores desse “sentido” que eles mesmos criaram para serem temidos ou, mesmo, uma espécie de porta-vozes desse “sentido” que poderia ser um deus. Certamente, isso lhes garantia a defesa e, em muitos casos, até o ataque. Sim, o ataque a quem não compartilhasse de tal ideal ou que não formasse o rebanho de apoio, de sustentação desse ideal. É nesse recorte que Nietzsche indica que a filosofia só foi possível com o ideal ascético do sacerdote: como condição para um tipo de existência. De igual forma procedeu o cristianismo presente na filosofia e na ciência. O ideal ascético é, então, necessário? Somente sem um contraponto que seria exatamente o do Nietzsche asceta, que não está interessado na metafísica. Uma filosofia e uma ciência sujeitas à metafísica estão longe até mesmo de entenderem a vida como vontade de poder. Estão longe de enxergar que, também a metafísica, é um instrumento da vontade de poder, mas de uma vontade de poder em que as forças fracas dominam na relação entre as forças.

Nietzsche continua sua exposição de que, pelo terror, o sacerdote se impunha e que o filósofo foi um aprendiz do sacerdote ascético.

Lembro a famosa história do rei Vishvamitra, que através de milênios de automartírio alcançou tal sentimento de poder e confiança em si que empreendeu a tarefa de construir um novo céu: o símbolo apavorante da mais antiga e mais nova experiência dos filósofos na terra – todo aquele que alguma vez construiu um “novo céu” encontrou o poder para isso apenas no próprio inferno/.../.

Nietzsche aponta um mimetismo por parte do espírito filosófico e, por isso, avança em forma de “interrogações”:

Expresso de modo vivo e evidente: o sacerdote ascético serviu, até a época mais recente, como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar... Isto mudou realmente? O colorido e perigoso bicho alado, o “espírito” que essa lagarta abrigava, foi afinal desrido de seu hábito e solto na luz, graças a um mundo mais ensolarado, mais cálido e luminoso? Existe hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade do espírito, vontade de responsabilidade, liberdade de vontade, para que de ora em diante o filósofo seja realmente – possível?....

O próprio Nietzsche responde. Há algo em *Para além de bem e mal*, quando da referência aos “espíritos livres”, aos “filósofos do futuro”. Somente esse tipo de homem poderia ensinar ao homem que seu futuro depende de sua vontade. Ou seja, Nietzsche atribui ao novo filósofo uma missão: de martelo e cinzel em mãos, deve esculpir o novo homem para uma nova história. “Para isso será necessária, algum dia, uma nova espécie de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo o que já houve de espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado”. Para Nietzsche, o homem moderno se apresenta com perspectivas reduzidas, que não o levam para uma superação de si. Essa pequenez do humano quer o que é pior, quer conservar-se. Não pensa em termos de superação. Nesse sentido, quando do surgimento do novo filósofo, sua missão virá acompanhada da mais nobre violência. Não haverá rebanho nem pastor. Caso houvesse, o rebanho não poderia contar com um pastor para protegê-lo e o pastor não teria como retaguarda o seu próprio rebanho. Em todas as circunstâncias, Nietzsche nos apresenta um tipo asceta bastante distante do ideal ascético: o tipo ascético nietzschiano não visa a rebanhos e não se apega ao conhecimento em si. Está em contínuo exercício para ficar além de bem e mal, além de verdade e mentira.

É bastante interessante a leitura distanciada que Nietzsche faz do homem típico do ideal ascético:

Lida de um astro distante, a escrita maiúscula de nossa existência terrestre levaria talvez à conclusão de que a terra é a estrela ascética por excelência, um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesmas infligem o máximo de dor possível, por prazer em infligir dor – provavelmente o seu único prazer.

Na realidade, o homem busca o prazer, nem que seja o prazer de sofrer e fazer o outro sofrer. Mas existe a sublimação e a essa tarefa se propõe o sacerdote ascético: elaborar um sentido para ele e para todos os demais tipos de vidas descontentes com a vida, por não enxergarem nela um sentido e por verem nela algo de insuportável para o seu tipo fraco. Eis o grande desvio de perspectiva conseguido pelo sacerdote ascético: reunir todo um grupo humano descontente e fazer dele um rebanho ansioso e feliz por uma nova vida. Entretanto, tal nova vida não seria nesta vida. Pelo contrário, esta vida seria o meio para atingir a outra vida, a vida no além. Esta vida somente entra em consideração em termos de uma passagem e, por isso mesmo, deve ser suportada e não mais que isso.

Tudo isso, entretanto, é questão de perspectiva no olhar de Nietzsche. Apesar de todas as contrapartidas do ideal ascético, Nietzsche revela-lhe a grandiosidade: o ideal ascético cria um dispositivo para o tipo humano fraco viver. Portanto, Nietzsche também olha para ele com mais de uma perspectiva. O ideal ascético também torna o tipo humano um tipo duro, resistente. Com essa dureza, enfrenta a dureza da vida em prol de outra, isenta de asperezas, que seria a vida no além. Eis a grande artimanha que o filósofo admira no sacerdote ascético: a vontade de poder aparecendo em suas variadas faces, o perspectivismo presente na vontade criadora do ideal ascético. Tipos de vida são tipos de perspectivas, mas tipos de vida são sempre vida, não vida em essência, no absoluto, apesar do singular, porém vida em pluralidade. Pulsação como pluralidade de perspectivas. Nietzsche fornece, assim, a definição do perspectivismo enquanto olhar, importante também para o seu tipo asceta:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, estejam imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectivista, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”.

É do perspectivismo que Nietzsche observa o ideal ascético. É pelo seu proceder genealógico que vê que perspectivas se formaram a respeito desse ideal. O que houve na história foi a imposição de certa perspectiva, o que é próprio das forças.

Nossas necessidades *são aquilo que interpreta o mundo*: os nossos instintos e seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de ânsia de dominar, cada um tem a sua perspectiva que gostaria de impor como norma a todos os demais instintos.

Ainda que esse ideal tenha se imposto, isso decorreu de uma relação de forças, da luta de instintos contra instintos e, como deve ser, de nossas próprias necessidades. Não esqueçamos que o homem tem horror ao vácuo, à falta de sentido, e que prefere o nada a nada querer.

O homem é vontade de poder em todas as circunstâncias, por isso o interpretar “humano” é para além do homem. Essa é uma perspectiva introduzida por Nietzsche que respalda o ideal

ascético apenas como uma das muitas possíveis perspectivas da vontade de poder. Porém uma perspectiva que consiga afirmar a vida e não negá-la indica pluralismo, ou seja, há variadas vontades de poder em que tipos forte e fraco se efetivam. Nos tipos fortes, seriam as forças ativas a constituí-los. Nos tipos fracos, seriam as reativas, próprias do tipo asceta metafísico. De que tudo é vontade de poder nenhuma perspectiva escapa enquanto relações de forças.

O perspectivismo se insere nesse contexto da compreensão dos tipos ascéticos porque, justamente, cabe nele como a efetivação das forças, ativas ou reativas, isto é, da interpretação das forças se efetivando como tipos ascetas negativos e afirmativos. Perspectivismo enquanto interpretações das forças, que se constituem em hierarquizações, em centros de vontade de poder negativos ou afirmativos.

A vontade voltada para o poder *interpreta*: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação: delimita, determina graus, diferenças de poder. Meras diferenças de poder ainda não poderiam perceber a si mesmas como tais: é preciso haver aí um algo-que-quer-crescer, o qual interpreta todo e qualquer outro-que-queira-crescer segundo o seu valor. Iguais *nisso* — *Interpretação é ela mesma*, na verdade, *um meio de se apoderar de algo. (O processo orgânico pressupõe permanente interpretar)*.

Todo interpretar é um interpretar da vontade de poder. Todo *interpretar* é um *interesse*. De um instinto que agiu sobre outro instinto e o dominou. Assim, da mesma forma que todos os homens são interpretações da vontade de poder, a qual interpreta outra vontade de poder, igualmente acontece com o que é denominado *interpretações humanas*: afetos já se efetivando. Por isso, não há sujeito por trás do interpretar. Mas como explicar que um tipo ascético negativo possa, por exemplo, se transformar em um tipo ascético afirmativo? Se ele, em sua consciência, sentir as forças responderem de modo afirmativo aos instintos que o provocam, sentirá que a sua própria consciência, como instinto, interferirá na relação de forças no corpo e comandará, quem sabe em uma nova hierarquia. Por isso, um homem reativo poderá “converter-se” em homem ativo, passando de uma para outra perspectiva. Contudo, se houver reforço do que já é reativo, então o tipo humano que está interpretado pelas forças reativas continuará em sua reatividade.

Retomando a perspectiva que se firma sobre outras perspectivas no processo histórico, cumpre lembrar que na própria história está presente o teor dionisíaco das forças e, nisso, outras perspectivas que vêm à tona também podem se firmar. Se o dionisíaco é o constante constituir e desconstituir das coisas, outras disposições podem se formar. Assim é que perspectivas diferentes aí

estão para que olhos de longo alcance percebam que esse movimento é dionisíaco. Se, de um lado, uma perspectiva, uma interpretação, se firmou na história e dominou, por outro lado, há o teor dionisíaco das forças e, nisso, outras perspectivas que vêm à tona podem se firmar e desconstituir o poder instaurado. Desse modo, perspectivas diferentes podem conviver em luta, no sentido da interpretação deleuziana. Uma força nunca elimina a outra. Elas, nas configurações e desconfigurações de centros de vontade de poder, fazem, apenas, novas relações. A força nunca está isolada.

Quanto ao ideal ascético que, na história, se formou como negação desta vida em nome do além, Nietzsche descobre outra perspectiva, com seu olhar genealógico. Naquilo que seria uma ascese de “vida contra vida”, ele descobre outra maneira de a vida se afastar daquilo que quer morrer. Instinto agindo sobre instinto diante do cansaço fisiológico. Nesse contexto, os instintos mais vívidos intensificam sua ação. Desse modo é que a vida luta, mesmo inserida no ideal ascético, para, pelo menos, preservar-se.

.../ O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida.

A vontade de poder é contra tudo aquilo que quer morrer. Entendendo a vida dessa maneira, o Nietzsche asceta não se faz rancoroso, ressentido ou pessimista. Chegando ao mais profundo de si mesmo, consegue ver tudo de uma perspectiva mais alta. Consegue ver o ideal ascético para além daquela negação sacerdotal em prol da vida no além. Através, inclusive do ideal ascético, enxerga a vida correr. Vida como vontade de poder. Daí qualquer tipo de ascese ser instrumento da vontade de poder. Nisso não há diferença entre os tipos de ascese.

1.1.5 – O tipo por excelência do ideal ascético e a ofensiva nietzschiana

O tipo por excelência é o sacerdote ascético, esse aparente inimigo da vida. Por que aparente? Porque também ele luta pela preservação da vida, mas daqueles tipos vitais que estão cansados desta vida. De algum modo, as forças reativas também querem se estender, querem

dominar e, nisso, não se diferenciam das forças ativas. Aliás, se é na relação entre as forças que se tem a vontade de poder, é assim que tanto as ativas quanto as reativas são vontade de poder em sua relação. Enfim, toda e qualquer força está para a vida enquanto vontade de poder. Ainda que o homem do ideal ascético não atine com seu engano ao pensar que está negando esta vida em prol da vida no além, independe dele que as forças queiram se afirmar e que, justamente por isso, também independe dele se elas afirmam a vida como vontade de poder. O problema é que o tipo religioso do ideal ascético, em sua perspectiva diferente, deseja entificar o que é deveniente. Isso acarretará para ele um notável cansaço de viver, visto que estará mais preocupado com a vida no além do que com esta vida, visto que deseja parar o que não pode ser detido. Ao fazê-lo, entretanto, não alcança que essa tentativa de “deter” o devir, preservará esta própria vida em si mesmo, ainda que reativamente, ainda que com ressentimento à vida como devir.

Mesmo cansado de viver, o tipo religioso do ideal ascético não quer morrer. E o sacerdote, no comando de todos os cansados, mantém vivo o seu rebanho, tal qual pastor. Chega a fazer isso de forma instintiva. Enquanto vida que quer se afirmar, o *não* do homem cansado se transforma, também, em um *sim* para a vida. Ele ainda “quer”.

O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz viver....

Isso, porém, não justifica que Nietzsche esteja sendo um exaltador do homem cansado. Sabemos quanto o filósofo opta pelo homem enquanto combatente, forte, que vê a própria vida como luta. Se escreve isso sobre o sacerdote ascético é por entender que a vontade de poder atravessa, de certo modo, esse homem cansado o qual, quando aparentemente diz não, faz emanar um sim profundo, não de si, mas de vontade de poder.

Por isso, o homem enfermo da vida, ainda que a maldiga, na realidade, afirma-a. Nesse sentido, não há negadores da vida. Há, apenas, simulacros de negadores. Cada perspectiva, a seu modo, afirma a vida. O que, por muitas vezes, a pequena razão nega, a grande razão afirma. Porque pequena razão e grande razão formam o corpo, essa pluralidade de forças atuando umas contra as outras, porque se trata de hierarquização, vontade de poder, domínio e subjugação. Desse modo, a vida segue em sua luta. O intelecto criador nem imagina sobre o que se assenta, nem qual o seu fundamento. A que vem o disciplinamento do espírito? “Respeito pela consciência intelectual é

importante para a obra de Nietzsche". Não é o desprezo pela "pequena razão" que atrai o filósofo, mas a admiração de essa "parte" do pensamento conseguir ser um "mestre dos disfarces". O disciplinamento que vem pelo "eu", na verdade, é o disciplinamento de instintos contra instintos. Quando o tipo humano sente que precisa da ascese é porque algo nele já está mudando e mudando dentro da própria mudança ambulante que é ele próprio. Por isso, mesmo quando o sacerdote ascético se disciplina com seus exercícios espirituais, está sendo instrumento da vontade de poder. Ele acredita, porém, estar ele mesmo, o seu eu, no comando de tudo isso. E Nietzsche postula que até mesmo esse qualquer pensamento, como já visto, é uma resposta a algum instinto, já é um instinto respondendo ao outro na relação do instinto com o instinto. Enquanto, também, o sacerdote ascético pensa na "unidade do eu", Nietzsche pensa em "pluralidade de almas". E a própria noção de alma para o filósofo muito se distancia da noção de alma do sacerdote ascético. Na realidade, a palavra mais adequada utilizada por Nietzsche deveria ser *força* e não *alma*.

E, entre forças, há somente tensão, dominação, hierarquia. Não faz sentido, portanto, olharmos para Nietzsche a não ser como um filósofo dionisíaco. Contudo, esse dionisíaco em Nietzsche não significa, de modo algum, desvario. O dionisíaco no filósofo exige muita ascese, muita disciplina de espírito, até para que o pensar seja um jogo, um fazer experiências consigo mesmo. Para quem acha impensável uma ascese dionisíaca, é possível, mais de perto, enxergar o próprio teor dionisíaco na ascese, porque ascese exige criação e destruição.

Quem é o filósofo asceta dionisíaco? É aquele que trabalha em prol da "grande saúde". Essa "grande saúde" seria um *não* ao ressentimento, esse triturador do espírito que o filósofo tanto critica. Seria, também, querer o máximo de vida ainda que nos estados mais depauperados do corpo. Não significa massacrar o corpo, mas cuidar dele. Seria levar a sério o corpo e não fazer com ele o que durante muito tempo fez, por exemplo, o cristianismo: tomou-o como "peso para a alma", ou, se quisermos, desde Platão: o cárcere da alma.

Nesse viés, há uma preocupação com o sacerdote ascético. Por quê? Porque, ainda que prevaleça a vontade de poder, o sacerdote ascético pode produzir "espíritos doentes", que, ao invés de sentirem esta vida, queiram livrar-se dela mais rapidamente; que não mais a vivam mas apenas a suportem. Eis o problema para Nietzsche: não se trata de suportar a vida, mas de vivê-la. Não se trata de ficar forte para guerrear contra a vida, mas de lutar com a vida e como vida. Quando a vida se torna um peso, no lugar de uma pluralidade de almas há um "eu" que não faz

parte da “grande saúde”. Ainda que o homem queira algo – a vida no além, nada querer – ainda que seja a vontade de poder agindo dessa forma no homem, ele pode a vida como empecilho, como negação dessa pluralidade de almas que existe nele. Nesse recorte, o ideal ascético estará produzindo homens fracos, cada qual com um “eu” negador, difamador da vida.

Ideais ascéticos que fazem o homem vencer sua fraqueza natural, exibir sua coragem e exercitar o seu rico dom, são bem usados; ideais ascéticos que fazem o homem tolerar ou agravar sua doença essencial representam um abuso. Sob a tutela dos padres ascéticos, a enfermidade tornou-se, até mesmo, a espécie humana mais normal. Expressar temor que os “raros casos de grande poder da alma e corpo” estão enfrentando extinção (*GM* III 14), Nietzsche protesta contra os doentes e fracos porque eles corrompem os saudáveis e fortes, apresentando uma grande ameaça ao desenvolvimento da *excellence* humana (*GM* III 14).

Que doença natural o homem precisa superar? A de, diante desta vida, querer procurar outra. Por que doença natural? Por existir no homem – mediante sua consciência – um querer dar sentido àquilo em que ele não vê sentido. O “horror ao vácuo” sempre perturbou o homem. Mas a consciência, que é a sua doença, pode ser também a sua grandeza, já que ele foi dotado desse “órgão” pela natureza e na natureza existe a “grande saúde”. Explicando melhor: a consciência, que é a *fraqueza do homem* porque fruto de uma interiorização dos instintos ao invés de um “*pôr-se para fora*”, terminou sendo um “órgão reativo”. Ao mesmo tempo, porém, ainda que na reatividade, as forças que a constituem podem mudar suas relações de modo que a consciência não faça o homem voltar-se contra si próprio, mas que crie estratégias para enfrentar a luta que é a vida sem nenhum tipo de ressentimento. Pelo contrário, a criatividade estará a pleno vapor em prol da afirmação da vida. Sendo assim, o reativo como doença assume uma outra condição ou relação entre as forças e – diante de um órgão doente porque longe de tudo o que é forte na natureza – há uma transfiguração desse mesmo órgão para além da doença e em prol da “grande saúde”. Porém o contrário também pode acontecer: é o que fazem os sacerdotes ascéticos com o seu rebanho: tornam-no mais doente ainda.

Quanto à questão do sentido ou da falta dele, é sabido que o homem não suporta viver nesse “campo aberto” que é a existência. Produz, então, seus valores e é justamente nessa produção, que habita o perigo dele colocar esta vida para uma “vida ideal”. Para isso, esse depauperar a vida, os ideais ascéticos podem colaborar. Mais ainda, os sacerdotes ascéticos acabaram colaborando com isso. Não é, por acaso, que apesar de reconhecer o valor dos

sacerdotes, Nietzsche mantém grandes reservas para com eles. Sabe até aonde eles podem chegar: à corrupção de um espírito forte e saudável que atua junto a esta vida e não contra ela. Os sacerdotes ascéticos podem corromper os que não necessitam de um sentido, porque lhes basta a vida.

1.1.6 – A forma mais “espiritualizada” dos instintos

Contra o homem idealista, o qual pode chegar a entender um “espírito livre” como “liverto” do corpo, há outro tipo de espírito livre em Nietzsche. Contudo, se a ascese no filósofo é diferente da ascese do ideal ascético, não teria ele transmutado esse ideal ascético em sua forma mais espiritualizada e, desse modo, ultrapassado o ideal ascético? Considerando que Nietzsche reconhece o valor do ideal ascético para filósofos enquanto valor que possibilita a condição mesma do surgimento do filósofo, ideal ascético como meio, convém ter presente que, como filósofo, Nietzsche não se reduz ao estado de “último metafísico” como querem alguns intérpretes. Se o ideal ascético pode servir de ponte para um espírito livre, isso já é outra consideração. Pela perspectiva da auto-superação, nada impediria isso e, nesse caso, todo paradoxo sobre a utilização do ideal ascético para que alguém atingisse a forma mais espiritualizada de instintos seria deixado de lado. Não seria mais paradoxo, seria um momento de auto-superação e mesmo de auto-supressão do ideal ascético.

Constitui praticamente consenso o reconhecimento do valor do ideal ascético de Nietzsche, embora não baste isso para transformá-lo em um tipo metafísico. Ainda que haja reconhecimento das condições necessárias para a filosofia, o filósofo Nietzsche é um asceta diferente. Se os “últimos idealistas” também conseguem suspeitar de “convicções incondicionais” – outra coisa lhes falta: considerar Nietzsche pelo seu próprio viés – o do perspectivismo e relacionar isso com a própria noção de ascese como efetivação ou, em outras palavras, como instrumento da vontade de poder, como versa este trabalho. A tese central de Nietzsche: tudo é vontade de poder e nada mais. Dessa ótica, o ideal ascético é instrumento da vontade de poder, assim como a ascese afirmativa. Afirmação e negação, fraco e forte, são igualmente outra coisa.

Paradoxalmente, os “últimos idealistas” se opõem incondicionalmente às crenças incondicionais. Essa devoção paradoxal ao conhecimento, que Nietzsche admite ser sua, está, em si, enraizada no ideal ascético e firmemente atada à saudável ou boa consciência; pois os espíritos livres, duros e heróicos, que repudiam o ideal ascético, o fazem baseados na consciência intelectual, a forma mais

espiritualizada do ideal ascético (GM III 24). Assim o repúdio ao ideal ascético pelos espíritos livres é, ao mesmo tempo, a sua afirmação.

Desse modo, a menção de que os espíritos livres terminam por afirmar aquilo que contrariam, o que explica o termo *paradoxal*, não faz sentido senão na condição já indicada: auto-superação e mesmo auto-supressão do ideal ascético por tais espíritos.

Como reconhecer, de acordo com Nietzsche, um espírito livre, essa forma mais espiritualizada de consciência, e seus instintos espiritualizados?

Para o surgimento do espírito e filósofo independente, forte, talvez a dureza e a astúcia forneçam condições mais favoráveis que a disposição suave, fina, complacente, a arte de aceitar as coisas com leveza, que é apreciada e justamente apreciada num filósofo. Pressupondo o que vem antes de tudo, isto é, que o conceito de “filósofo” não seja restrito ao filósofo que escreve livros – ou até mesmo faz livros da sua filosofia! –, Stendhal contribuiu com um último traço para a imagem do filósofo de espírito livre e, no interesse do gosto alemão, eu quero deixar de sublinhá-lo: – pois ele vai contra o gosto alemão. “Pour être bon philosophe”, diz o último grande psicólogo, “il faut être sec, clair, sans illusion. Um banquier, qui a fait fortune, a une partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosophie, c'est-à-dire pour voir clair dans ce qui est” [Para ser bom filósofo, é preciso ser seco, claro, sem ilusão. Um banqueiro que fez fortuna tem parte do caráter necessário para fazer descobertas em filosofia, ou seja, para ver claro naquilo que é].

O disciplinamento do espírito é o que, para Nietzsche, pertence à mais alta consideração. Daí a ascese na formação do espírito livre ser imprescindível. Contudo, “ser claro, seco, sem ilusão” é o que poderia identificar os diferentes tipos de ascese. Também o cristão, o cientista e o filósofo dependem da ascese, mas a trilham pelo caminho da metafísica. Já vimos como procedem: mediante a verdade enquanto *a priori* e, claro, a crença na “verdade”. Nietzsche, em oposição a tais tipos metafísicos, destaca a importância de Stendhal para a filosofia e, assim parece, acaba retirando do seu modo de ser filósofo aquele ideal tão presente no tipo asceta antípoda a ele. Nietzsche é um filósofo diferente do que teria sido a filosofia enquanto preocupada com a busca da verdade. Assim, é possível perceber melhor que, embora exista relação entre as asceses por serem todas asceses, elas se diferenciam devido à sua “objetividade”. Isso possibilita a Nietzsche enxergar a importância do ideal ascético, mas lhe permite também ir além em outros olhares críticos sobre esse mesmo ideal e construir sua própria ascese.

Por tudo isso, os tipos humanos que interessam a Nietzsche como espíritos livres são alvo

da mais dura disciplina do espírito, da mais rica espiritualização dos instintos, uma vez que precisam aprender, sobretudo, a resistir ao que os faria cair. No contexto da teoria das forças, por exemplo, é próprio da força resistir e opor resistência. Quanto mais resistência, mais *quanta* de poder estará presente. Um tipo humano que consegue o máximo de resistência pode ser considerado um espírito livre, porque enfrentou o que há de mais profundo em si mesmo: seus próprios instintos, que poderiam levá-lo à uma gregariedade. Nietzsche reserva para quem trava essa batalha consigo mesmo o mais alto grau de estima. Julga-a uma luta que torna o espírito leve. Algo bem diferente do que Deleuze intitula de *guerra*. A guerra torna o espírito pesado, porque pede o aniquilamento geral, mas – segundo Deleuze- a luta colabora para a “conquista da alma”, que se pode interpretar como a “mais espiritualizada forma de consciência”.

Aqueles seres humanos *que ainda me importam*, a esses eu desejo sofrimento, abandono, enfermidade, maus-tratos, humilhação – desejo que não lhes fiquem ignotos o profundo autodesprezo, a tortura da desconfiança em relação a eles, a miséria do superado: não tenho compaixão por eles, pois lhes desejo a única coisa que, hoje, pode provar se alguém tem ou não *valor* – *que ele agüente...* Não conheci ainda nenhum idealista, mas muito mentiroso...

O valor de uma pessoa, para Nietzsche, está na resistência, que lhe revelará a força capaz de transformar os obstáculos em estímulos. Se existe algum ideal a conquistar, ei-lo. Todos os demais são ideais no sentido metafísico e, portanto, mentirosos.

1.1.7 – Valor, verdade e ascetismo

Se o ascetismo está inserido nessa questão de valor e verdade é por fazer parte de uma estratégia da própria vida, tanto para os tipos mais fortes, não ligados ao transcendente, à metafísica, como para os mais fracos: os ligados ao ideal ascético. De alguma forma, o homem necessita da ascese, seja ela a do ideal ascético, seja a ascese afirmativa, dionisíaca. Da mesma forma, sente necessidade de valores como um dia sentiu necessidade de criar a “verdade”. Por isso, mesmo a ascese negadora da vida expressa uma vontade de viver enquanto vontade de poder.

/.../ o asceticismo, apesar das aparências e interpretações contrárias, na realidade serve à vontade de vida – depende da identificação da vontade de vida com a vontade de poder. O que Nietzsche pretende mostrar é que /.../ o ascetismo é, finalmente, uma estratégia para a preservação e o estímulo do poder.

Ficaria melhor assim: todo tipo de ascese serve à vida como vontade de poder, o que não descarta haver tipos fortes e fracos de ascetas. Ainda que seja um filósofo ou um cientista, um

asceta não deixa de ser um tipo fraco se ainda depender do amparo metafísico chamado *verdade*, qualquer que seja, contanto que convincente. O asceta do ideal ascético que mais se engana é o tipo religioso. Nesse caso e, em específico, no cristianismo, isso é muito mais evidente. Ao apostar na vida do além, ao praticar sua ascese em vista disso, estará, ainda que inconscientemente, servindo à vontade de vida ou à vida como vontade de poder. E quanto ao tipo forte? É o que corresponde ao esforço disciplinador do espírito que não se ampara em “ideais”, que não se ampara em “coisas em si” e tudo o mais do gênero. O tipo forte atinge uma espiritualidade que suprime a metafísica. Esse tipo utiliza uma ascese que não é a do ideal ascético. Mesmo havendo esses dois tipos de asceses, entretanto, a vontade de poder está presente neles e os aproxima. O ascetismo não faz distinção entre fortes e fracos, o que permite tratar a ascese como instrumento de vontade de poder tanto em um caso como no outro.

No caso da ascese da transcendência, é importante infligir dor sobre dor para obter certa satisfação, como que uma “libertação” do “cárccere da alma”. É o caso do asceta que se autoflagela, mas que, também, causa sofrimento aos outros, porque precisa “salvá-los”. Isso gera uma espécie de comoção. O asceta da imanência, porém, utiliza a dor como estímulo para tornar-se forte: não visa atingir o outro, visa atingir a si mesmo. Não está preocupado em afigir nem comover ninguém. O ascetismo, nesse sentido, é um exercício que exige dureza consigo mesmo, embora asceses diferentes possam gerar tipos livres ou tipos escravos.

A satisfação do ascetismo está localizada na imposição da dor em alguém, não simplesmente na experiência da dor ali infligida. /.../ Para esclarecer adequadamente o ascetismo, Nietzsche não deve apenas analisá-lo como manifestação da vontade de poder, mas também ver a vontade de poder substituindo, em vez de apenas complementando o princípio de prazer. E isso é exatamente o que ele faz. /.../ A observação de Nietzsche de que a imposição ascética da dor sobre si é provavelmente seu único prazer sugere que ele via o ascético como alguém que projeta uma crueldade cujo objetivo primário é fazer com que os outros sofram.

Se um asceta pode provocar comoção e dor nos outros, então para o Nietzsche asceta isso já está descartado. Seu ascetismo é de uma ascese egóica, ou seja, com interesse em si mesmo, em seu crescimento, ainda que por intermédio da dor, mas sem vê-la como empecilho para o crescimento do espírito, antes como estímulo. O Nietzsche asceta é a favor de uma espiritualidade com desenvoltura para viver a vida que dispense qualquer coisa ou pessoa como alavanca para justificá-la. Opõe-se a todo tipo de ascetismo que, em sua “verdade”, usa a espiritualização para

servir de justificativa para uma vida com base no além, naquela “verdade”, e a todo tipo de contextualização metafísica, ou seja, de outras “verdades”, Nietzsche é um asceta da vida deveniente ou, caso se prefira, dionisíaca. E se houver certo hedonismo no ascetismo do asceta da transcendência ao ver o outro sofrer, isso beirará à esquisitice, a uma espécie de sadismo ou, quem sabe?, de uma sublimação do sofrimento em prazer. Um modo de sofrer “sem sofrer”. Isso é bem diferente do que em Nietzsche significa o *saber conviver com o sofrimento*, cuja ascese lapida o espírito.

1.1.8 – O ideal ascético na ciência e o cuidado a tomar com os “doentes”:

Considerando que a ciência tem como pressuposto uma “verdade” dada que, aos poucos, vai descobrindo, tal ciência tem base, também, no ideal ascético.

O ideal ascético /.../ é uma interpretação totalizadora – um sistema fechado que nem mesmo a ciência consegue contrariar: do qual a própria “ciência” é um exemplo. Contudo, Nietzsche insiste, a ciência é a forma mais nobre do ideal ascético. Onde não for, é autonarcose (GM III 23).

No caso da ciência, há um veio do ideal ascético cujo objetivo não é se alienar da vida. Ainda que a ciência seja oriunda do ideal ascético por estar relacionada com a questão metafísica da verdade, não necessita de narcóticos para a consciência. Nesse sentido, os homens de ciência são ascetas, porém ascetas mais sublimes nessa hierarquia no ideal ascético. Nesse homem da ciência, o efeito “autonarcotizante” é suprimido pela isenção do autoflagelo, por exemplo. O objetivo do homem de ciência não é sentir prazer em sofrer ou em fazer os outros sofrerem. Por esse recorte, realmente, o homem de ciência ocupa um patamar superior ao de quem precisa se narcotizar pela via do sofrimento próprio ou alheio, pelo masoquismo ou pelo sadismo. Mesmo assim, aquilo que liga, de modo forte, a ciência ao ideal ascético continua existindo: a super-estimação da verdade.

Se retornarmos à questão entre saúde e doença, saúde como algo que quer intensidade de vida e doença como algo que estimula em si o que quer morrer, teremos de voltar à relação entre o saudável e o doente e suas diferentes asceses. No homem saudável, a ascese deseja um espírito livre, o qual, pela sua dureza, lapida a si mesmo. No homem doente, a ascese deseja um refúgio, ou seja, o espírito só alcançará leveza se conseguir livrar-se de suas dificuldades, de seus empecilhos. Aqui não vale a máxima nietzschiana de transformar obstáculos em estímulos. Sendo assim, haveria

um porquê em temer o homem doente.

Os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos. Isto é sabido?... (...) O que é de temer, o que tem efeito mais fatal que qualquer fatalidade não é o grande temor, mas o grande nojo ao homem; e também a grande compaixão pelo homem. Supondo que esses dois um dia se casassem, inevitavelmente algo de monstruoso viria ao mundo, a “última vontade” do homem, sua vontade do nada, o niilismo.

Esse temor se dá porque o homem doente, doente a ponto de atingir o “grande nojo” e a “grande compaixão” ao homem, pode trazer a derribada do último sustentáculo ao querer viver. Trata-se do niilismo como perigo. Mais ainda: trata-se de querer o niilismo, como indica o próprio Nietzsche. O homem sempre quer algo, ainda que seja o nada e, em seu desespero, torna-se adepto desse niilismo e arrasta consigo outros tantos homens. Outra questão que aflora: para querer o nada, a desgraça nesse homem fraco já é tanta que é capaz de atrair os fortes para a compaixão e, aí, tudo vai ao encontro da destruição do homem. Em termos de doença, Nietzsche lembra que, de algum modo, o que no homem não “explode”, certamente implode. O nada introjetado é, pois, a decadência absoluta do homem.

O que Nietzsche admira num homem é o grau de poder que subsiste nele e que resiste a todas as intempéries da vida sem difamá-la. É pelo resistir que um homem termina por superar aquilo que, para ele, era obstáculo. Superação não como destruição, assim como trabalhar com a paixão não deve significar castração da paixão. O homem doente já não resiste mais. Tudo o que é fraco quer morrer e tudo o que quer viver afasta de si o que deseja morrer. Porém, há que ter um cuidado hermenêutico com isso, pois a má interpretação pode gerar situações de mal-entendidos recorrentes na história. Se Nietzsche não é humanista, tanto menos é desumano.

1.1.9 – A exaltação da saúde no Nietzsche asceta e o significado de doença

Se *saúde* no filósofo não pode ser confundida com o que comumente entendemos por saúde – o não estar doente – incumbe precisar o significado de saúde para ele.

Arecio o homem segundo o *quantum* de poder e de abundância de sua vontade: não segundo o enfraquecimento e a extinção dessa última: considero uma filosofia que ensina a negação da vontade enquanto doutrina de degradação e de calúnia... – aprecio o poder de uma vontade segundo o grau de resistência, de dor, de tortura que ela suporta e sabe converter em seu proveito; segundo tal critério, é

necessário que eu esteja bem de ofender a existência de caráter mal e doloroso, mas que, em contraposição, eu forme a esperança de que um dia ela será ainda pior, mais dolorosa do que até então....

Nietzsche é claro: se aprecia uma filosofia que ensina a abundância de vida, execra uma filosofia que ensina a degeneração. Uma resulta em disciplinamento do espírito que levará o homem a afirmar a vida como vontade de poder e a outra o levará a negar a vida porque gerará o tipo fraco em que o grau de resistência e da conversão de obstáculos em estímulos, se não é nulo, é impotente, o que o torna um tipo doente. E toda calúnia costuma partir do homem que não ama a vida como ela é ou, em outras palavras, com tudo o que ela traz de bom ou ruim. Portanto, não se trata de ver a dor em um nível da moral, de bem e mal. É claro que o homem saudável também sente dor e isso é ruim, porque a dor sempre incomoda, mas o que a vida lhe traz de ruim não lhe dá motivo para odiá-la. Pelo contrário, ele tira proveito até da dor para crescer espiritualmente, o que difere diametralmente do fugir à vida, como faz o homem doente, fraco. Desse modo, o tipo humano forte entende a vida e se entende como vida. O homem saudável é, pois, o homem forte. Sua ascese o prepara para esse *quantum* de poder que o filósofo menciona. Esse homem não quer vingar-se da existência como pretende o homem doente, fraco, sem vontade; vingar-se daquele *quantum* de poder. Como, então, poderia o homem forte ser contaminado pelo fraco? Poderia, por exemplo, passar a usar o seu grau de resistência ao mudar de perspectiva e começar a enxergar esta vida como algo que não vale a pena viver. O seu foco de resistência se deslocaria e todo o seu *quantum* de poder se destinaria a uma filosofia da negação. A função de sua resistência deixaria de ser superar obstáculos e tornar-se resistente para tornar-se resistente à vida, isto é, utilizar seu alto grau de resistência em favor do niilismo perpetrado pelo homem doente. Ainda que em outras palavras, nisso está presente o confronto das duas asceses: a ascese de um Nietzsche asceta e do ideal ascético. Uma produz o homem saudável, instrumento da vontade de poder em alto grau; a outra produz o homem doente, também instrumento da vontade de poder, porém em baixo grau, de onde sua vontade de dizer *não* à vida.

Esses tipos de vida, os quais Nietzsche denomina *doentes*, estão no meio de todos os outros homens como “representantes” do amor, da justiça, da superioridade, da sabedoria. Essa é a ambição deles.

Eles rondam entre nós como censuras vivas, como advertência dirigida a nós – como se saúde, boa constituição, força, orgulho, sentimento de força fossem em si coisas viciosas, as quais um dia devêssemos pagar, e pagar amargamente: oh, como eles mesmos

estão no fundo dispostos a fazer pagar, como anseiam ser carrascos! (...) A vontade dos enfermos de representar uma forma qualquer de superioridade, seu instinto para vias esquivas que conduzam a uma tirania sobre os sãos – onde não seria encontrada, essa vontade de poder precisamente dos mais fracos.

Ainda que Nietzsche tenha visto “pastores e rebanhos” também como um modo de a vida se manter, essa forma de viver, no entanto, é vingativa. Tudo aquilo que os tipos fracos, enfermos, não conseguem constituir em si mesmos, projetam como vício nos tipos fortes, nos tipos sãos. Tornam-se, para dominar, hábeis na palavra, hábeis na construção de ideais no além, hábeis na constituição da consciência de culpa, hábeis numa certa ascese, hábeis, enfim, em toda forma de meios que lhes forneça a garantia da expressão, da perspectiva, de sua vontade de poder, perante a qual não se fazem cônscios. Apesar do belo golpe da vida em transformar os seus *nãos*, os *nãos* dos fracos, em reais *sins*, em *sins* à própria vida, a “consciência” desses tipos doentes continua a emanar o cansaço, o ressentimento, a vingança e, em nome de uma suposta democracia, não são nada democráticos para ouvir o diferente. Entendem *democracia* como nivelamento por baixo.

E a dominação dos fortes, isso os fracos não admitem e não admitem por ressentimento: gostariam de ser fortes. O forte, que se ampara em si mesmo, que não quer fugir desta vida com tudo o que ela possui, é tachado de mau, é sinal de subversão da “ordem” estabelecida por “consciências” pastoris e de rebanhos. É por essa razão que toda forma de organização social que advinha disso tem raízes fincadas na moral e na religião do tipo cristão, por exemplo. Um tipo calcado na inversão original do que é ser bom e ruim para o que é ser bom e mau, até atingir o estágio do bem e do mal da moral. Um tipo religioso que anseia pela vida no além. Um tipo de vida decadente que se alastrou sobre a Terra e contra a Terra.

Desse modo, afirma Nietzsche que a dominação sobre os que sofrem, os doentes, deve ficar a cargo de si próprios. Entre eles, porém, há uma espécie de doente diferente: o sacerdote ascético, um doente poderoso. Nesse caso, há distinção entre os doentes. O sacerdote tem um grau elevado de poder. Entre os doentes, é ele que deve, portanto, mandar. O sacerdote acaba sendo o tipo mais forte de asceta dentre aqueles de ideal ascético ligados à religião, em especial, ao cristianismo, como Nietzsche faz questão de apontar.

A dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu – instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade. Ele próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz, para entendê-los – para com eles se entender; mas também tem de ser forte, ainda mais

senhor de si do que os outros, inteiro em sua vontade de poder, para que tenha a confiança e o temor dos doentes, para que lhes possa ser amparo, apoio, resistência, coerção, instrução, tirano, deus.

O sacerdote, esse doente forte, é o que pode comandar e tomar conta do seu rebanho de doentes. Os doentes mais fracos precisam de médicos e esses médicos devem ser os sacerdotes: médicos doentes para doentes. Por que desse modo? Porque, como esclarece o filósofo, são de uma mesma raiz e porque, também, é o sacerdote que inspira nos outros doentes a confiança de que necessitam. Mas que doença tão perigosa é essa? É a doença do cansaço para viver, do desprezo a esta vida, do nojo pelo homem e, também, da compaixão pelo homem, como já afirmara o próprio Nietzsche. Ou seja: é a volta à esfera do niilismo. O doente é um niílista. Por essa razão, um tipo de homem que sinta nojo, que sinta compaixão pelo próprio homem, tem de ser superado.

A auto-superação do homem, a supressão mesma do homem doente se expressa na figura que Nietzsche apresenta do *além-do-homem*, já que este não vê o sofrimento como obstáculo para a sua grandeza e felicidade. Para o *além-do-homem*, a “remissão” do sofrimento não está em negá-lo nem em maldizê-lo, mas em incorporá-lo como algo que está na vida e que, nem por isso, deve enfraquecer o ser humano na sua grandeza vital. A vitalidade humana está para além do sofrimento, porém com ele. Isso é aprender a converter em vantagem para si o que aparece como desvantagem.

Mas, voltando à figura do sacerdote, são seus inimigos os fortes perante esta vida, por não a desprezarem. Esses fortes são os “animais de rapina”. E mais do que violência, o sacerdote usará de astúcia e, se necessário, transformar-se-á num novo “animal de rapina”, com um tipo de ferocidade que misturará a força fria do “urso polar” e a esperteza da “raposa”. O sacerdote, então, aparecerá ao mesmo tempo, sob forma aterrorizante e atraente. Acima de tudo, o sacerdote será perigoso para os homens saudáveis.

Onde está o perigo representado pelo sacerdote ascético? Está no “esconderijo” de táticas que preparou contra os sãos e, claro, também “contra” os doentes.

Para os sãos:

Ele traz ungüento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida – pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual

tudo o que é sô torna-se doente necessariamente manso.

Para os doentes:

.../ Ele combate, de modo sagaz, duro e secreto, a anarquia e a autodissolução que a todo o momento ameaçam o rebanho, no qual aquele mais perigoso dos explosivos, o ressentimento, é continuamente acumulado. Descarregar este explosivo de modo que ele não faça saltar pelos ares o rebanho e o pastor, é a sua peculiar habilidade e suprema utilidade; querendo resumir numa breve fórmula o valor da existência sacerdotal, pode-se dizer simplesmente: o sacerdote é aquele que muda a direção do ressentimento.

Com essas armas todas, o sacerdote ascético pode tornar-se senhor absoluto de fortes e fracos. Contudo, isso só durará enquanto seu além-mundo perdurar, já que, de algum modo, ele é o representante desse além, falando em termos de dualismo. O grande desprezador da Terra é, também, o seu “grande senhor”. Por tudo isso, Nietzsche investe no *além-do-homem* como no “novo” sentido da Terra. O *além-do-homem* é a supressão do homem doente. O anúncio do *além-do-homem* faz frente ao sacerdote ascético e seus doentes. Não é por acaso que o filósofo, por meio da sua personagem Zaratustra, anuncia o *além-do-homem* com estilo e palavras evangélicos. O *além-do-homem* é a boa-nova que faculta a esse homem, pela auto-superação, suprimir-se como o velho ser humano que teve como fundamento a interpretação dualista de mundo na qual o seu único mundo, este mundo em que vive, foi relegado a um segundo plano, plano inferior. Um humano que criou formas de domesticação para si mesmo, formas que o levaram a negar-se como animal que, também, é; que usou o ascetismo para “mortificar” o que de mais vital, de mais forte, havia em si mesmo: sua vontade de poder afirmativa em que o sofrimento não é barreira para viver o máximo de saúde, ou, como diria Nietzsche, a sua “grande saúde”. Aí está, pintado com todas as cores, o retrato do sacerdote ascético. Diante do homem que consegue transformar obstáculos em estímulos, ele surge como o homem do ressentimento, o qual, por não conseguir atingir essa perspectiva, resolveu transformar suas forças em vingança e espalhá-la para todo o seu rebanho. Todo homem fraco tornou-se adepto do tipo sacerdotal, mas apenas como seguidor, não como senhor. É nesse momento que aparece o sacerdote ascético, esse desviador de “causas”, que implode no ser humano aquilo que seria a grande explosão de forças.

1.1.9.1 – Da transformação da doença em saúde

Na abordagem sobre o homem doente, convém recorrer ao modo como o Nietzsche asceta

entendia a transformação da doença em estímulo para a superação desse estado em que cai o homem doente. Não é a doença, comumente tratando, que torna o homem o tipo doente apontado por Nietzsche, mas a posição diante das dificuldades da vida, diante, inclusive, das doenças. “Tirar proveito de minha doença: sentir-se aliviado da grande tensão; aprender a se vingar com amor das pequenezas”.

Nietzsche apresenta a forma de tornar-se leve ainda quando a situação de abatimento (doença) oprime a maioria dos homens. A vingança, inclusive contra a própria doença, é sempre a pior medida. O problema é o ódio que se implanta como doença e acumula doença sobre doença. A “grande tensão” arruína o espírito. Nesse sentido, mesmo em situação de vingança, é preciso tirar proveito para aprender a auto-superação e não ser prejudicado pelo ódio. Diante de condições como essa, torna-se possível perceber por que o filósofo utiliza contra qualquer sentimento de ódio aquele de amor.

Lidar com a doença para não se tornar um doente está diretamente ligado à filosofia experimental de Nietzsche. Nele, na realidade, unem-se duas coisas: o filósofo crítico e o filósofo experimental. Nesse sentido, é feliz a citação que aborda o vínculo entre experiência e filosofia na própria filosofia de Nietzsche, apesar de não a considerar uma filosofia crítica.

A filosofia de Nietzsche não é uma crítica: ela é reivindicada como uma experimentação a partir do corpo, a partir da doença. A filosofia deve ela mesma ser experimentada para ser conhecida: “é difícil ensinar o que é um filósofo, porque não há nada a aprender: deve-se sabê-lo por experiência, ou ter o orgulho de não sabê-lo. Se, atualmente, fala-se de coisas das quais não se tem nenhuma experiência, isto é sobretudo verdadeiro para o filósofo e para o espírito filosófico” (*BM* VI 213). Filosofar não se aprende, mas se experimenta.

Se “filosofia não se aprende, mas se experimenta”, aprender com a doença é aprender com o próprio corpo. Para o filósofo, é muito importante que, ao tratar de algo, se faça com “sangue porque o sangue é espírito”, ou seja, apenas a vivência habilita-nos a abordagem. No caso da doença, ela pode ser vivenciada a partir do próprio corpo, a partir de cada um. Nesse viés, é imprescindível chamar a atenção para o aspecto experimental na localização de uma ascese de Nietzsche a partir dos seus próprios escritos, a partir dele mesmo.

No caso do homem doente, o homem do ideal ascético é aquele que não consegue se suprimir, que não consegue passar pela experiência de sua própria superação, sendo sua ascese

uma antípoda da ascese nietzschiana. Na perspectiva, também, de que filosofar não se ensina, pode-se pensar que a ascese em Nietzsche não é “ensinável”. Constatar a ascese do filósofo difere de pretender transformá-la numa receita. Mas, a partir do momento que se torna possível constatar uma diferença entre a sua ascese e o ideal ascético, é possível compreender que há diferentes experiências da ascese, uma vez que equivaler a exercício pode transformá-la num mote esclarecedor de como há perspectivas de ascese que servem de ponto de partida, o que não demonstra, em nada, que se chegaria ao mesmo ponto em que um ou outro asceta já tenha chegado. Assim, em Nietzsche, o termo *humanidade* não faz sentido, pois cada homem se diferencia do outro.

Interessante é o modo de Nietzsche ver a doença, conforme um seu intérprete: “A doença não é nem fisiológica, nem subjetiva: ela é o meio de conhecimento mais amplo, de história mais verdadeira”. Doença como meio de se conhecer e conhecer a realidade. Doença como possibilidade de aprendizagem. Novamente, isso lembra como o filósofo, em seus estados mais doentios, sentia-se bastante saudável. A saúde é, assim, um modo de lidar com as coisas, até mesmo com a doença. É possível estar doente e ser saudável. Essa filosofia experimental leva ao entendimento da ascese como meio de transformação de condições desfavoráveis em condições favoráveis. No caso da diferença entre o ideal ascético e a ascese de Nietzsche, tem-se que, no ideal ascético, a ascese também consegue isso, porém sublimando ou querendo, através do sofrimento, chegar à outra condição favorável: a vida no além, que não é o caso do filósofo.

Importante se faz afirmar que doença não é simples força de expressão em Nietzsche, segundo testemunha sua própria escrita:

.../... Nietzsche, com sua escritura de intensidades, nos diz: não troquem a intensidade por representações. A intensidade não remete nem a significados que seriam a representação das coisas, nem a significantes que seriam como representações de palavras. Então, qual é a sua consistência ao mesmo tempo como agente e como objeto de decodificação? É o que há de mais misterioso em Nietzsche. A intensidade tem algo a ver com os nomes próprios, e estes não são representações de coisas (ou pessoas), nem representações de palavras. Coletivos ou individuais, os pré-socráticos, os romanos, os judeus, o Cristo, o Anticristo, Júlio César, Bórgia, Zarathustra, todos estes nomes próprios que passam e retornam nos textos de Nietzsche não são nem significantes nem significados, mas designações de intensidade, sobre um corpo que pode ser o corpo da terra, o corpo do livro, mas também o corpo sofredor de Nietzsche: todos os nomes da história sou eu... Há uma espécie de nomadismo, de deslocamento perpétuo de intensidades designadas por nomes próprios, e que penetram umas nas outras ao mesmo tempo em que são vividas em

relação com sua inscrição móvel sobre um corpo, e com a exterioridade movente de um nome próprio, e é por isso que o nome próprio é sempre uma máscara, máscara de um operador.

Conforme Deleuze, pode-se observar que no “corpo sofredor de Nietzsche” há intensidades. Por isso, também, a doença em Nietzsche é intensidade. Há “algo”, porém, de que a doença é, também, instrumento, tal como a ascese: a vontade de poder. Isso se insere no contexto da teoria das forças em que forças atuam contra forças, forças sobre forças. Não há subjetividade nem objetividade, o que devolve a crítica de Nietzsche contra todo tipo de dualismo. O que há é vontade de poder impersonal e não constatável como coisa. Dessa forma, fica mais claro compreender a profundidade do conceito de doença em Nietzsche e o que significa superação da doença: um esforço da força contra a força, ou seja, resistência da força com a força. Relações de forças, novas hierarquizações entre elas, novos centros de vontade de poder, o que resulta em tipos humanos diferentes. O pensamento que o Nietzsche doente tem a respeito da doença como estímulo já é um impulso na relação com outro impulso que lhe vem ao pensamento. Essa resposta já indica um oferecer e um atravessar resistências. Em outras palavras, o impulso vital em Nietzsche está mais intensificado. É um impulso forte que luta, na sua relação, contra outro impulso fraco e domina-o, formando, assim, uma hierarquia entre impulsos, entre forças.

1.1.9.2 – Saúde e doença a partir da cosmologia nietzschiana

Pela perspectiva cosmológica e pensando em termos de critérios genealógicos, são quatro os momentos da ação da doença enquanto instrumento da vontade de poder.

Deve-se distinguir quatro momentos na utilização da doença como *criterium* genealógico. Em uma primeira etapa, a doença estabelece uma estrutura de relação entre pensamentos e vontade de poder, e surge como o critério genealógico final, isto é, o que permite com certeza decidir sobre a direção da vontade de poder. Em um segundo momento, a doença é tomada negativamente como reatividade, direção reativa da vontade de poder. Em um terceiro momento, a doença traduz a absoluta afirmação da vontade de poder em si: ficar doente é, pois, um signo de saúde, mesmo se com isso toda a história do pensamento fique doente. Enfim, em um último momento, a doença se converte na própria vontade de poder: não se passa mais pelas representações de palavras ou de coisas, não se refere mais a um estado do corpo ou do sujeito, mas cada coisa e cada pensamento estão submetidos diretamente ao corpo atravessado inteiramente pela vontade de poder, os pensamentos mais altos são, então, deflagrações de intensidade ao mesmo tempo que reatualização dos momentos notáveis do processo de somatização das forças /.../.

Com isso, retoma-se a questão de que a doença em Nietzsche está distante daquele sentido conceitual de doença que, comumente, estamos acostumados a ver. Na realidade, a própria doença termina suprimida e se transforma ela mesma no seu pano de fundo, que é a vontade de poder. Para tanto, a necessidade de entendê-la como instrumento da vontade de poder. Ao mesmo tempo, pelas etapas discernidas na citação, comprehende-se quando a doença se faz reativa e quando se faz afirmativa. Por esse ângulo, fica bem nítida a diferença entre o que Nietzsche entendia por saúde e o que, de forma comum, se entende. Fica clara também a sua concepção de “homem doente” no que se refere ao homem do ideal ascético. Doente é o homem por não se compreender enquanto essa relação de forças. Doente por querer escapar à vida como vontade de poder. Doente quando não se percebe instrumento da vontade de poder. Assim, o entendimento de mundo de Nietzsche é suficiente para indicar que não existe nada senão relação de forças: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais”. E isso escapa a toda absolutização que alguns possam citar a esse respeito, uma vez que vontade de poder é “algo” impessoal. O importante é notar que Nietzsche está bem longe daquela noção dualista entre doença e saúde, como se fossem “coisas em si”. Ele retira a doença e a saúde do campo da metafísica e, ao tratar da “grande saúde”, retira mesmo o dualismo de entre as duas. A própria metafísica fica indefesa diante da idéia de que tudo é vontade de poder. O que a insere nisso, isto é, a metafísica, é, também, efetivação de forças em relação, é interpretação e, portanto, uma dentre muitas perspectivas, mas perspectiva que, ao invés de fortalecer o doente, o enfraquece ainda mais.

Veja-se que a associação a que procede Nietzsche de todos os estados com a vontade de poder leva a estabelecer que todas as “coisas” apenas mascaram tais efetivações, mas ainda essa máscara é, também, vontade de poder. Desse modo, justifica-se que a ascese seja instrumento dessa vontade. A ascese é, então, um jogo entre forças: de uma configuração de forças com outras e mesmo dentro de uma constituição, porque aí também há hierarquização das forças. Por esse recorte, o que seria o corpo para aquele que vê o filósofo com o papel de “médico da civilização”? Qual seria o papel de toda a filosofia? Uma ascese voltada para a “grande saúde”. Filosofia como exegese do corpo.

Visto que este filósofo médico sabe que o corpo está em jogo em todo pensamento (mas lembremos que o corpo designa, em Nietzsche, uma formação hierárquica de poder e não uma entidade biológica), ele sabe também que todo pensamento é, em sentido inverso, uma

“exegese do corpo”, como de toda filosofia.

Pode-se notar nitidamente quanto diferente do ideal ascético torna-se a ascese de Nietzsche. No filósofo, é ele próprio que termina por se incluir entre os “filósofos médicos”. Nele se encontram todos os esforços envidados para trabalhar com o corpo como relação de forças. Nessa direção, a “grande saúde” elimina a possibilidade de, mesmo em caso de doença, o homem torna-se doente da vida enquanto vontade de poder. Assim, reúnem-se as condições de superação do homem doente pelo homem da “grande saúde”. O homem não aprende da doença, inclusive, que o seu próprio pensamento é uma hierarquização de forças. Como? Ele torna-se capaz de se perceber como impulsos, afetos. Seu corpo todo é uma hierarquização, por isso seu corpo todo pensa. E o que é o pensamento? É um indicador dessa hierarquização.

Os pensamentos são um processo de hierarquização das forças que compõem o corpo. Eles são sempre o indício de uma relação de dominação na qual há o dominado. Mas o que domina nesta relação: a vontade de crescer ou a de estagnar? É o que a prova da doença deve justamente nos ensinar.

Desse modo, o Nietzsche asceta é aquele que se abandona de corpo e alma à doença para melhor entender e captar as forças do corpo, a direção mesma da vontade de poder instituída. Seu exercício com a doença é um exercício de crescimento de si, de superação e, até, de supressão do homem doente. Por isso, o próprio filósofo indica que o espírito deve ser apanhado em “flagrante delito”. Isso significa surpreender o pensamento agindo como luta de forças, fato perfeitamente plausível, tanto quanto alguém se sentir como uma “pluralidade de almas”. Como age esse tipo asceta? “.../ Nietzsche indica as muitas diferentes modalidades desta posição reflexiva nas seguintes fórmulas: ‘interrogação de si mesmo’, ‘tentação de si mesmo’, ‘dominação de si mesmo’, etc) /.../”. Esses são os exercícios espirituais necessários, pelo menos assim parece, a todo e qualquer asceta, mas, em especial, ao tipo asceta nietzschiano, que os pratica em vista da “grande saúde”.

O princípio de uma medicina filosófica não pode ser senão o seguinte: cada doença é conflito entre várias forças entremeadas que formam um corpo prodigiosamente complexo no qual se misturam mil tendências corporais (corpo – cultura, corpo – instintos, corpo – julgamentos, corpo – encontros, corpo – memória, etc.); ela resulta do debate no âmbito da individualidade viva dessas forças antagônicas. Escrutar a doença é, então, o meio de mensurar o que o corpo pode ingerir ou não, das forças que podem apoderar-se, ou não, dele; em virtude da direção do querer que nele se exprime fundamentalmente. Em todos os casos em que Nietzsche fica doente, é o valor ativo de seu querer que está posto em evidência. Em todos os casos em que o homem moderno fica doente, é porque ele já está doente, é porque o

valor decadente e reativo de seu querer assumiu o comando. Nietzsche fica doente porque está sô, o homem moderno quer restaurar a normalidade, a moralidade, os fins pelos quais seu querer está doente.

Por isso tudo, o homem moderno é o que precisa ser suplantado. Já é doente por não entender que toda doença é conflito entre várias forças. Nietzsche, filósofo da cultura, em sua ascese, trabalha para isso por meio de uma cultura da “grande saúde”, na qual a vida seja entendida como vontade de poder. Por isso tudo, o homem moderno é um homem do desconhecimento, que não entende da vida como forças em relação, da vida como luta e que aprender da vida é tornar-se saudável.

In media vita [no meio da vida]. – Não, a vida não me desiludi! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim, ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heróicos têm seus locais de dança e de jogos. “*A vida como meio do conhecimento*” – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente*! E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?

Nietzsche escreve sobre a “grande saúde”, “a grande política”, e todas têm em vista a vida enquanto vontade de poder. Assim, na medida em que o homem moderno não considera que o ponto de partida para toda avaliação, para erigir todo e qualquer valor, deve ser a vida como relações de forças, sua moral será sempre moral de homens fracos, doentes. Homens, como afirma o filósofo na citação, que provavelmente não saberão rir e viver bem, porque não entendem de guerra e de vitória. Por amor à clareza, entenda-se por isso: luta para a auto-superação, para a supressão em si de tudo o que é fraco, para uma transfiguração, para, enfim, a transvaloração dos valores em si próprio.

Por isso, a ascese afirmativa não é utopia: é trabalho duro, mas que forma músculos no trabalhador e, desse modo, o que antes fora duro torna leve. Metaforicamente, seria como um guerreiro que, além de combater bem, também sabe dançar bem. Dureza e leveza não como dualismos. É preciso sentir em si mesmo o que significa ser forte e ser leve. Parece que o Nietzsche asceta, que fazia experiências consigo mesmo, assim registrou muitas de suas experiências. Por que o teria feito? Porque se sentia forte para escrever daquilo que nele transbordava: a intensidade de

vida, a vida como luta.

Nesse sentido, existe a preocupação de Nietzsche com a questão dos valores morais que fizeram do homem um ser doente, que atingiu o ápice da doença no seu herdeiro moderno. O que para o homem moderno ainda é moralidade, normalidade, é sinal de sua própria doença, ou seja, sua doença está estampada em seus valores de civilização. Se o cair doente de Nietzsche não representa uma doença, mas a oportunidade de exercer, ainda que doente, sua “grande saúde”, já o cair doente do homem moderno sinaliza efetivamente a sua doença. O homem moderno não aprende com a doença. Para entender da “grande saúde”, esse homem teria de entender o “princípio de um medicamento filosófico”, como visto na citação. Nela, torna-se clara a profunda diferença entre saúde e doença em Nietzsche e saúde e doença no homem moderno. Na “grande saúde”, não há o dualismo saúde-doença. No antípoda de Nietzsche, a definição de saúde e doença se pauta pelo dualismo e, por isso, a “grande doença” é o estado *sui generis* do homem moderno. O homem moderno, assim como seus ancestrais dualistas, nutre horror à doença porque, de regra, ao cair doente, não sabe como, mesmo doente, tomar a doença enquanto meio para o seu autocrescimento espiritual. O que acontece com o homem moderno, mas de que não escapava tampouco o homem em geral, é ceder à doença. Por isso, ele se entrega e não consegue transfigurá-la, tê-la como estímulo para o seu crescimento. A doença é vista, apenas, como empecilho. Nessa situação, será impossível a esse homem moderno, mesmo não doente, estar saudável.

1.1.9.3 – Nietzsche asceta: “médico da civilização”?

Nietzsche asceta, filósofo da cultura e “médico da civilização”, afirma a necessidade da arte da transfiguração, para ele a própria filosofia como saída para a fraqueza humana. A filosofia como “remédio filosófico”.

Vê-se que eu não gostaria de despedir-me ingratamente daquele tempo de severa enfermidade, cujo benefício ainda hoje não se esgotou para mim: assim como estou plenamente cônscio das vantagens que a minha instável saúde me dá, em relação a todos os robustos do espírito. Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele não pode senão transpor seu estado, a cada vez, para a forma e distância mais espiritual – precisamente esta arte da transfiguração é filosofia.

Essa “arte da transfiguração” pode-se vê-la como ascese em Nietzsche. A transfiguração é

o exercício espiritual no seu ponto máximo: a filosofia. A filosofia como ascese. Nesse viés, há em Nietzsche toda a filosofia como “arte da vida”. E o próprio Nietzsche filósofo é, pois, um filósofo asceta. Uma ascese, entretanto, que difere daquela do ideal ascético, porque transpõe o estado doentio do homem cansado, que não transforma sua doença em vantagem para si. Nesse contexto, Nietzsche demonstra sua preocupação quanto à civilização:

Eu espero ainda que um médico filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao círculo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida....

Que a filosofia seja apresentada como busca da verdade é um tipo de aparência, porém o que ela tem sido mesmo, segundo Nietzsche, é uma luta por mais vida. Filosofia como instrumento da vontade de poder. Nietzsche propõe a queda da máscara que, até então, desfigurou a filosofia e a colocou dentre os princípios do ideal ascético, princípios, sempre, metafísicos. O que ainda agora é chamado de *consciência* não é o pensamento, outrossim é parte do pensamento, pensamento este que é o corpo, já que o corpo todo pensa na interpretação do filósofo. Mas o homem, em sua trajetória intelectual, terminou por caracterizar a doença do ponto de vista fisiológico e, nisso, se enganou, ou melhor, foi enganado pelo próprio corpo, consequentemente, pela sua própria consciência. Nesse contexto, é possível lembrar o dito nietzschiano de que o intelecto é o “mestre dos disfarces”.

Ainda assim, quando se chega a uma altura da consciência em que se percebe que “doença” é aquilo que está para além do fisiológico e de toda definição moral, surge a possibilidade de escapar do que, até o momento, têm sido as filosofias. Porque, se o pensamento está sempre sob imposturas, assim também está o corpo como pensamento, isto é: temos aí o pensamento, o corpo, como instrumentos da vontade de poder. É esse o lado subterrâneo que somente uma “grande saúde” consegue captar e, a partir disso, definir o que é doença.

O pensamento está sempre adornado de máscaras, sempre fabuladoras. Impossível adivinhá-lo sob tantas imposturas. É porque “todas as tentativas para definir a saúde lamentavelmente fracassaram”, lembra Nietzsche (*FP* XIV, 14 [65]). Aquele que procura definir a saúde da alma por meio de preceitos morais universais (do gênero: “a virtude é a saúde da alma”) tem tantas chances de se enganar quanto aquele que procura uma média corporal para norma do corpo. O importante quando se evitou de cair na

definição fisiológica da doença ou na sua definição moral, é então premunir-se contra o perigo de consentir um crédito imediato às pretensões declaradas das filosofias.

Tomando essas considerações por base, o que Nietzsche escreve sobre a saúde da alma?

A saúde da alma. – A apreciada fórmula de medicina moral (cujo autor é Ariston de Quios), “a virtude é a saúde da alma” – deveria ser modificada, para se tornar utilizável, ao menos assim: “Sua virtude é a saúde de sua alma”. Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar o que deve significar saúde também para o seu corpo. Assim, há inúmeras saúdes do corpo; e quanto mais deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga a cabeça, tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de uma saúde normal, juntamente com dieta normal e curso normal da doença. E apenas então chegaria o tempo de refletir sobre saúde e doença da alma, e de situar a característica virtude de cada um na saúde desta: que numa pessoa, é verdade, poderia parecer o contrário da saúde de outra. Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos prescindir da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sadia; em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso.

O Nietzsche asceta toca num ponto nevrálgico, que é a “vontade de saúde”. Se o homem se entendesse com sua alma doente e sadia, estaria escapando desse retrocesso denominado pelo filósofo *vontade de saúde*. Saúde a qualquer preço também é o mote da civilização moderna. Nesse sentido, a ascese nietzschiana apela para uma saúde além de “bem e mal”, além de “saúde e doença” tal qual, comumente, se repara. A “grande saúde” é uma saúde da alma em que a doença não é um obstáculo, um empecilho. A doença para uma “grande alma” é um estímulo para o seu próprio crescimento, o que lhe exige um exercício espiritual muito diferente dos que o homem moderno, por exemplo, está acostumado.

Reforçando: sendo todo tipo de ascese um instrumento da vontade de poder, a ascese em Nietzsche é um entender-se como relação de forças e, nisso, difere do ideal ascético – o comum entre os homens religiosos, de ciência e mesmo entre filósofos. Tendo isso como pressuposto, que tipo de homem se faria filósofo na opinião de Nietzsche? O tipo humano de tantas as perspectivas que é capaz de entender os demais tipos humanos, porque, também ele, sabe que os carrega em si de alguma forma, sabe que – é possível afirmar – todos os tipos humanos são instrumentos da

vontade de poder. Por esse viés, esse tipo descobre com que tipos mais se identifica, ainda que possa entender outros. É o caso de Nietzsche quando vê em si mesmo um César Bórgia, um Napoleão, um Stendhal e tantos outros.

O homem mais sábio é o homem mais contraditório, o mais caótico, o homem em quem todos os tipos de homens estão contidos, em quem todos os instintos procuraram um dia ou outro dominar, expandir sua dominação.

Tudo o que aos olhos da civilização lógica parece contraditório, assim o é porque ela universalizou aquele tipo humano que exclui a diferença. Por isso, para esse homem, a doença é motivo de extirpação. Já em Nietzsche, notamos algo diferente, ou seja, a doença como meio e não como fim, não a doença em si, mas a doença como estímulo para exercícios espirituais que visem ao crescimento da alma. A partir disso, pode-se entender a “grande saúde” que falta ao homem moderno centrado em toda uma tradição platônica, como aponta Nietzsche incansavelmente em seus escritos. Para esse homem, *doença* continua sendo oposição de saúde. Doença, apenas, como empecilho para a saúde.

A grande saúde envolve forças concentradas ao extremo e contraditórias ao último grau /.../. A grande saúde não é, pois, nada além do que ter suficientemente abundância em si para se permitir ficar doente a fim de trazer para si todos os tipos de conhecimentos.

Levando isso para o lado da ascese em Nietzsche, a obtenção de conhecimentos dá-se a partir da condição de estar doente. A doença permite ao asceta refletir sobre sua experiência vital, aspecto esse que, de fato, deve interessá-lo. Ter saúde é estar forte o suficiente para deixar-se cair doente e então aprender com a doença. O homem da grande saúde extrai vantagens do que é visto como desvantagem – a doença. Nesse sentido, é um transfigurador ou, como pretende Nietzsche, um filósofo, porque os filósofos devem ser transfiguradores. Veja-se que o lado experimental da filosofia de Nietzsche é muito marcante, o que aprofunda ainda mais o teor ascético da filosofia nietzschiana (exercício espiritual, experimentos com o pensar).

1.1.9.4 – A dor segundo Nietzsche

Especificamente, com relação à dor, como Nietzsche a trata e como a percebe tratada pelos outros?

A vida comporta a dor tanto quanto comporta o fluxo, o devir, a morte, a luta, a contradição, a criação. Desde seus estudos sobre os filósofos pré-socráticos, Nietzsche mostra que a dor, a infelicidade, a

injustiça, a morte não podem ser um argumento contra a vida. Invocar a dor contra a vida é estabelecer um círculo, e é previsível que os que querem erradicar a dor da vida como se ela fosse um mal injustificável inventarão também todo tipo de remédios que não terão senão um efeito: negar a vida.

O filósofo não exclui a dor da vida, muito pelo contrário: vê-a como necessária. Vida sem dor é fantasia. Portanto, querer viver uma vida sem dor é querer negar a vida, até porque, tratando naturalmente, não há como separar vida e dor, assim como não se separa, conforme Nietzsche, vida de fluxo, de devir, de luta, de contradição e de criação. Pode-se afirmar que esse é um entendimento dionisíaco da vida. É mesmo a filosofia dionisíaca de Nietzsche, em que as forças estão em constante relação, ou, como se queira, vida como vontade de poder. Sendo desse modo, é dentro de um quadro de forças ativas e reativas que o filósofo faz o seu comentário da vida como vontade de poder em seus escritos. Até que, por fim, tem-se que o que todas as forças querem é uma única coisa: afirmarem-se e, nisso, já não há diferenciação entre ativas e reativas. Tudo considerado, fica impossível entender uma ascese em Nietzsche desvinculada de sua teoria das forças. “É sempre no quadro de forças propulsivas ou forças decadentes que a experiência da dor adquire sentido”. Em se tratando de forças, cumpre lembrar que a circunscrição da dor não difere da circunscrição do prazer, o que não implica masoquismo como mistura de dor e prazer, interpretação, aliás, muito distante da perspectiva aqui estudada. Por que tocar na questão do prazer? Para manter viva a lembrança de que viver intensamente implica saber lidar tanto com a dor quanto com o prazer e que os dois têm a ver com a questão do *pathos*. Pode-se considerar que a dor e o prazer são efetivações do *pathos*, da paixão que se apresenta ao homem em variadas perspectivas, porque é com forças que esse homem trata. Basta enxergar ambos – dor e prazer – também como instrumentos da vontade de poder. “A dor e o prazer são a manifestação de relações de forças, de *quanta* de poder em conflito”. Nessa leitura, o *pathos* é sempre uma tensão. A luta constante do homem tem sido, há muito, fazer prevalecer o prazer sobre a dor, por ter entendido que o prazer é a falta de dor e uma satisfação. Porém, parece, entendeu errado. No sentido deleuziano de guerra, esse homem fazia guerra à dor, queria eliminá-la, extirpá-la. Tanto dor como prazer, como *quanta* de poder, estão, eles mesmos, em luta, em alternância constante. Não se estabelece somente a dor nem tampouco somente o prazer. Aqui *luta* se diferencia de *guerra*. Na luta, não há eliminação, mas domínio. O antropocentrismo exacerbado do homem o fez um aniquilador, um extirpador do diferente.

Além disso, pode-se ler em Nietzsche dois tipos de dor: uma na exterioridade e outra na

interioridade. A dor exterior tem que ver com um castigo aplicado pelo credor ao devedor. Portanto, todos os impulsos de violência eram postos para fora. A crueldade era estampada. Já o outro tipo – a dor interior – engendra a má-consciência na medida em que o que não vem para fora, não se sente na exterioridade, sente-se na interioridade, a que Nietzsche chamou *má-consciência*, como interiorização dos instintos, um voltar-se contra si mesmo e mais: no lugar da dívida, vige agora o aspecto moral, ou seja, a culpa no lugar da dívida. E diante do Deus na cruz, o homem da má-consciência sentir-se-ia eternamente culpado ou, em termos de dívida, sem ter o que oferecer para pagá-la a tão grande credor. De fato, nem com a própria morte o homem quita sua dívida para com Deus. Da dor exterior tem-se, então, a passagem à dor interior, a dor da consciência tão bem trabalhada pelo cristianismo que Nietzsche tanto critica. E quanto mais “consciente”, tanto mais antropocêntrico se torna o homem e, agrilhado ainda ao teocentrismo, sente-se culpado pela condição de homem pecador. Não é por acaso que o famoso “exame de consciência” é ótimo instrumento de castração, desde que o homem, realmente, sinta-se culpado. De qualquer modo, na II Dissertação de *A Genealogia da Moral*, o filósofo explora bem essas questões. E à medida que foi se tornando mais “civilizado”, o homem aprendeu que *civilização* é sinônimo de sangue derramado para implantar a “ferro e fogo” uma memória que o tornasse “civilizado”, com medo da infração por conta do medo da dor. Nesse contexto, quanto mais refinado se tornou o homem, tanto mais deprecou o sofrimento, a dor. A dor, então, passa a ser vista como sinônimo de vida “vegetativa”, de má qualidade de vida, de “motivo” mesmo para não querer viver. A vida como sofrimento e dor é o que julga mais execrável o homem moderno. A própria medicina, por exemplo, dá mostras disso em sua luta para, cada vez mais, minimizar a dor. Não que aqui se faça apologia do sofrimento, mas ele tornou-se um obstáculo para viver. Um grande empecilho que o homem não conseguiu reverter em proveito na aprendizagem do viver, que não tomou para si para valorizar a vida com tudo o que traz de bom e ruim. Esse tipo humano é fraco e, hoje, tanto a dor exterior quanto a interior o apavoram e sua má consciência, qual triturador de espírito, provoca-lhe tamanho estrago a ponto de prová-lo do sentido da vida. A dor interiorizada é a implosão dos instintos e o fim do homem moderno, desse homem cada vez mais sensível à dor, mas que ainda vive em uma sociedade em que o *slogan* de “menos dor” por pouco não representa o objetivo máximo, o máximo sonho, a todo momento frustrado. Terá o homem interpretado bem a dor?

Que lhe falta, então, para entendê-lo melhor? Tornar-se menos antropocêntrico, menos pessimista e menos culpado. Enquanto faz o mundo girar ao seu redor, não abdica do seu

subjetivismo centralizador, o que lhe causa grande dano ao entendimento da dor sofrida em si próprio e intuída nos outros. O homem tudo quer controlar e esquece que escapa a seu próprio controle, razão por que precisa aprender a transformar obstáculos em estímulos (sinal de resistência: de força ou de fraqueza). Todavia, ainda centralizador, ao pensar que está procurando prazer, satisfação, coloca-se sobretudo nessa busca como sujeito.

O ser *não* procura o prazer e *não* evita o desprazer: que se percebam quais preconceitos famosos eu com isso contradigo. Agrado e desagrado são meras consequências, meros fenômenos secundários – o que o ser humano quer, o que cada partícula de um organismo vivo quer é um a-mais de poder. Da busca disso decorrem tanto agrado quanto desagrado; partindo de tal vontade, ele busca resistências, ele precisa de algo que se contraponha. O desagrado enquanto entrave à sua vontade é, portanto, um fato normal, o ingrediente normal de todo acontecer orgânico, o ser humano não foge a isso; pelo contrário, ele tem nisso algo continuamente necessário: toda vitória, toda sensação de prazer, todo acontecer pressupõem uma resistência vencida.

Ora, o sentimento de prazer e desprazer ou, como se queira, o bem-estar e a dor, não competem à esfera da subjetividade humana, mas à capacidade que cada centro de vontade de poder tem em suas relações de forças de hierarquizar isso ou aquilo. É de dominação que se trata, ou seja, quando um centro de vontade de poder não consegue submeter a dor, o desprazer – considerando imediatamente que esse centro de vontade de poder seja o homem – vai ter à sua consciência, a qual, também como relações de forças porque inserida no contexto da “grande razão” – o corpo – comunicará ao homem a dor ou o desprazer, bem-estar ou prazer. E entender, ainda, que isso tudo compete ao teor da força de resistir e de vencer resistências é o que falta ao homem para compreender-se enquanto *quantum* de forças em relação. Em suma, cabe ao homem sentir qual é a sua disposição para resistir e para vencer resistências. Por isso, o tempo todo o trabalho trata de auto-superação desse homem. Enquanto afeto sobre afeto, a consciência pode interferir nas relações de forças e, para isso, a ascese consciente é imprescindível, ainda que se saiba que “um pensamento vem quando ‘ele’ quer e não quando ‘eu’ quero”. Contudo, quando um afeto é “disparado”, outro afeto pode resistir a ele. Trata-se mesmo de o homem aprender a educar-se.

Pudesse o homem compreender isso, conviveria tanto com a dor como com o prazer e teria os dois como não dissociados da vida, já que vida é, como se nota, vontade de poder. Mas isso exige do homem aquele educar-se, disciplinamento, ascese em que não mais encararia a dor como

um dado para negar a vida. Quando o *pathos* se transforma em doença? Quando o homem o julga por uma perspectiva estreita, além de ficar longe do necessário perspectivismo em que sua compreensão sobre a paixão, esse afeto, poderia se desdobrar senão em infinitas perspectivas, ao menos em um número maior de perspectivas. Não se pode, pois, desvincular perspectivismo e teoria das forças no assunto aqui tratado: a ascese em Nietzsche. Ele é necessário ao crescimento do homem, à sua auto-superação.

1.1.10 – Ódio ao *fatum* e o sentimento de culpa: o sacerdote ascético como “médico”

Para o homem que continua vendo a doença, a dor, o sofrimento em geral como peso que o leva a ter ódio da vida, todo tipo de medicina é medicina contra o *fatum*. Medicina como um dizer *não* à vida, medicina como negação. O ódio que moveu esse homem a inspirar-se no além para construir sua esperança de uma vida “melhor”, sem sofrimento, sem dor, sem doença é o mesmo ódio que alimenta o tipo humano antípoda da “grande saúde”. “A condenação da vida é a consequência epidêmica desta raiva, mas ela quer que passe como argumento uma vida melhor, mais perfeita, mais divina, uma vida ideal”. E assim é que o homem “comum”, esse homem religioso do ideal ascético, esse homem de rebanho, se torna um negador desta vida em prol de uma vida no além. Ele somente consegue entender a vida sem a presença do sofrimento.

E quem o auxilia a manter esse posicionamento, essa crença, é o sacerdote ascético, um tipo médico, porém médico que, primeiro, faz o paciente adoecer para, depois, tratá-lo com o ungüento de outra vida, a vida “melhor”, a vida no além. Entretanto, dependente do sacerdote ascético, esse homem “comum”, de rebanho, termina por adquirir uma doença ainda pior: o sentimento de culpa, esse triturador do espírito. Essa consciência de culpa é uma artimanha do sacerdote ascético em vista do controle absoluto sobre o rebanho, já que, por esse instrumento, o homem de rebanho faz voltar contra si a culpa por tudo aquilo que ele entende como desgraça e, dentro dessa condição, sua ascese chega ao autoflagelo como forma de expiação, de purificação da alma.

Sentir-se culpado, essa é a dor da alma que revela quanto de poder o sacerdote ascético conseguiu para tanger o seu rebanho. Aos olhos de Nietzsche, essa é uma criação por excelência do sacerdote ascético. O filósofo aponta que essa culpa é uma interpretação e não fato, “culpa” vista de perspectiva moral-religiosa, porque culpa, enquanto tal, é uma criação... criação em que muitos ainda acreditam. O filósofo associa, também, essa culpa a uma má digestão do homem de rebanho

com relação às suas próprias vivências.

Se alguém não dá conta de sua ‘dor da alma’, isto não vem, falando cruentamente, de sua ‘alma’; mais provavelmente, de seu ventre (falando cruentamente, como disse: o que de modo algum expressa o desejo de ser ouvido e compreendido cruentamente...). Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados. Se não ‘dá conta’ de uma vivência, essa espécie de indigestão é tão fisiológica quanto a outra – e muitas vezes, na verdade, apenas consequência da outra. Tal concepção, seja dito entre nós, não impede que se continue sendo o mais rigoroso adversário de todo materialismo...”.

Por isso, quem sofre de má digestão é aquele que não suporta suas próprias experiências, que não consegue fazer experiências consigo mesmo, que não está apto a fazer experiências com o seu pensar. Como indigesto, esse tipo não consegue sentir-se bem, porque a indigestão o incomoda e ele fica com um “nó” nas vísceras. Passa, também, a ter um “nó” na garganta que o impossibilita de engolir bem. Ele engole “duro”, o que, por sua vez, gera o círculo vicioso da indigestão.

Como pode, em tal contexto, o sacerdote ascético ser médico, se não combate a doença. É que, apesar de tudo, ele tenta uma “digestão” da “alma” quando o corpo vai mal. Entretanto, o sacerdote descobriu sua própria inventividade, como afirma Nietzsche. O sacerdote ascético é o consolador por excelência. “Pois falando em termos gerais: em todas as grandes religiões, a questão principal sempre foi combater certa exaustão e gravidade tornadas epidemia”. Desse modo, religião é consolação. Em especial, o cristianismo faz isso na sua apresentação de um salvador e, também, por meio de milhares de sacerdotes ascéticos que “orientam” seu rebanho. Portanto, o sacerdote ascético não é bem um médico, como poderia há muito alguém ter percebido. Agora Nietzsche, ele mesmo, conduz a outra análise em que médico e consolador diferem. Para o filósofo, o médico não trabalha com os efeitos da doença. O médico procura trabalhar a doença para curar o doente. Já o caráter consolador do sacerdote usa a hipnose para anestesiar o doente, pois o desvia do foco real da dor: a indigestão das experiências de quem está doente.

Interessantíssima, também, é outra reflexão de Nietzsche a respeito de certo uso do trabalho na sociedade: trabalho como anestésico e como alienação, já que o sacerdote ascético é uma espécie de hipnotizador do doente. Com a bênção desse próprio sacerdote ascético, porque insufla no doente que “o trabalho significa o homem” e que isso agrada a Deus, o homem de rebanho, para se “dignificar” e “agradar a Deus”, torna-se asceta bastante eficaz. Trabalho “maquinal” como ascese que subjuga o corpo em nome da metafísica. Por meio disso, esse tipo asceta acredita estar

sendo abençoado por seu Deus. O que acontece, porém, é que todo um ambiente é montado para essa “teatralização”. De certa forma, o sacerdote ascético consegue que o trabalhador sublima a sua dor.

Mas o mesmo resultado é obtido com um trabalhador – independentemente de sua fé – que age como autômato dentro de uma fábrica: é possível levá-lo a adequar-se a determinado tipo facilmente controlado por alguma ascese que lhe seja imposta de fora para dentro e que ele termina por incorporar. O corpo desse trabalhador o posiciona, asceticamente tratando, como um asceta do trabalho que, sem perceber, vai sendo levado a exercer essa ascese que, de algum modo, lhe sublimará o sofrimento. Mesmo diante da exploração de sua mão-de-obra, esse trabalhador, ainda que não acredite em Deus, ainda que não acredite no sacerdote ascético, acreditará sempre em “verdades” que lhe aliviam a indigestão do espírito. Seu esforço físico o livrará de sua indigestão porque é o seu corpo todo que pensa. E quanto mais trabalho, mais ascese do corpo, da “grande razão”, menos espaço para a sua “pequena razão” ficar indigesta. Mas é claro que o trabalhador domesticado pelo ideal de que o trabalho significa o homem, advindo de uma “ética protestante”, é muito mais propício ao enlace da digestão passando tanto pela sua “consciência” como pelo seu inconsciente. O sacerdote ascético, o pastor, terá feito esse trabalho de atravessá-lo com forças que hierarquizarão seu centro de vontade de poder, denominado *corpo*, do qual faz parte a consciência.

.../ A atividade maquinaria. Está fora de dúvida que através dela uma existência sofredora é aliviada num grau considerável: a este fato chama-se atualmente, de modo desonesto, ‘a bênção do trabalho’. O alívio consiste em que o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento – em que a consciência é permanentemente tomada por um afazer seguido de outro, e em consequência resta pouco espaço para o sofrimento: pois ela é pequena, esta câmara da consciência humana!“.

Transformar o homem em máquina, em trabalhador compulsivo, eis o grande desvio possibilitado, em particular, pela sociedade ascética industrial, esse tipo de instituição propícia ao ideal ascético. Nisso há uma ótica percebida pelo sacerdote ascético travestido de industrial, com o sentido sórdido de ascese dissimulada em roupagens bem vistas pela “ética” capitalista. Em tal caso, não é difícil perceber como o Nietzsche asceta não se converteria a nenhum tipo de degeneração social, econômica e política. E fica evidente porque a metafísica não dista, de modo algum, como podem pensar muitos, da sociedade materialista capitalista nem de um tipo de materialismo que prega a “igualdade”. Nenhuma forma de manipulação que deixa pouco espaço para essa “câmara pequena da consciência humana” agir tem partido político ou religioso. Assim, é possível ver que o

tipo sacerdotal metafísico se traveste, tem várias roupagens.

Todavia, retomando a questão da relação mais específica entre doente e sacerdote ascético propriamente dito, como se dá a proteção arquitetada por esse sacerdote e como, de forma instintiva, busca o doente livrar-se, de outro modo, de sua fraqueza perante o sofrimento, a dor, a indigestão?

Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza: o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou.

Somente em grupo é que os fracos se sentem fortes. O que talvez não consigam digerir sozinhos, o fazem em grupo, como se cada estômago fosse se unindo ao outro. Na orientação de grupos assim é que fica mestre o sacerdote. Pela necessidade dos fracos é que, então, existe o rebanho. Talvez até para vomitar, se for o caso, precisam que o sacerdote ascético lhes enfeie o dedo na garganta.

O homem de fé, o “crente” de toda a espécie, é necessariamente um homem dependente – alguém que não se considera como fim, que em geral não pode por si produzir fins.

Porém, mesmo no fraco, está presente a vontade de poder. Desse modo é que o sacerdote mexe com várias “pequenas superioridades” que, sob desleixo seu, poderiam aniquilar-se e, também, aniquilar o próprio sacerdote, esse canalizador de forças. O sacerdote intui bem a vontade de poder, por isso seu cuidado com o rebanho é grande. Ele sabe, sente, que precisa manter o rebanho sob controle ou por-se-a sob pena de destruição, e não somente a si.

Quanto aos doentes, têm ânsia para livrarem-se do sentimento de fraqueza. É sabido que o fraco inveja o forte e a razão disso está numa coisa: a vontade de querer ser forte. Assim, os fracos buscam formas de se tornarem fortes e a “comunidade” é a solução. Entre os fortes, viver em comunidade, quando forçados a isso, significa viver em contrariedade com suas forças. De tal forma é que Nietzsche afirma que toda oligarquia sempre teme de tensão. O sacerdote é aquele que utiliza seu poder narcótico para que, em hipótese alguma, o rebanho se rebelle. É bom lembrar, com Nietzsche, que a insatisfação do escravo com sua sorte não é invenção do sacerdote, mero administrador de tal insatisfação. Apesar de toda a moral constituída com o fito da “honestidade”, que se espalha pela sociedade, o que vale ainda é ser desonesto diante dessa honestidade.

Esses “homens bons” – estão todos moralizados até a medula, e, quanto à honestidade, arruinados e estragados por toda a eternidade: qual deles ainda toleraria uma verdade “sobre o homem”!... Ou, de modo mais concreto: qual deles suportaria uma verdadeira biografia?... Moral: que homem prudente escreveria hoje uma palavra honesta sobre si? – para isso teria de pertencer à Ordem da Santa Temeridade.

Por esse viés, é o próprio Nietzsche quem esclarece o porquê de ser a moral uma decadência sobre a vida humana. E, do “homem bom”, do “homem moral”, bem se poderia dizer: “homem hipócrita”, mas não no sentido daquela hipocrisia saudável, da qual faz uso o homem forte para passar incólume pela sociedade dos “homens morais”.

Moral como *décadence*. Vemos como a moral: a) envenena a concepção de mundo; b) impede o caminho para o conhecimento, para a ciência; c) dissolve e soterra todos os instintos autênticos (ensinando a encarar as suas raízes como imorais). Vemos um terrível instrumento da *décadence* operando diante de nós, mantendo-se de pé com os nomes e gestos mais sagrados. /.../. Moral como *décadence*. O “homem bom” como tirano.

E a moral se une com a religião. No sacerdote ascético, ela é uma e, também, a outra. O sacerdote ascético, aquele que deve ser respeitado por estar acima de qualquer suspeita, assim entende o rebanho. O sacerdote ascético, padrão do homem que cumpre suas obrigações morais e religiosas. O sacerdote ascético, um homem “inquestionável”, um bastião da moralidade e da religiosidade sociais.

1.1.11 – A promessa de uma “vida melhor”, a “verdade” como motivação ascética

Mas, por que, entre tantas outras interpretações, esse ideal ascético vigorou? Porque o sacerdote ascético encontrou pessoas com aversão à vida. Vale dizer, com aversão por esta vida. Assim é que foi criada outra vida no além e o cristianismo em especial foi tão hábil em fazê-lo que as outras perspectivas parecem vis diante dessa. E o que fez a ciência diante desse poder? Fez o mesmo, porque a própria ciência, ainda que existindo sem o além, sem Deus, também é uma crença na verdade, esse *a priori*, essa outra máscara do ideal ascético. Ciência como adepta do ideal ascético, ainda que sob forma mais polida. Nesse caso, há três grandes eixos metafísicos: a religião, a filosofia e a ciência.

Mas, religião e cristianismo em especial, Nietzsche os apresenta como o problema da convicção, mas não qualquer convicção. Trata-se de crer numa vida afora esta, trata-se de um

platonismo. Nesse caso, existem graus metafísicos em que Nietzsche dá um crédito à filosofia isenta de platonismo e à ciência em detrimento da religião.

A ficção, a utilidade, a suposição, a probabilidade, a certeza, a convicção – uma história do *pathos* interior, em cujos primórdios está a mentira, o seu deus /.../. “Eu quero considerar algo como verdadeiro”: será que isso é o instinto da verdade ou será que não é exatamente o outro, o qual é bem pouco rigoroso com a verdade, mas conhece as vantagens que a crença traz consigo? /.../ Religião como *décadence* – a convicção.

Mas como fica a ciência como forma mais bem acabada de uma crença? Ora, ainda que não se poste como aquela que crê numa vida no além, ela continua com o problema metafísico da verdade e, portanto, não escapa à convicção como cerne metafísico apresentado por Nietzsche. Mas, como forma nobre do ideal ascético, apesar de toda a convicção, a ciência é assim apresentada pelo filósofo por não recorrer a si mesma como motivo de fé. Além disso, ainda que busque a “verdade instaurada nas coisas”, ela se faz aristocrática como tipo de ideal ascético, porque não precisa anular a vida, como no caso religioso. A ciência é uma espécie de “melhoradora” da vida, porque para ela não há vida no além, não há outra vida, ainda que haja a “verdade”. A negação da ciência é a negação de quem quer “melhorar” e não a negação de quem deseja liquidar.

A verdade é precisamente o oposto do que se afirma: a ciência hoje não tem absolutamente nenhuma fé em si, e tampouco um ideal acima de si – e onde é ainda paixão, amor, ardor, sofrer, não é o oposto desse ideal ascético, mas antes a sua forma mais recente e mais nobre.

A crença na verdade, essa vontade de verdade que tanto move o sacerdote, o rebanho, move também o cientista, porém, como visto, não se compara à atividade de um e de outro. Mesmo assim, em uma coisa se fazem unidos: no que diz respeito ao sofrimento. Para um, o sofrer é visto como redenção e expiação; para o outro, o sofrer é algo que deve ser eliminado. De qualquer modo, o sofrer não é visto como obstáculo que deve ser transformado em estímulo de crescimento do espírito. O cientista fala em qualidade de vida, eliminando o sofrimento. O sacerdote, ao seu modo, também, já que o sofrimento é nesta vida e não na outra. A diferença, portanto, está entre o além de um – o sacerdote – e o além do outro – o cientista. Ambos, porém, são ascetas do ideal ascético.

Mas e quando a ciência se desgarra de seu ideal?

/.../ A ciência é hoje um esconderijo para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, *despectio sui* [desprezo de si], má consciência – ela é a inquietude da ausência de ideal, o sofrimento, pela falta do grande amor, a insatisfação por uma frugalidade involuntária.

Segundo o filósofo, a imensidão do sentimento, para dizer, em suma, da má consciência não tem opositores nem na ciência. Aqui também reside o motivo por que os mais idealistas dentre os filósofos não estão fora disso. Estão longe de ser o “espírito livre” que tanto pretendem ser. É que eles ainda crêem na verdade como redentora, esses cientistas e filósofos. Mas o desânimo deles é tão grande que se vêem às voltas, muitas vezes, com a falta de ideal. Assim, estão iludidos esses homens da ciência, esses filósofos idealistas, porque neles subsiste a mesma ascese metafísica. Ainda que não pensem numa vida do além, são prisioneiros da “verdade” e, quando desanimam de sua “verdade”, seu *a priori*, então se tornam tipos sem sentido, tipos niílistas. Por isso tudo, desanimados ou não com a “verdade”, são tão divergentes da ascese de Nietzsche. Na “verdade” da ciência e na busca da “verdade” da filosofia tais tipos se escondem da vida e de si mesmos.

O que deseja o homem da “verdade”? Quer transformar o seu mundo pensável em mundo visível, conforme afirma Nietzsche.

Vontade de verdade!” Não falemos mais de maneira ingênua e tão grandiloquente! Nós queremos transformar para nós o mundo em passível de ser pensado e, se possível – sim, fazer com que ele seja assim! – Toda a física tende a torná-lo visível.

O que nem o filósofo nem o cientista, homens do ideal ascético, conseguem perceber é que, quando tentam colocar no lugar de sua insegurança, de sua insatisfação com o mundo, uma “segurança”, estão, na realidade, trocando um afeto por outro, ou melhor, estão à mercê de outros afetos. “A vontade de superar um afeto é, em última instância, tão-somente a vontade de outro ou vários afetos”. É por isso que lhes falta, como mencionado, compreenderem-se enquanto instrumentos da vontade de poder.

Sendo assim, o Nietzsche filósofo é muito diferente dos filósofos. Apesar de parecer aproximar-se dos célicos, o filósofo não é nem célico nem dogmático. Não acompanha esse dualismo, muitas vezes inserido na própria filosofia. Nietzsche tem o seu perspectivismo, enquanto os filósofos e cientistas estão pobres de diferentes perspectivas.

O filósofo afirma, ainda, que tais cientistas e filósofos são praticantes do estoicismo do

intelecto, porque, para Nietzsche, um estóico é o oposto de um espírito livre e não consegue se perceber como natureza, por isso falam em viver “conforme a natureza”. Mas o que os força a essa atitude estóica? É a sua própria fé no ideal ascético, estando mais uma vez como fundamento de tudo, a vontade de verdade. Ou seja: são todos metafísicos, com fé em determinado “valor em si”. E aí tem-se que, no fundo, a ciência se sustenta com base na filosofia, na metafísica filosófica: essa busca da verdade e, quando não, no exagero da criação de um além-mundo, caso de Platão. Do contrário, Nietzsche não teria afirmado que o cristianismo é um platonismo para o povo. O que falta ao cientista, ao filósofo, segundo Nietzsche? Quem sabe, entender que não há corpo e espírito enquanto dualismo, mas tudo como corpo e que o que move o corpo e o espírito são os instintos, as pulsões.

Eu sou ou espírito ou corpo, mas jamais corpo e espírito – estes são dois diferentes pontos de vista – Que meu espírito seja o que filosofa: eu sempre achei que fosse meu corpo que o fizesse: ele pensa no meio que tem de alcançar a saúde e, isto fazendo, antecipa-se na alegria da saúde. Nossas idéias são, como nosso próprio pensamento, a cada vez, meios escolhidos instintivamente em função de um estado corporal particular: certamente, meios muito sutis!.

Aquele que olha do ponto de vista do espírito é um metafísico. E aquele que olha do ponto de vista do corpo? Poderia entender o espírito como instrumento dos instintos. O corpo mesmo é um centro de vontade de poder. Diante disso, não há como fazer dissociação sem incorrer em erros grosseiros. Nesse caso, quando Nietzsche critica Platão, está afirmando que o dualismo não existe. Como alguém pode afirmar do corpo que ele é um cárcere da alma, sendo que a “alma” é mesmo uma nuance do corpo? Esse é o caso dos dois tipos de platonismo: o filosófico e o vulgar, este último chamado de *cristianismo*. Portanto, aquilo que dirige a ascese de um tipo que segue o ideal ascético e a ascese de um tipo nietzschiano é tão-somente a “mesma coisa”: o instinto. Ascese como instrumento da vontade de poder, da relação de forças. A diferença entre Nietzsche e Platão é que o primeiro entendeu isso. Como entendeu? Pelos seus próprios instintos, pela percepção de que seu pensamento vinha quando queria e não quando ele, Nietzsche, queria. Intuição? Talvez... mas melhor mesmo seria o nome já dado pelo próprio filósofo: *vontade de poder*.

O que faz, na verdade, o homem do ideal ascético? Projeta suas idéias na realidade e, depois, vai buscá-las ele mesmo como se não fossem idéias que havia projetado. Esse tipo asceta se auto-engana. É o que ele faz, também, com a “verdade”. Utiliza-a para se enganar. Ele cria seus valores para acreditar neles como um *a priori*. Então, ao menos uma vez, a “verdade” precisa ser

posta em questão. O homem da ciência, ainda que desbanque a crença em Deus, continua metafísico e, portanto, não coloca a “verdade” em questão. No lugar de Deus, que é um tipo de “verdade”, colocou “outra verdade”: a “científica”. Sempre é a metafísica que está presente nesse tipo asceta do ideal ascético. O mesmo acontece com os filósofos do ideal ascético.

/.../ O ideal ascético foi até agora senhor de toda a filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não podia em absoluto ser um problema. Compreende-se este ‘podia’? – A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, passa a existir um novo problema: o problema do valor da verdade. – A vontade de verdade requer uma crítica – *com isso determinamos nossa tarefa* –, o valor da verdade será experimentalmente posto em questão /.../.

Nietzsche põe frente a frente o homem e sua crença na verdade, assim como os efeitos disso. Aponta para uma crítica da vontade de verdade. Portanto, a partir da pequena razão, fica estabelecida uma crítica contra ela própria.

E o que acontece se o homem mata o seu “Deus” em nome, por exemplo, da ciência? Essa outra “verdade”, a “verdade científica” que acredita no *a priori*, toma o lugar da crença em Deus. A crença, então, continua. Esse é o alimento que sustenta a religião e a ciência, ou seja, a fé. A ciência se põe ao encalço de outra “verdade” que, com efeito, é sempre a “verdade” metafísica. Por isso a afirmação de Nietzsche de que a verdade precisa ser posta em questão, esse valor da verdade, esse valor construído pelo homem, essa perspectiva. Nesse sentido, pode-se tomar o procedimento genealógico de *Para a Genealogia da Moral* como o questionamento mais enraizado por meio da crítica aos valores criados pelo homem enquanto “verdade”. Porém, além da “verdade”, Nietzsche toca no assunto da “vontade de verdade”, ao qual ele mesmo outrora já respondera: “o homem tem horror ao vácuo”, a tudo o que lhe parece sem sentido.

Desse modo é que há em Nietzsche um filósofo que faz experiências com o seu próprio pensar e apresenta o perspectivismo contra a fatuidade da verdade. Isso, também, exige uma ascese diferente, ascese que difere daquela do ideal ascético. Uma ascese nietzschiana parte da “verdade”, da “subjetividade”, da “objetividade”. Ela parte de interpretações. Verdade não como fato, mas verdade como interpretação. E, dessa vontade de poder, parte do mundo como interpretação, como forças se efetivando enquanto vontades de poder. Vista assim, há uma “epistemologia em Nietzsche”, não a velha epistemologia. Há nele o perspectivismo como nova “teoria do conhecimento”. O perspectivismo permite a esse asceta da vida uma forma de conhecer que

dispensa a fatalidade da verdade.

1.1.12 – Da auto-supressão da moral: ascese como instrumento da vontade de poder

Quem, segundo o filósofo, realmente representaria perigo para o ideal ascético? Os comediantes desse mesmo ideal, por despertarem desconfiança com relação a ele. É nesse ponto que Nietzsche nomeia o inimigo do ideal ascético: o *ateísmo*. Todavia, esse inimigo ainda carrega consigo a busca pela “verdade”, mesmo longe de toda a pieguice cristã e moral. Mas esse “ateísmo” já é o começo de uma crise do ideal ascético, por mais que carregue consigo, conforme o próprio Nietzsche, um “resto desse próprio ideal”, que vem travestido em sua outra roupagem: a ciência. Então, o quê de “a-mais” seria necessário a esse “ateísmo”? A sua isenção daquilo que continua garantindo esse “resto de ideal ascético”: a vontade de verdade. Acontece que esse “ateísmo” científico, esse resto, seria mesmo um resto? De acordo com o próprio filósofo, continua como âmago e, sendo assim, está no centro da ciência enquanto preocupação com a “verdade”. A metafísica resiste mesmo diante do “ateísmo”.

O importante é que esse “ateísmo”, em sua vontade de verdade, acaba se contrapondo ao ideal cristão, também como vontade de verdade. É vontade de verdade contra vontade de verdade, o que, então, significa auto-supressão e auto-supressão da moral, a qual tem como base essa vontade de verdade. Nova hierarquização de forças em um centro de vontade de poder. Força que luta com a força na relação da força com a força. Há luta porque há dominação e subjugação. Luta, e não guerra, se a interpretação seguir o viés deleuziano.

O ateísmo incondicional e reto (e somente seu ar é o que respiramos, nós, os homens mais espirituais dessa época!) não está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases de seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas – é a apavorante catástrofe de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus.

E, para que se entenda melhor, o próprio Nietzsche completa:

Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da necessária ‘auto-superação’ que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: ‘*patere legem, quam ipse tulisti*’ [sofre a lei que tu mesmo propuseste].

Então, só para pontuar, já que essa não é a preocupação neste trabalho, por que muitos

denominam Nietzsche “ateu”, quando não é ele próprio que o faz? Pode-se entender assim: somente uma forma de ateu teria a “verdade” como aparência e riria daqueles que proíbem a mentira quando, na realidade, são, também, mentirosos, porém imaturos. Esse ateu estaria para além do tipo de “ateísmo”, apresentado pelo próprio Nietzsche no penúltimo parágrafo de *Para a Genealogia da Moral*, o qual não deixa de ser uma crença. Por isso, o “ateísmo” de que Nietzsche trata está entre aspas. O outro tipo, que dispensaria aspas, seria aquele em que não há mais a crença nem no além-mundo do cristianismo ou das religiões que pregam isso, nem a crença dos filósofos e cientistas na “verdade” e, também, nem a metafísica do artista. É aquele ateu que diz: “Acerca da ‘veracidade’ ninguém parece ter sido veraz o bastante”. Aqui caberia o ateísmo de Nietzsche.

Mesmo assim, seria possível tratar da possibilidade de crença de Nietzsche em um deus, para aqueles que não o consideram ateu? afirmar que ele mesmo já estaria demonstrando essa outra condição não é novidade, já que só acreditaria num deus que soubesse dançar, o deus pagão Dionísio, ao que tudo indica, diante do Deus judaico-cristão. Existe aí uma brecha para interpretar o ateísmo nietzschiano enquanto consideração da vida como vontade de poder, o que, portanto, não impede de afirmar que, se há um Dionísio, então o ateísmo do filósofo não existiria apenas por ele ter deixado de crer em Deus. Nietzsche, como aquele que acredita na vida, enquanto dionisíaca, acredita na mesma eternidade dionisíaca. Portanto, também esse “crente” necessita de ascese, porém de outra ascese: uma ascese circunscrita ao mundo como vontade de poder, ao mundo dionisíaco. Ascese, então, como luta e concurso das forças para se constituírem e se desconstituírem em centros de vontade de poder. Ascese no mundo do vir-a-ser.

Voltando, contudo, a tratar do outro “ateísmo”, atrelado à vontade de verdade, Nietzsche aponta para a consciência que, de si, toma como problema a vontade de verdade. Desse modo é que o filósofo prevê o fim da moral, a auto-supressão dessa moral. Seria o fim, também, da metafísica da verdade.

Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos.

O filósofo asceta contra o ideal ascético por já se entender. É possível, portanto, interpretar, a partir da citação que seu projeto de transvaloração dos valores, até certo ponto, conta a auto-supressão da moral. Por isso também é recorrente em Nietzsche o porvir de novos valores

mediante as “novas tábuas” citadas em *Assim Falou Zaratustra*. Não é somente questão de substituir uma “tábua” por outra; é questão do porvir de um novo tipo humano intitulado por ele *além-do-homem*. Certamente, essa nova “tábua” tratará de valores dionisíacos e, por isso mesmo, em consonância com a efetivação de relações de forças ativas ou uma vontade de poder afirmativa.

Apesar de apostar na auto-supressão da moral, Nietzsche se dirige contra a consciência cristã e moral e determinadas avaliações que daí provêm ou, talvez, até porque tal ação já pode inserir outro movimento das forças ativas contra as reativas, movimento este disparado no próprio Nietzsche. O filósofo já alimentava projetos para novos valores, conforme é perfeitamente visível em muitos casos. Sabe da necessidade de um novo tipo de vida, um novo estilo, o tipo mais apropriado ao espírito livre. Esses temas lhe foram muito caros e sua má interpretação deixou seqüelas nefastas na História.

Mas... retornando à questão do ideal ascético e para findar este capítulo juntamente com Nietzsche, que nesta III Dissertação finaliza lá onde ele mesmo começou, é preciso lembrar a que leva sua genealogia da moral: por que mesmo esse ideal ascético foi inventado? O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que se lhe mostre um sentido, um para quê do sofrimento. Seja para o filósofo, os cientistas do ideal ascético ou o homem do ideal ascético, trata-se de uma vida melhor e todos têm em comum para tal meta a verdade. “Verdade” e “vida melhor” se confundem.

Conforme Nietzsche, em especial, o problema maior está no cristianismo e a sua “vida no além”. Todavia, nem mesmo isso foi grande mal, senão *faute de mieux par excellence* [mal menor por excelência]. O problema é que esse “mal menor” levou o homem à perspectiva de culpa, esso sim mal maior, causando-lhe novo sofrimento, nocivo à vida. Mas o que significa esse “nocivo à vida”? Que inventaram um “sentido” para a vida em “outra vida”, no além. Apesar disso tudo, “... a vontade mesma estava salva”. Tal coisa não significa, porém, “louros” ao ideal ascético, porque, bem no seu fundamento, encontra-se, ainda, todo o ódio ao que é humano, animal. Ódio à vida como mudança. Ódio *fati*.

De onde o homem retira aqui o conceito de *realidade*? Por que deriva ele exatamente o sofrimento da alteração, do engano, da contradição? E por que não muitas mais a sua felicidade?... – O desprezo, o ódio contra tudo o que desaparece, se modifica, muda: de onde essa valorização do permanente, do que se conserva? Aqui, evidentemente, a vontade direcionada para a verdade é apenas a

aspiração de um *mundo do conservador*.

Enfim, a não-aceitação da vida, desta vida mutante, dionisíaca, causa sofrimento no homem que, na busca pelo “permanente”, cria sua própria ascese: a ascese do ideal ascético. Portanto, o que o ideal ascético manteve foi a vontade de nada, mas sempre vontade, fator de suma importância na existência, porque é, ainda, vontade de poder. “E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá querer o nada a nada querer/.../”.

O Nietzsche asceta contra o ideal ascético é o Nietzsche que entende o ideal ascético como uma efetivação das forças, embora ponha às claras aquilo que esse ideal não revela: o querer das forças. Esse querer é o que importa, justamente porque, mesmo querendo o nada, o homem ainda se mantém no querer. Nesse sentido, tanto em Nietzsche quanto no asceta da transcendência, da metafísica, há esse querer. Ascese como instrumento da vontade de poder.

CAPÍTULO II – ASCESE: INSTRUMENTO DA VONTADE DE PODER DA HIERARQUIA DAS FORÇAS ÀS INSTITUIÇÕES HUMANAS

2.1 – Aspectos cosmológicos da ascese

2.1.1 – Cosmologia como teoria das forças: o fundamento da hierarquia e da ascese em Nietzsche

Em geral, a hierarquia exige o mando e a obediência, assim como exige a dureza da ascese, da disciplina: “Minha filosofia está voltada para a hierarquia /.../”.

Tratar de ascese e hierarquia no filósofo significa, em primeiro lugar, entender o que ele mesmo comprehende por hierarquia. Para ele, a hierarquia está diretamente ligada à relação da força com a força, por isso ela é própria da vontade de poder. É intrínseco das relações das forças o mando e a obediência e toda hierarquia provém disso. É também pela teoria das forças que o mundo não é outra coisa senão vontade de poder.

Como se dá isto? – assim me interrogei. – Que induz o vivente a obedecer e a mandar e, ao mandar, praticar, ainda, a obediência? Ouvi a minha palavra, agora, ó mais sábios dentre os sábios! Verificai seriamente se não me insinuei no coração da própria vida e até às raízes do seu coração! Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor.

Se Nietzsche encontrou a vontade de poder em tudo o que é vivo, não será diferente sua afirmação com relação ao inorgânico. Afinal, na perspectiva de que o mundo é essa efetivação de forças, não caberia deixar o inorgânico de fora. É o que basta para considerar que nada há além das forças e suas relações entre elas mesmas. E quanto mais relações, mais perspectivas integralizantes da vontade serão possíveis. Ainda que, em Nietzsche, o tratamento da força se dê na pluralidade, é de suma importância o campo relacional da força com a força. Nesse sentido, não existe uma força à parte, o que poderia gerar uma perspectiva fragmentária do mundo enquanto vontade de poder. Contudo, *integralizante* é diferente de *absolutizante*. Não há força absoluta e nem relação absoluta, porque no cosmo nietzschiano impera o devir, esse teor fundamental de sua filosofia dionisíaca.

Se as forças em relação constituem relações diversas, isso leva ao próprio perspectivismo

do filósofo. Não há uma única perspectiva das forças, porque elas se efetivam em vários centros de vontade de poder. E caso parecer nisso certo relativismo, não se trata, de modo algum, de um “tudo é relativo”, mas sim de relações diversas em que cada relação não é nada relativa. É da pluralidade das forças, das relações entre elas, que o filósofo trata. Essa é uma visão integralizante. E se as forças se relacionam, essas relações não se dão de forma casual. São relações tensas e sempre tensas. Trata-se de luta. Sua efetivação não existe sem tensão. Por isso, vontade de poder é tensão em variados graus. Porque força se exerce sobre força. Vontade de poder se exerce somente sobre vontade de poder. E como não existe somente um centro de vontade de poder, a tensão acontece em variados níveis. Cada centro de vontade de poder difere do outro em termos de quantidade e qualidade das forças, porque isso depende do *quantum* de força de cada centro. Nietzsche comprehende, nesse ínterim, a necessidade da diferença no jogo das forças. Sua avaliação está assentada em sua tese central de que o mundo visto de dentro e de fora é, somente, vontade de poder.

E, diferentemente da maioria dos filósofos, na sua cosmologia não há espaço para a dialética. Não há aquele movimento dualista nem aquele giro de tese, antítese e síntese. Não há dialética porque o caminho para a afirmação não é a negação do outro. Quem é forte o suficiente não precisa negar o outro, basta afirmar-se o bastante. Na realidade, em todo dualismo e mesmo na dialética, que não deixa de ser um dualismo, o que está sempre presente é a negação do outro. Ainda que seja na conhecida tríade hegeliana de tese, antítese e síntese, o que temos é um dualismo, pois a síntese não é senão uma espécie de simbiose claudicante. É claro que Nietzsche tem lá os seus não-s, mas não é de seu interesse a destruição do outro, a sua negação para um afirmar-se da perspectiva nietzschiana, porque, quando de seus não-s, Nietzsche evoca a luta, mas segundo um tipo de guerra que faz “guerra à guerra”. Os não-s do filósofo soam como denúncia de tudo o que obnubila a vida. Ora, o que toda força quer é afirmar-se, o que não implica negar a outra força, ainda que essa outra perspectiva também exista. Mas, ao fim, toda força é sempre ativa em se tratando do seguinte: primeiro, por querer afirmar-se, e, segundo, porque toda força só existe enquanto sujeita ao mando e à obediência aspecto em que não diferem. Mas, se elas tendem ao domínio, como explicar a obediência? Por meio das constituições e desconstituições dos centros de vontade de poder, por meio do devir mesmo. Em cada hierarquização, em cada centro de vontade de poder, há uma disposição de mando e obediência. Nessa perspectiva, então, jamais uma força poderá somente mandar ou somente obedecer, ainda que sua tendência seja para o domínio, ou

seja, para mandar. O que está em pauta nisso é o grau de resistência da força tanto para o mando como para a obediência e isso é um indicador de poder das forças.

Ainda no tocante à dialética que promove o dualismo, a crítica de Nietzsche passa por todo tipo de platonismo que, segundo ele, fez deste mundo o mundo “aparente” e do mundo aparente, o mundo “verdadeiro”. Foi assim que se posicionara contra Platão, pois, ao fim, esse dualismo por excelência leva à supressão tanto de um quanto do outro mundo. Suprime este mundo “aparente”, mas, com ele, suprime também o “verdadeiro”. Desse modo, Nietzsche faz ver como o platonismo não se sustenta em seu idealismo.

Mas quando o próprio Nietzsche trata de antagonismos, não estará tratando de um dualismo também? Não, porque seu tratamento não se dá dialeticamente, mas pela correlação de forças, da vontade de poder. Quando o olhar nietzschiano avista um antípoda, não almeja negá-lo para poder se afirmar. A relação não é dialética, porque, também em Nietzsche, trata-se de pluralidade, ainda que, muitas vezes, se possa avistar nele uma fachada dualista, como acontece com os termos *nobre* e *escravo*, além de outros. O dualismo tende a considerar que há oposição e Nietzsche tende à diversidade de posições, de efetivações das forças. Não é de seu interesse polarizar, e sim explorar os fundamentos de toda e qualquer relação de forças. Nesse sentido, dentro da parte já está o todo enquanto diversidade, mas, ao mesmo tempo, essa parte não é uma amostra homogênea do cosmo. Nietzsche é o filósofo da diferença. Por isso, para ele, todo dualismo é um reducionismo, uma falta de perspectivismo. Ainda mais quando acontece que, para se afirmar, um lado precisa negar o outro. A vontade de poder não nega, não equilibra as partes envolvidas em um conflito, até porque é estranho citar “partes” quando tudo é constante devir. Outrossim, é melhor a expressão *centros de vontade de poder* e lembrar que há graus de força, de relação. No lugar do equilíbrio, há dominação, subjugação das forças contra as forças. Nunca, porém, eliminação das forças.

Pensar a natureza como algo que necessita de equilíbrio é distar da perspectiva nietzschiana da teoria das forças. Em toda relação natural há hierarquia, inclusive, na dos sexos, justamente porque se trata da vontade de poder. Nesse viés, Nietzsche não acreditava na igualdade em nenhum sentido. Se existe tensão na cosmologia nietzschiana, não se deve estabelecer essa tensão como empecilho para a efetivação de relacionamento. Querer evitar o choque, a tensão, é próprio da força que ainda não consegue resistir à outra força ou que, ainda, não extravasou seu poder para superar-se enquanto força fraca, mas, ainda assim, procurará aliar-se a outra força fraca e, em

grande quantidade, fazer frente às forças fortes em pequeno número. É assim que uma maioria fraca pode dominar uma minoria forte.

Transportando essa cosmologia para a vida, vê-se que a vida “quer” os melhores, os fortes. Isso, todavia, nada tem a ver com o darwinismo. Nietzsche não trata de adaptação e de conservação. Da conservação diz que é uma indireta da vontade de poder, que sempre quer “mais”. O mais forte em Nietzsche não quer adaptar-se, conservar-se; quer superar-se, ir além de si mesmo. Toda força é um querer-vir-a-ser-mais-força. *Fortes*, então, são os que aprenderam a viver, os que aprenderam da própria vida que ela é vontade de poder, relações de forças se efetivando neste ou naquele centro de vontade de poder. A vida “quer” pessoas talhadas para a luta e não para a adaptação.

Contudo, para tal aprendizagem, é necessário um tipo de ascese. O asceta afirmativo é aquele que percebe a integralidade da vida e suas correlações de forças. Ele vê a pluralidade, mas também vê o contexto. Junta os dois. *Integralidade*, para ele, não é algo absolutizante e unificado em si. É algo que tem a ver com uma espécie de unidade tensa, ou, como se queira, de uma unidade não mantida pela conciliação dos tipos antagônicos de modo romântico, mas marcada pela tensão da diferença. Isso tudo remete para a diversidade na integralidade, conforme já mencionado.

Ascese e hierarquia em Nietzsche devem ser vistas como tensões, relações entre as forças, luta. “Equilíbrio” não seria outra coisa que transformar obstáculos em estímulos. Reverte em favor próprio o que é contra si. Ir a fundo nessa relação tensa é ir ao fundamento daquilo que quer na vontade, ou seja, o poder. E quanto maior a profundidade da relação, maior a tensão.

Considerando que todo centro de vontade de poder pode ser perpassado por outro, tem-se em vista a enorme teia de relações entre as forças. Percebe-se, também, como as hierarquias se configuram e se desconfiguram no eterno mundo do devir. Nesse sentido, não há segurança em lugar algum. Um tipo asceta que busca segurança não sobreviveria aos ditames da ascese que afirma a vida dionisíaca. Por isso, a ascese em Nietzsche não é nunca um ponto de chegada. É sempre uma constante. Ainda que se alcance elevado grau de espírito, tal conquista não isenta esse espírito do risco de queda. Talvez até a queda lhe seja menos traumática, porque, entre configurações e desconfigurações, acostumou-se a cair. Um espírito disciplinado na cosmologia nietzschiana perceberá que seus próprios instintos tendem a uma hierarquia que, muitas vezes, não depende de si mesmo.

Quanto ao mundo, na cosmologia nietzschiana, não aumenta nem diminui de tamanho. E se

existe um infinito chamado *tempo*, as forças são finitas. Por isso, elas se combinam em centros de vontade de poder e trazem, em suas relações uma possibilidade infinita de interpretações. “A cada momento, as forças relacionam-se de modo diferente, dispõem-se de outra maneira; a todo instante, o combate entre elas faz surgir novas forças, outras configurações”. Isso prova o caráter dinâmico das forças e que o mundo enquanto vontade de poder só pode apontar mesmo para um mundo dionisíaco, um mundo do devir.

2.1.2 – Da espiritualização das forças e o caso humano

Debruçando-se sobre toda essa cosmologia, entender-se-á melhor a noção de ascese e hierarquia a partir da vontade de poder como elemento-chave dessas concepções. Só faz sentido tratar de hierarquia em Nietzsche, levando em conta que a força está disposta ao mando e à obediência, que em todo centro de vontade de poder há mando e obediência, há, portanto, hierarquia. Considerar nietzschiana uma ascese é vê-la como instrumento da vontade de poder.

Quando uma força faz resistência à outra e quando procura transformar a resistência da outra em estímulo para o seu avançar, o seu querer mais força, já se pode denominar esse procedimento *ascese cosmológica*. E se a vontade de poder está presente em todos os lugares, qualquer tipo de ascese carrega essa dimensão das forças de se efetivarem, de se relacionarem mutuamente. Mas, recordando o primeiro capítulo, se toda ascese é um instrumento dessa vontade de poder, qual a diferença de uma ascese nietzschiana com relação ao tipo do ideal ascético? É que, em Nietzsche, existe toda uma compreensão em que o duro disciplinamento do espírito se impõe contra a metafísica, contra todo tipo de interpretação metafísica do cosmo. E isso não implica negação da metafísica, mas implica colocá-la sob um questionamento: o de querer ser a única perspectiva, a única interpretação do mundo.

Isso, porém, não basta para caracterizar essa ascese nietzschiana, que é cosmológica. Por detrás dela há toda uma concepção do mundo como vontade de poder, em que forças estão o tempo todo se relacionamento tendo em vista um *vir-a-ser-mais* e esse dinamismo das forças é a própria ascese cosmológica, uma vez que não há sujeito da ascese. Não se pergunta por quem interpreta em se tratando de forças em relação. Como, então, caracterizar o dinamismo da força como ascese cosmológica? Porque implica uma transfiguração das configurações das forças, em constante movimento do mando à obediência, da obediência ao mando, ora formando um centro de

vontade de poder, ora outro, daí advindo a transfiguração das efetivações, ou seja, da vontade de poder em sua forma de aparecer.

Por detrás de cada ser vivo, de cada coisa está a vontade de poder. Entretanto, poder-se-ia eliminar esse “por detrás”, uma vez que a própria forma do ser vivo, certa instituição temporária das forças, já é a própria aparência da vontade de poder ou da efetivação das forças, porque vontade de poder só acontece na relação da força com a força, visto que aqui não se trata do conceito de ser vivo, de generalizações. Essa transfiguração institucional cosmológica só acontece porque há uma ascese cosmológica, um exercício da força com a força para criar a instituição de “algo”, que não é senão vontade de poder. Para toda instituição existe uma “espiritualização” das forças para se disarem institucionalmente, para hierarquizarem-se. No caso do homem, há uma espiritualização por excelência, não por achar-se ele o destaque de todo o mundo, porque isso, como já visto, o precipita num ridículo antropocentrismo, mas porque, dotado de consciência – órgão que a natureza formou nele – “refina” as relações de força, espiritualizando-as.

Quando o filósofo apresenta outra perspectiva cosmológica, a metafísica é desbancada enquanto interpretação vigente, conceitual, generalizadora, essencializadora. Tanto a metafísica inserida na religião como a metafísica inserida na ciência e na própria filosofia enquanto “verdade” que se vai desvelando pelas “descobertas” do tipo humano é desbancada pela ascese da imanência de Nietzsche, a qual é cosmológica. Nesse sentido, mais que “natureza humana”, o que há é natureza.

A espiritualização da metafísica é altamente antropocêntrica e generalizante.

Dentro da noção de espiritualização, em se considerando que todo corpo pensa e que é ele o centro (ou centros) da vontade de poder, o pensamento - em grande parte inconsciente - está presente nesse tipo de “espiritualização”. Então, já que é o próprio Nietzsche que divide o pensamento em consciente e inconsciente, diga-se que durante muito tempo o que foi tratado como *espírito* foi somente esse lado que o homem chama de *consciente*, a “pequena razão”. Mas, no caso de atribuir espiritualidade à razão, o corpo, como a “grande razão”, também revela espiritualidade: é a espiritualidade inconsciente. Que fique claro, então, por que a “espiritualidade” está presente em tudo pela vontade de poder e que uma rara espécie de espiritualidade terminou por efetivar-se nesse órgão chamado *consciência*. Essa é uma interpretação polêmica mas bastante viável, uma vez que há base no próprio Nietzsche para ela. É ele mesmo que escreve sobre o que é

consciente, inconsciente, “pequena razão”, “grande razão” e todas essas efetivações das forças.

Isso é provocador porque se, de um lado, propõe pensar a espiritualização da vontade de poder, de outro, propõe que, em certas relações e efetivações das forças em que o que aparece é o tipo humano em variados homens, a vontade de poder garante a si própria uma tentativa de “olhar-se no espelho”. Ora, tal não é possível, visto que a consciência também gera interpretações e essa seria mais uma dentre tantas, isto é - em termos de perspectivismo das forças trata-se, apenas, de outra perspectiva, ainda que mais espiritualizada por envolver a “consciência”. Grafa-se entre aspas o termo *consciência* para ressalvar que ele não garante o que Nietzsche também nem pretende garantir, ou seja, o que é certo e o que é errado. Mais uma vez, pode-se dizer com o filósofo asceta que entre as condições da vida pode estar o erro.

O que há nisso tudo? Que se deve tomar muito cuidado em querer investir um quê de especial à consciência, como se ela fosse instituída por uma “terceira noção de força” assunto que é alheio a Nietzsche. Que noção seria essa? A de uma vontade de poder bastante especial pelo seu grau de espiritualidade. Pelo contrário, se Nietzsche admira a consciência por suas invenções, criações e modos de lutar em que o homem, desprovido de “garras e chifres”, precisa criar suas armas, não deixa tampouco de afirmar que o homem é o mais frágil dos animais, isto é, a consciência o torna frágil, ainda que inventivo. Ainda mais: essa característica da criação não é própria do homem, é própria das relações de forças efetivadas, é própria da vontade de poder e, portanto, nada há em Nietzsche de antropocentrismo. Certamente, em termos de ascese da imanência, a consciência se faz presente, mas apenas como resposta a diversos afetos que a tocaram. Trata-se de afecção, palavra porventura inadequada num terreno tão minado e de interpretações perigosas como esse possibilitado pela ascese imanente. Isso, contudo, não deve dar azo a desvios em termos do que neste trabalho tem sido a ascese como instrumento da vontade de poder, ou seja, que é pela ascese que o homem pode fazer de sua vida um *plus* de vida, aumentar sua vitalidade e, portanto, sua vontade de poder, seu vir-a-ser-mais das forças. É na aparência hierarquizada das forças em que há o comando de umas sobre outras que o homem se entende como “sujeito” de si mesmo. Desse modo, há algo no homem que o impele a “mais”, para um “a mais de força”. Em suma, não se perde dessarte o foco até então desfechado a respeito de um Nietzsche asceta como possibilitador de uma nova perspectiva da ascese como vitalizadora. Uma ascese da afirmação da vida, mais do que isso: uma ascese por mais vida, por uma vitalidade maior,

por uma vontade mais afirmativa, com forças ativas ao máximo, oferecendo o máximo de resistência aos empecilhos a ponto de fazê-los “trabalhar” a seu favor, a favor do asceta da imanência, do cosmo.

2.1.3 – Luta em Nietzsche, interpretações e decorrências

Cara a Nietzsche e, por isso, de inclusão obrigatória, é a noção de luta. Até aqui se afirmou que a tensão difere da idéia de equilíbrio. Melhor ainda: o próprio equilíbrio no filósofo é um “equilíbrio tenso”. O conflito não pode ser obliterado em nome de uma paz que não existe. Nesse sentido, toda hierarquia esconde conflito, um jogo mesmo de forças. Toda ascese exige conflito também. O mundo todo, enquanto relações de forças se efetivando, é luta constante.

Ainda que todo esse acontecimento cosmológico se dê sem a necessidade da consciência humana, os afetos que aí se fazem presentes indicam o caminho para uma compreensão do que seria a vida enquanto vontade de poder. Isso explicaria, por exemplo, o que significaria ter “consciência de si como vontade de poder”. O que faz com que uma hierarquia humana exista e que uma ascese também humana seja possível é justamente essa presença das forças ou, como se pretenda, dos afetos nos próprios homens e em tudo aquilo que os cerca. Nesse sentido, pode-se partir da versão cosmológica para entender as condições fisiológicas humanas, longe de pensar, entretanto, e conforme o filósofo, que o mundo é um tipo de organismo. Já foi visto que a vontade de poder também está presente no inorgânico, o que explica a existência de luta aí também.

Por isso, na continuidade da teoria das forças e de sua importância para a fundamentação de uma hierarquia e de uma ascese em Nietzsche, é necessário que se tomem as forças mesmas efetivadas no homem para que ele se aproprie melhor da teoria das forças. Dessa forma, do modo como toda força se relaciona com a força, em se tratando de afetos, no tipo humano todo afeto se relaciona com afeto e essa relação se dá como tensão. O corpo do homem é tenso; seu espírito, enquanto corpo, não poderia ser diferente. Há um pensar tenso. Por isso, não é fácil tratar da hierarquia em Nietzsche e de toda a ascese aí implicada sem remeter o assunto ao entendimento do próprio filósofo sobre tais relações na vida orgânica. Hierarquia, entendida na vida como vontade de poder, é indispensável para os homens “ouçam” as vozes de seus mais profundos instintos e a luta entre eles. A propósito, a importância disso está em se entenderem enquanto centros de vontade de poder, como uma constituição de várias almas ou, melhor dito, de muitos afetos.

Nesse sentido, tomar sempre a dureza dos afetos como princípio obstacular para o crescimento do espírito, para o estabelecimento da hierarquia, constitui exercício da ascese da afirmação a partir de uma ótica cosmológica do mundo enquanto vontade de poder. Considerando que tudo é relação de forças, nesse *tudo* há um querer mais poder. O aumento de poder por um querer-ser-mais-forte impele o homem para novas relações consigo mesmo e com os outros. A força pretende o máximo de poder. É próprio da força querer extravasar o poder que há em si e fazer alianças para um maior *quantum* de forças, de poder. Como, então, tratar de hierarquia no próprio corpo do homem, como tratar o afeto enquanto vontade de poder?

Não é graças ao prazer e ao desprazer que um organismo age ou reage; ao contrário, é do processo que nele está em curso que vêm prazer e desprazer. “(Eles) são simples consequências, simples fenômenos secundários – o que quer o homem, o que quer a mais ínfima parte de um organismo vivo é um aumento de potência” (14 [174] da primavera de 1888. Cf. também 14 [121] e 14 [152] do mesmo período). Surgem do combate que se desencadeia entre os numerosos seres vivos microscópicos, querendo cada um deles prevalecer na relação com os demais, exercendo-se em cada um a vontade de potência. Por outro lado, “se excluem os afetos”, afirma Nietzsche, “excluem-se os estados que dão em mais alto ponto o sentimento de potência e, por conseguinte, o prazer” (14 [129] da primavera de 1888). Na vontade de potência já estão englobados o sentir e o pensar; no limite, ela nada mais é do que afeto de mando. É nessa medida que se pode dizer que “é a forma primitiva de afeto, que todos os outros afetos são apenas os seus desenvolvimentos” (14 [121] da primavera de 1888). Afetos secundários, prazer e desprazer dela decorrem.

Segundo essa interpretação, colada a Nietzsche, toda ação e reação de um organismo é decorrente da vontade de poder. O prazer e o desprazer não passam de afetos decorrentes do afeto primitivo que é a própria vontade de poder. Desse ponto de vista, o mais alto grau de prazer é a realização integral de um centro de vontade de poder. Nesse caso, é a vontade de poder utilizando ao máximo sua afirmação. E o desprazer seria o contrário disso. É em termos de hierarquia para o tipo humano que se percebe essa vontade de poder como afeto, porém como afeto de mando, ainda que saiba obedecer, já que os mais ínfimos dos seres também querem mandar. Mas que motivo leva os afetos que dão, em mais alto grau, o sentimento de poder e, portanto, o prazer a se excluírem? Talvez ao atingir a realização total dos afetos, aí incluídos o afeto de mando, o que, por sua vez, indica na relação das forças, um momento em que o querer chega ao grau mais alto, atingindo o poder máximo, numa espécie de integração em que os afetos parecem se

excluir quando, na realidade, estão bem conjugados. Nesse caso, existiria somente a afirmação total das forças, a vontade de poder no seu auge. Por um instante, o combate atingiu uma “trégua” para o prazer de todas as forças. Apenas por um momento e, mesmo assim, essa “trégua” é tensa. Novas relações passam a se formar e a luta continua eternamente. Cada força quer se afirmar e, para isso, tem de mandar e obedecer. Nesse caso, ainda nos chamados *afetos secundários*, há esse algo do afeto primitivo: esse querer afirmar-se.

Para entender melhor esse querer afirmar-se da força, cumpre tratar da relação da força com a força enquanto vontade de poder. A força somente se efetiva na relação. Essa relação é a vontade de poder que difere uma força da outra. Somente na relação isso pode ser percebido. Segundo Deleuze, é possível afirmar que a vontade de poder é o caráter diferencial e genético das forças.

A vontade de poder é o elemento diferencial das forças, quer dizer, o elemento de produção da diferença de quantidade entre duas ou várias forças supostas em relação. A vontade de poder é o elemento genético da força, quer dizer o elemento da produção da qualidade que conduz cada força nessa relação.

É na relação da força com a força, ou seja, na vontade de poder que acontece a diferença entre um centro de vontade de poder e outro. A relação, enquanto vontade de poder, é o elemento diferencial entre as forças. Já o caráter genético, dado também pela relação entre as forças, diz respeito à condição das forças, isto é, se a relação for mais afirmativa, vontade de poder afirmativa, isso determina que as forças ali hierarquizadas são, no mando, as forças ativas. Isso leva ao entendimento da qualidade. Ao mesmo tempo, a vontade de poder, enquanto caráter diferencial é que ditará quais as forças dominantes e dominadas. Em outras palavras, é na relação que se constata a quantidade e a qualidade das forças enquanto, nessa ordem, forem dominantes ou dominadas e ativas ou reativas. Talvez daqui a relação que Deleuze estabelece entre forças ativas e reativas e, consequentemente, vontades de poder afirmativas e negativas. No último caso, da vontade de poder negativa, as forças reativas imperaram sobre as ativas, como numa rebelião em que os escravos passam a dominar seus senhores, porém mantendo-se escravos. Convém lembrar que “Nietzsche chama de *fraco* ou *escravo* não ao menos forte, mas àquele que, qualquer que seja a sua força, está separado daquilo que pode” e isso é o que as forças reativas “tendem” a fazer com as forças ativas que dominam, já que uma força ativa não está separada daquilo que pode, porque dá tudo de si, de seu poder. Assim, uma vontade de poder afirmativa quer afirmar sua diferença, as

forças ativas querem se efetivar nessa afirmação, ao passo que uma vontade de poder negativa quer negar o diferente, pois as forças reativas não querem afirmar sua diferença: querem negar a diferença do outro, da força ativa. Tenha-se presente, porém, que aquilo que “quer” na força é a vontade e, por isso, uma força “quer”. De qualquer forma, mesmo Deleuze não lida com a expressão gramatical sujeito-objeto. O “quer” entre aspas já indica isso.

Na interpretação deleuziana, o poder é aquilo que quer na vontade, isto é, a força quer mais força. E a vontade, o que é? É aquilo que dá o “querer” à força, porque “a força é quem pode, a vontade de poder é quem quer”. Respondendo melhor: não há vontade separada do poder, por isso, responder à pergunta “O que é a vontade?” não faz caber separação entre vontade e poder, já que não há vontade sem poder nem poder sem vontade. No máximo, talvez, o que se poderia afirmar é que a vontade é um pulsar em que o poder “deseja” mais poder. A força “deseja” mais força. Assim, obrigatoriamente, elas se relacionam. Aqui, também, não cabe a expressão: “se a força quiser”. Ela, necessariamente, “tende” para mais poder. É *fatum*. Desse modo, pode ficar um pouco mais claro de que modo a vontade de poder se manifesta na relação da força com a força. Na relação, ela pode vencer resistências, oferecer resistências, dar tudo de si, fazer alianças para mais poder, desestabilizar outros poderes e tudo o que for possível numa relação de poder.

Porém, caso se recupere a versão deleuziana da diferença entre guerra e combate ou guerra e luta, a interpretação feita até agora soará diferente se *luta* for entendida como *guerra*. O que é guerra? É a “ação” em que a vontade de poder “quer” apenas mais poder, mais domínio. Em caso de guerra entre as forças, quando umas se apoderam de outras, elas, então, se “mutilaram”. Para Deleuze, o estado de guerra é um estado mutilador e é assim que ele entende Nietzsche e faz a diferença entre guerra e luta. Na guerra entre os homens, por exemplo, os homens se matam ao se “relacionarem”. No combate ou na luta é o contrário. De acordo com a perspectiva de Deleuze sobre Nietzsche - algo bastante interessante quando se considera o lado não-orgânico, mas vital, da relação da força com a força - o que existe na luta entre elas ou na sua relação é o aumento da vitalidade, não ocorrendo matança, mutilação, se alguma hierarquia fosse estabelecida, mas associação e, nesse caso, pode-se entender como isso se daria com uma instituição, por exemplo. Na instituição em que a guerra está presente, há quem mata e quem é morto. Na instituição em que se instaura o conflito - e sempre se instaurará porque é necessário, como já visto -, dar-se-á como combate, como luta, em que a instituição toda se “equilibra” na tensão, porque é nesse conflito que as forças podem se relacionar sem se destruírem. Por isso tudo, essa interpretação deleuziana vem

bem ao encontro do que, por exemplo, pode-se constatar como discordância de Deleuze com relação a outros intérpretes que tratam a luta como guerra. É necessário insistir nesse ponto porque, em alguns momentos, haverá um posicionamento de Deleuze, em *Nietzsche e a filosofia*, contra a luta. É porque, nesse contexto, ele estará tratando da luta entendida como *guerra* e não conforme a diferença que ele afirma existir entre *guerra* e *luta*. Interessante também é notar a diferença que Deleuze faz entre o bebê e a criança.

O bebê apresenta essa vitalidade, querer-viver obstinado, cabeçudo, indomável, diferente de qualquer vida orgânica: com uma criancinha já se tem uma relação pessoal orgânica, mas não com o bebê, que concentra em sua pequenez a energia suficiente para arrebentar os paralelepípedos (o bebê-tartaruga de Lawrence). Com o bebê só se tem relação afetiva, atlética, impessoal, vital. Não há dúvida de que num bebê a vontade de potência se manifesta de maneira infinitamente mais precisa que no homem de guerra. Pois o bebê é combate, e o *pequeno* é a sede irredutível das forças, a prova mais reveladora das forças.

Nessa interpretação, pelo que parece, o eixo central é a “impessoalidade” da vontade de poder, o suficiente para entender o que acontece com o homem, que, por seu antropocentrismo, maquina em sua consciência, ainda que ela seja um instinto respondendo a outro, a morte de determinados obstáculos. Aí, não há transformação do obstáculo em estímulo para crescimento vital, mas para uma onda de assassinatos. Porém, caso se igualem as interpretações nas quais *guerra* esteja próximo do que Deleuze entende por *luta* em seu *Crítica e Clínica*, então a guerra no sentido deleuziano pode ser deixada de lado como antagonismo. Porém o próprio Nietzsche utiliza várias vezes a palavra *guerra* (*der Krieg*), quando o termo mais apropriado originalmente seria *luta* (*der Kampf*). Enfim, isso não é uma disputa filológica, não é sequer uma disputa dentro deste trabalho. Mas a interpretação de Deleuze é bastante marcante e interessante, uma vez que *guerra* pode ter mesmo esse sentido mais forte no sentido do que há de pior. *Guerra*, aliás, como sempre se tem entendido, é mesmo matança e, por essa perspectiva, Deleuze está coberto de razão. Mas *guerra* também pode ter sentido figurado, e Nietzsche é mestre em metáforas. De qualquer modo, em uma guerra não há meio-termo: ou se vai vitorioso ou perdedor. Vitorioso significaria um “a mais de força” e perdedor o contrário. Vitória, a vitalidade; derrota, a própria morte e, justamente, pela falta de vitalidade. Sendo assim, é bom que se entenda Deleuze e suas possibilidades interpretativas com relação a Nietzsche. Noutra perspectiva e mesclando guerra e luta, as relações de forças por mais vitalidade é que dão o tom essencial para um “a mais de força”. Por isso, esse recorte no trabalho se faz imprescindível para evitar futuros desentendimentos a

respeito de um texto que poderá ter significado igual para intérpretes diferentes, mas atravessado por termos característicos, caso de Deleuze. Isso é próprio das palavras, igualmente instrumentos da vontade de poder e das relações de força. É sabido, com Nietzsche, que comunicação é poder e, nestes tempos de leituras difíceis, em que muito é exigido do leitor, mas também de quem escreve, a luta ou guerra, aqui se equivalendo, não isenta nem um e nem outro, nem leitor nem autor. Porém, não se entenda haver aqui alguma justificativa para esconder diferenças interpretativas, pelo contrário: elas existem, estão aí. Contudo, o cerne da teoria das forças não pode ser destituído de sua importância da relação entre as forças como luta, ou seja, por mais que interpretações se distanciem, não se pode fugir tanto do pensamento original de Nietzsche. Isso a nenhum bom intérprete seria permitido. Nesse viés, o que interessa é a tese central do filósofo e disso nenhum intérprete faria má interpretação quando o próprio autor, Nietzsche, deixa bem claro seu significado de *mundo*: vontade de poder e nada além disso, como visto. E o que ele entende por *vontade de poder* também ficou definido em seus escritos, em especial o que contém sua tese central: *Para Além de Bem e Mal*. Desse modo, determinadas confusões podem ser desfeitas, desde que se levem em consideração os próprios escritos de Nietzsche, sem forçar interpretações, já que nisso há certa “liberdade”.

Não são poucas as vezes que Nietzsche trata do seu veio heraclitiano: a guerra, e nisso aparece algo de interpretação deleuziana. O filósofo vê na guerra sempre um risco: quando nela não se morre, dela se sai forte. “Da escola de guerra da vida – o que não me mata me fortalece”. Mas, pode-se, ainda, sair ferido.

Ao que parece, a luta, talvez negada em *Nietzsche e a filosofia*, quiçá por tratá-la o autor como *guerra*, é imprescindível na teoria das forças, pois até para estabelecer alianças da força com a força é necessário luta e, para fugir um pouco da interpretação deleuziana, luta em variadas perspectivas.

Levando em consideração o perspectivismo, a luta deve ser vista por inúmeros olhares. Se, ainda, for levado em conta o perspectivismo, tanto na ascese como na hierarquia há luta, mesmo que a interpretação de Deleuze, num primeiro momento, soe contra essa outra interpretação bélica do próprio Nietzsche. Assim, tratar da ascese e da hierarquia a partir de Nietzsche significa entender um pouco a sua cosmologia. Significa, em primeira instância, compreender um pouco da sua teoria das forças.

Quanto à ascese, nesse contexto e enquanto instrumento da vontade de poder, serve a esse propósito de efetivação ou do relacionar-se das forças. A ascese inserida na teoria das forças é o próprio exercício das forças, seu próprio efetivar-se na relação com outras forças. E, com isso, a ascese pode ser lida como luta. Ora, a vontade de poder é essa tensão, um combate sem tréguas ou termo. Por parte das forças, é o que há é resistência e luta para vencerem os obstáculos e se efetivarem.

Trazendo mais de perto a teoria das forças, é possível remetê-la ao mundo orgânico, onde, por exemplo, o prazer, a alimentação e tantas outras coisas se tornam secundárias diante do afeto primitivo denominado *vontade de poder*. O que seriam, em tal contexto, os antípodas: a fome e o desprazer? Uma vontade de poder que deixou de dominar. Nesse caso, pode-se tratar de vontade fraca e vontade forte. Um centro de vontade de poder que consegue “administrar” bem sua tendência para mais poder se caracteriza como forte. Já outro que não consegue, gera sua própria fraqueza. Mesmo sem haver teologia na luta, já que não há objeto nem sujeito, toda força busca resistência para poder afirmar-se. Mas, mesmo depois de se afirmar, se não consegue “administrar-se”, perde intensificação e torna-se fraca, condição fadada à obediência e não ao mando. Nota-se daí que a força nunca pára em seu querer-vir-a-ser-mais forte. Esse “administrar” está presente na correlação de forças, onde um centro de vontade pode se exaurir ou aumentar de poder. Por isso, na vontade de poder há mando e obediência. Considerando tudo isso, tanto as forças fortes como as fracas estão sempre se relacionando. Nisso, novamente, retorna a questão hierárquica pelo viés cosmológico e natural, se é que se pode afirmar desse modo, já que tudo é vontade de poder.

Entretanto, e tratando nesses termos, também os centros de vontade de poder se distinguem, assim como há forças fracas e fortes. Uma vontade de poder que deixou de dominar é um centro composto essencialmente por fracos que comandam e obedecem entre si, todavia sem domínio propriamente dito. E quando esse centro de forças fracas é atravessado por outro centro de forças fortes, eis que a vontade atinge o domínio, mas aí já se trata de nova correlação de forças em que as fortes exercem apenas o mando e as fracas apenas a obediência. Exercer-se, porém, está na luta e é nela que tudo se compõe e se decompõe, se constitui e desconstitui. Ou seja, um ser vivo não tende para a conservação; ela é apenas consequência. Um ser vivo tende para “querer mais”, o que decorre em relações de forças continuamente a se constituírem ou desconstituírem neste ou

naquele centro de forças.

Com isso fica mais clara a noção de *afeto primitivo*: é um “querer mais” do qual todos os outros afetos decorrem. A teoria das forças trazida para o organismo torna-se mais esclarecedora, ainda mais quando trazida para o organismo humano.

Nesse recorte, continuando com a explicação cosmológica, mas trazida ao sopé do organismo, pode-se constatar algo mais sobre a hierarquia entre as forças e a função da luta nesse contexto.

.../ A luta propicia que se estabeleçam hierarquias. É assim que o filósofo explica o aparecimento das funções orgânicas. “No animal”, diz ele, “é possível deduzir todos os instintos da vontade de potência; e, do mesmo modo, dessa mesma fonte, todas as funções da vida orgânica (36 [31] de junho/julho de 1885. Nietzsche expressa essa idéia em outros textos: em 26 [273] do verão/outono de 1884 /.../; em 35 [15] de maio/julho de 1885 /.../; *GM* § 11 /.../). Elas resultam da hierarquia que surge, num dado momento, entre vencedores e vencidos; procedem da vontade de potência que se exerce nos elementos que predominam. E acham-se, elas mesas, hierarquizadas: “Diferença entre funções *inferiores* e *superiores*: hierarquia dos órgãos e necessidades, representada por personagens que mandam e outros que obedecem” (25 [411] da primavera de 1884).

O tempo todo, tomando como exemplo o organismo animal e o do próprio humano, é factível o estabelecimento da hierarquia entre as forças. Numa batalha, os vencedores dominam e os vencidos obedecem. A elasticidade das forças em mandar e obedecer propicia a hierarquia dentro de um corpo, porém esse conjunto é de pluralidade, não de unidade absoluta. Assim acontece entre as funções da vida orgânica - umas funcionando como apêndices de outras -, o que pode ser chamado de *correlação de forças*. Existem, por isso, funções superiores e funções inferiores. Presente o tempo todo, é uma certa hierarquia que, temporariamente, sustenta aquilo que se costuma chamar de *corpo*. Veja-se a continuidade da citação anterior:

Nietzsche concebe “o próprio indivíduo como combate das partes (por alimentação, espaço, etc.): sua evolução ligada a um vencer, um predominar de certas partes, a um definhar, um ‘tornar-se órgão’ de outras partes (7 [25] do final de 1886/ primavera de 1887. Cf. também 27 [59] do verão/outono de 1884 e 2 [76] do outono de 1885/outono de 1886]). Nesta passagem, recupera a idéia de conflito no interior do homem – presente em escritos anteriores a *Assim falava Zaratustra* – e explicita como ele se dá no nível fisiológico: a luta envolve os vários elementos que formam o organismo humano. /.../ O corpo humano ou, para sermos precisos, o que se considera enquanto tal, é

constituído por numerosos seres vivos microscópicos que lutam entre si, uns vencendo e outros definhando – e assim se mantém temporariamente. O caráter pluralista da filosofia nietzschiana já se acha presente aí, no nível das preocupações – digamos – fisiológicas. É por facilidade que se fala num corpo, é por comodidade que se vê o corpo como unidade. É preciso, porém, encarar “o homem como multiplicidade: a fisiologia nada mais faz que indicar um maravilhoso comércio entre essa multiplicidade e o arranjo das partes sob e em um todo. Mas seria falso, disso, inferir necessariamente um Estado com um monarca absoluto (a unidade do sujeito).

Novamente, a questão da “unidade do sujeito” se faz presente, o que lembra o contrário: que no homem há uma pluralidade de muitas almas. Por outro lado, se Marton afirma que não se pode inferir na questão da hierarquia de um Estado com um monarca absoluto, o sujeito dominante também há que notar que existe um centro de mando, entretanto jamais absoluto, por tratar-se de várias almas. Mas existe a consciência, essa “pequena razão” diante da “grande razão”. Existe a consciência, ainda que ela não capte a enorme parte daquilo que é inconsciente para si própria. Aliás, se a ascese é um instrumento da vontade de poder, a consciência não é diferente. Nesse sentido, uma pode interferir na outra. E, importantíssimo, a consciência via ascese pode interferir em outros instrumentos da vontade de poder. Nesse momento, é bom lembrar dos afetos secundários e do afeto primitivo já especificados nas citações. O homem é o efeito daquilo que desconhece. Efeito sem causa, já que se trata de algo que extrapola qualquer dualismo e até mesmo o anula. Um acréscimo, porém, tomando o exemplo da consciência: se ela é instrumento da vontade de poder, também um *corpus*. Sendo corpo, dá a impressão de unidade, quando, de fato, é multiplicidade. E, nesse caso, também nela acontece uma luta entre células nervosas, com o definhamento de umas e a vitória de outras. Indo mais longe: na consciência está presente a própria vontade de poder, ainda que apareça sob essa falsa unidade e ainda que o intelecto seja um mestre dos disfarces, como sabido escrito pelo próprio Nietzsche. Porque por trás de cada afeto secundário há um quê de afeto primitivo, isto é, a vontade de poder ela mesma. E ao tomar o exemplo fisiológico de Nietzsche via interpretação de Marton, também vem à tona que o próprio filósofo vai além do fisiologismo, uma vez que não se deve pensar o cosmo como um grande organismo, conforme já visto. De outra monta, ainda é o fisiologismo que mais esclarece essa hierarquia entre as forças, além, é claro, de o filósofo se assentar nele para atuar, por exemplo, como “médico da civilização”. E, em se tratando de forças, o código para lê-las muitas vezes se embaralha e as interpretações também se multiplicam, até porque qualquer código já é uma interpretação. Mais: as próprias forças já formam seus códigos nas suas múltiplas relações.

O entrelaçamento entre ascese e hierarquia dentro da teoria das forças nos faz compreender que a hierarquia, conforme já vimos, não depende de um “querer” do “sujeito”. A hierarquia é própria das relações das forças, assim como a ascese também.

2.2 – Ascese, hierarquia e instituição

2.2.1 – Hierarquia na condição humana: hierarquia como ascese

O corpo humano, conforme visto, é bom exemplo de onde constatar a hierarquia no próprio homem. Esse é, também, um modo esclarecedor de como o filósofo vai da visão cosmológica à condição humana.

No limite, a todo instante qualquer elemento pode vir a predominar ou a perecer. Compreende-se então que “a vida vive sempre às expensas de outra vida” (2 [205] do outono de 1885/outono de 1886), justamente por ser a luta o seu traço fundamental. Vencedores e vencidos surgem necessariamente a cada momento, de sorte que “nossa vida, como toda vida, é ao mesmo tempo uma morte perpétua” (37 [4] de junho/julho de 1885). Desse ponto de vista, a luta garante a permanência da mudança: nada é senão vir-a-ser, ela faz também com que se estabeleçam hierarquias – e é isso o que conta por ora. Arranjam-se os diversos elementos de forma que suas atividades se integrem; relações de interdependência determinam-se: uns se submetem a outros, que, por sua vez, se acham subordinados a outros ainda. Graças a essa organização hierárquica, diríamos graças a esse “sistema de vassalagem”, os vários elementos tornam-se coesos e formam um todo. Isso não significa, porém, que enfim se instaure a paz – nem mesmo uma paz temporária. As hierarquias nunca são definitivas; além disso, mandar e obedecer é prosseguir a luta. “Dominar é suportar o contrapeso da força mais fraca, é portanto uma espécie de *continuação* da luta. Obedecer é também uma luta: desde que reste força capaz de resistir” (26 [276] do verão/outono de 1884. Cf. também 34 [123] de abril/junho de 1885 e 40 [121] de agosto/setembro de 1885). É com processos de dominação que a vida se confunde, é com vontade de potência que ela se identifica.

Notar que a hierarquia nunca é uma hierarquia permanente devido ao dinamismo das forças, devido ao querer delas próprias - capaz de se constituir em vários centros de forças em relação e, também, de se desconstituir - é algo de fundamental para compreender que isso se aplica a tudo e, em especial, a qualquer tipo de instituição erguida pelo homem e a ele próprio enquanto instituição da vontade de poder.

Essa questão de o filósofo colocar a vida como morte perpétua é suficiente para captar o

limite de cada hierarquia constituída. Mas, se Nietzsche trata assim a vida, ou seja, como morte perpétua, também vê nela uma eternidade. Eterna é esta vida com tudo o que ela é de relações de forças, de mudança. Não há em Nietzsche tampouco dualismo entre vida e morte. Vida e morte são vida. Portanto, mostrar a vida como morte perpétua é um instrumento da linguagem para descharacterizar que um tipo de vida seja eterno. A vida é eterna em se tratando de uma pluralidade que carrega consigo integração e desintegração de centros de vontade de poder. Entre as forças não há igualdade na relação, porque a relação delas é sempre de mando e obediência. E, nessas circunstâncias, todas as forças podem mandar e obedecer em vista de uma constituição de um centro de vontade de poder que equivale a relações de forças.

Nesse sentido, é interessante a posição do filósofo que, tanto no obedecer quanto no mandar, põe em jogo a capacidade de resistência das forças. Em tal perspectiva, toda força tende ao mando e à obediência. Resistir é uma palavra-chave no que diz respeito à hierarquia. Mas resistir não é enxergar o obstáculo como empecilho. A cada obstáculo vencido, a força está, cada vez mais, dando tudo de si. O obstáculo é aquilo que faz resistência à força e, dependendo do grau de resistência, ela transforma esse obstáculo em estímulo ou em empecilho para o seu florescer como mais força ou força total. Daí, claro, a vida se identificar com vontade de poder, com processos de dominação. Vida é vontade poder, porém a vontade de poder também está no inorgânico.

Todavia, tomando a vida como exemplo, Nietzsche, várias vezes, expressa seu entendimento por vontade de poder e faz relações dela com o corpo, o mundo orgânico, o que não implicou a exclusão do mundo inorgânico, já que, também, justifica o mundo como vontade de poder. O filósofo indica como tudo se liga a ela - a vontade de poder - e, em termos de hierarquia, quando ele menciona o mando e a obediência, reafirma que, também, mandar e obedecer não passam de vontade de poder. As relações entre as forças mostram que todas possuem disposição tanto ao mando quanto à obediência, porque, de outro modo, não haveria centro de vontade de poder possível. Portanto, tudo o que se costuma chamar de evolução está dentro dos jogos das forças.

A interpretação de Nietzsche de que as forças se constituem não para se adaptar ao meio, mas para tomá-lo como resistência a ser vencida ou para que as forças possam sentir o seu próprio resistir, revela que também o meio é vontade de poder. Desse modo, cabe a afirmação de que o filósofo não é darwinista. Eis, resumidamente, o extrato da diferença entre Nietzsche e Darwin. Em

Nietzsche há, apenas, relações entre as forças que se constituem e se desconstituem enquanto centros de vontade de poder e nada mais. Por isso, a própria ascese, do ponto de vista cosmológico, significa tomar o meio como resistência a ser superada ou, ainda o contrário: até que ponto se pode resistir ao meio.

Nesse ínterim, é importante perceber que o conhecimento adquirido pelo homem é fruto de sua necessidade para vencer os obstáculos encontrados à sua frente, de superá-los, sendo que isso já denota uma ascese, sendo esta considerada como o esforço de seu disciplinamento em prol de sua necessidade, ou seja, não há, nesse viés, conhecimento sem ascese. Porém, ainda tratando do conhecimento, mas num recorte perspectivista, não há apenas um ponto de vista do conhecimento, mas vários. Essa interpretação de tomar o conhecimento como advindo da necessidade humana na relação com seu meio é uma. Mais de perto, porém, é possível notar que mesmo o perspectivismo cosmológico das forças, que é o interpretar das mesmas, só acontece com as múltiplas efetivações delas, o que não deixa de ser uma outra forma de conhecimento. Isso significa que há um conhecer que não depende do homem e de sua “pequena razão” e que, também, não depende nem da relação de um “sujeito” com um “objeto”. Aí mora a “raiz” do conhecimento em Nietzsche. Por isso, o que chamam de leis da natureza não passa, para ele, de vontade de poder. Para o filósofo não há leis da natureza, uma vez que é o homem que se introjeta nela essa perspectiva. Para Nietzsche, causa e efeito, por exemplo, tornam-se mais um outro nome para as questões da física, quando, para ele, tudo não é outra coisa senão o jogo das forças. Inclusive, o que comumente o homem costuma entender por liberdade da vontade é, também, a relação constante das forças para um querer mais força. A vontade de poder é vontade de domínio e, por isso, de expansão. A força sempre busca uma outra força ou para se aliar ou para vencer-lhe a resistência e submetê-la ou, também, pode acabar sendo submetida por ela. É esse o mundo enquanto vontade de poder. Nesse sentido, conhecimento, além de necessidade, é também poder. Em todo esse contexto que parte da cosmologia nietzscheana é que se dá a hierarquia do corpo humano. O corpo como instituição. Outra coisa, no entanto, são as instituições construídas pelo homem, uma vez que elas parecem ter vida própria e independente dos valores humanos. Outra coisa, também, é a hierarquia montada dentro das instituições criadas pelo homem. Enquanto não se entende a ascese como instrumento da vontade de poder, enquanto não se entende a vontade de poder, hierarquia e instituição tomam sentidos bem diversos daquele impetrado por Nietzsche na sua teoria das forças.

E, também, não querer tratar disso tudo sem levar em consideração que há constante mudança nas relações das forças, é desprezar o que não é desprezável em Nietzsche: o próprio devir.

Estabelecer que em tudo se trata de “causa e efeito”, como costuma fazer a ciência, soa estranho para Nietzsche, para quem não existe essa dualidade. Por isso, ele faz sua crítica na obra *A gaia ciência*. Se a própria vontade não existe, não se pode considerar a vontade como “ser”, o que se tem são as pontuações de vontade que, na teia do devir, perdem ou ganham poder, dependendo das relações entre as forças. Assim, utilizar essa linguagem para uma certa compreensão do movimento das forças, denota que não há outra causa que atue sobre uma pontuação de vontade a não ser outra pontuação de vontade. Isso é relação de forças sobre relação de forças. Do mesmo modo, quando se trata de efeito, não se deve entender que uma pontuação é efeito de outra. O próprio filósofo reconhece que tais recursos de linguagens podem induzir a erros, como é o caso de quando se pronuncia “vontade forte” e “vontade fraca”. Tudo depende de uma direção da vontade, ou seja, a que a vontade está “tendendo” em determinado contexto: à desagregação ou à integração. O que existe, de fato, é somente aumento e diminuição de poder. Vontade de poder é a própria relação entre as forças. Sendo assim, aumentar ou diminuir o poder não é porque a força mude para mais ou para menos poder, mas é a condição em que ela está de externar seu poder. Faz-se isso como uma explosão, algo de totalizante. É, então, vontade forte. Do contrário, é vontade fraca. Ora, ao se resgatar a questão hierárquica das forças e se procurar entender isso dentro do nível de uma instituição criada pelo homem, também ter-se-á nessa instituição a mesma situação. Um comando forte, mantém a “comunidade” unida. Do contrário, a “comunidade se perde” e não tem mais um “para onde”. Contudo, governo forte, para falar em governo, não precisa significar ditadura, mas clareza de mando para que haja clareza de obediência.

Ascese como instrumento da vontade de poder. Ascese enquanto “formadora” de uma nova comunidade e, daí, de um novo sentido espiritual, de um novo corpo, ou, até de uma nova hierarquia do mundo orgânico humano, o corpo, o corpo humano.

2.2.2 – Ascese e hierarquia como luta e disciplinamento

Se a hierarquia está presente em tudo a partir do momento em que o filósofo afirma que o mundo visto de dentro e de fora não é outra coisa que vontade de poder; se com a vontade de

poder a luta também está presente em tudo, então a própria ascese é luta.

Luta enquanto afirmar-se, exercer-se, ainda que seja sobre o outro. Desse modo, um tipo humano tende a se afirmar sobre outro, uma idéia sobre outra e assim por diante. Mas esse se afirmar supõe vencer resistências e também resistir à dominação de outrem. Olhando para a vida, particularmente vida como vontade de poder, percebe-se a clara presença da luta, mais perceptível ainda junto ao tipo humano: tanto no homem consigo mesmo quanto dentro de suas criações denominadas *instituições*. No próprio homem, ela se dá dentro de seu esforço ascético de disciplinar o corpo. Aí estará a luta enquanto sua própria vida. Ascese enquanto instrumento da vontade de poder, tanto a ascese do ideal ascético como a ascese nietzschiana, mas com valores diferentes. No asceta do ideal ascético, a luta é entendida como se dependesse dele, do “sujeito”. No asceta nietzschiano, a luta é compreendida como instrumento da vontade de poder, já que se estabelece na relação da força com a força, onde, precisamente, existe a tensão, a luta, o combate.

A luta tem caráter geral: ocorre em todos os domínios da vida e sobretudo envolve os vários elementos que constituem cada um deles. Deflagrando-se entre células, tecidos ou órgãos, entre pensamentos, sentimentos ou impulsos, implica sempre múltiplos adversários, uma pluralidade de beligerantes. “Por mais longe que alguém possa levar o autoconhecimento, nada é mais incompleto do que a imagem do conjunto de *impulsos* que constituem seu ser. É com dificuldade que pode chamar pelo nome os mais grosseiros; seu número e força, seu fluxo e refluxo, seus jogos recíprocos e jogos contrários e sobretudo as leis de sua nutrição permanecem totalmente desconhecidos” (A § 119). Traço fundamental da vida, a luta é necessária: simplesmente não pode deixar de existir. Não visa a objetivos nem cumpre finalidades; não admite trégua nem prevê termo. Sempre presente nos seres orgânicos, exerce-se antes de mais nada contra a morte – neles e também fora deles. “Viver – isso significa: rejeitar para longe de si algo que tende a morrer; viver – isso significa: ser cruel e inexorável com tudo o que em nós é velho e enfraquecido, e não somente em nós” (GC § 26). *Com a luta estabelecem-se hierarquias*: a cada momento, determinam-se vencedores e vencidos, senhores e escravos, os que mandam e os que obedecem. A célula, ao tornar-se função de outra mais forte, está a obedecer-lhe; o pensamento, ao sobrepujar os demais, passa a mandar neles; o impulso, ao queixar-se de outros, recusa a obediência e busca o mando.

Ainda que se apresente aqui o que está mais voltado para o orgânico, também no inorgânico estará presente a luta, já que tudo é vontade de poder. Porém, o destaque para a vida diz respeito mais diretamente à hierarquia no humano. A luta não é um simples brigar com o outro, mas é algo presente em todos os seres vivos, do qual o homem não pode escapar. Mais ainda: a luta não

depende de um querer subjetivo. O querer que atua na força é um “querer mais intensidade de poder”, é algo que só não podemos chamar de *natural* porque a própria natureza também é vontade de poder. É esse querer que está no homem e que, goste ou não, ele o exerce. Homem como instrumento da vontade de poder.

No geral, a ascese é entendida como luta. Entretanto, ao atingir uma ascese por meio de outra, por uma luta, é-lhe possível chegar a outra. Ora, quando se exerce um disciplinamento do espírito, já se desencadeou uma luta antes mesmo de a prática da ascese “consciente” ter começado.

Mudanças já estarão ocorrendo no homem sem que perceba e, quando de alguma necessidade consciente, sentir que tem de exercer um disciplinamento em si mesmo, isso é sinal de que seu corpo – a “grande razão”, em sua relação com a “pequena razão” (parte de seu corpo), permeada por um contexto social e outros tantos contextos já opera uma luta entre si mesmo e a “consciência” e que essa instituição chamada *homem* sente apenas o “efeito”. Efeito esse que despertará no homem uma dada necessidade. Daí é que alguém, por exemplo, pode partir para uma ascese, que sempre será uma dureza do espírito. Para uns, contudo – os homens do ideal ascético – sua dureza é dureza em prol de um além, de uma verdade, de um *a priori*. Enquanto para outros que entendem ascese no sentido nietzschiano – a dureza não exige subterfúgios, porque o homem, como centro de forças, com base na teoria das forças, vai ao mais fundo de si mesmo e experimenta seus mais profundos impulsos, entendidos como um pulsar e os quer transformá-los justamente para aprender com eles o que significa ser um “homem dionisíaco”, que vive a vida como luta e não como um desvairado (sentido pejorativo de *dionisíaco*); que comprehende a necessidade da hierarquia a partir de si mesmo e a necessidade de instituições que eduquem o homem e o tornem capaz de sondar suas próprias profundezas para crescer com elas e transformar-se em espírito livre, leve, para quem esta vida não significa peso em nenhum sentido, pois até agora mesmo a ciência, ao buscar suas verdades, não quis outra coisa que as religiões: buscar algum refúgio, um bálsamo para o sofrimento ou tê-lo como meio para atingir uma vida no além.

2.2.3 – Tipos ascéticos hierarquizados segundo a perspectiva do sofrimento

Ora, se o sofrimento está presente e se dele ninguém escapa, então deve haver tipos diferentes de sofredores, dependendo de como cada qual avalia a vida perante o sofrimento.

.../ existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura.

São dois casos bem distintos. O metafísico, o homem do ideal ascético, busca esse silêncio, essa quietude, esse “mar liso”, e a vida não é assim. Busca alguma salvação para si mesmo. Procura na arte, no conhecimento ou se entorpece de alguma forma. Há uma luta nesse tipo de homem. Há uma ascese, um disciplinamento do espírito. Toda ascese, porém, não concilia o homem com a própria vida. Essa ascese leva à tragédia, mas não a uma tragédia nietzschiana, em que mesmo a tragédia é transfigurada. O asceta afirmativo é aquele se superou enquanto homem metafísico. Ele não nega a vida. A tragédia, para ele, deixou de ser algo que torna a vida um mar de lágrimas, não funciona mais como válvula de escape. A tragédia, para esse asceta da imanência, é entendida como algo que não empobrece a vida, que não depõe contra ela. É uma tragédia que faz o espírito crescer. Para chegar a esse tipo, toda tragédia deixou de ser trágica, conforme afirma o próprio Nietzsche. Tomando esses dois exemplos de ascetas, pode-se delinear o que sofre de abundância de vida e o que sofre de empobrecimento de vida. Por isso tudo é que a vida mesma é o referencial para todo e qualquer valor. Ao empobrecê-la, substitui-se o valor da vida pelo de outra vida no além, uma forma de igualar essa vida ao nada, a uma não-vida, ou, pior ainda, achar mesmo que não vale a pena viver, ainda que sem crer no além. Esse último caso é o do cientista ou filósofo que desanimaram da metafísica mais voltada para a “realidade”, apesar do *a priori* da “verdade” que buscam.

É pertinente lembrar que a ascese nietzschiana tem muito a ver com o que incansavelmente foi frisado: a transformação dos obstáculos em estímulos, o que, muitas vezes, resulta na superação de si. É dessa perspectiva que escreve um Nietzsche asceta, livre do risco de ficar preso a um único olhar sobre as coisas. Certamente o filósofo tem uma perspectiva privilegiada, mas sabe entender as outras. Sabe, por exemplo, que por trás do descontentamento com a vida, há uma espécie de busca por felicidade, sem a qual o sofredor por “empobrecimento de vida” não conseguiria viver. Em que esses sofredores acreditam ou costumam acreditar? “A felicidade está escondida no ente: mutação e felicidade excluem-se mutuamente. De acordo com isso, a aspiração máxima é a unificação com o ente. Esse é o caminho especial para a suprema felicidade”. Essa é a única perspectiva desse tipo que Nietzsche denomina “cansado”. Querem um mundo em que nada precise de mudança, querem

um mundo “perfeito” e esquecem que o erro está entre as condições da vida.

Ainda que esse tipo fraco seja um negador da vida, ainda quer viver e, de algum modo, justifica a vontade de poder, mesmo inconscientemente. Justifica o querer na vontade.

Dessa maneira, também é preciso lembrar que, levando em consideração que a ascese do ideal ascético esconde no seu íntimo a vontade de uma felicidade suprema, ela considera essa vida sofrimento por não conseguir chegar a tal felicidade. Mas disso resulta uma tentativa de cura do sofrimento do homem de ideal ascético com mais sofrimento, pois não conseguirá separar sofrimento e vida, que são, mesmo, indissociáveis. O melhor resultado obtido se restringe a fazer do sofredor alguém que suporte esta vida. Assim, confirma-se que o caso do sofrimento do asceta do ideal ascético é mesmo o do sofrimento por “empobrecimento de vida”. Tais sofredores não aprenderam a conviver com o sofrimento que já existe e sofrem mais ainda em busca de algo que não existe. Na sua fraqueza, o que busca um tipo idealista como esse? Busca juntar-se a outros para suprir essa sua fraqueza, ao invés de trabalhar em si próprio uma mudança por intensidade da força.

Se há dois tipos de sofredores, pode-se constatar que há o tipo humano, que busca alívio entre os seus, vale dizer, no meio do rebanho, e o tipo humano solitário, o qual sofre solitariamente porque aprende na solidão a superar a si mesmo, a tornar-se um aristocrata do espírito, um solitário no sentido nietzschiano. O tipo gregário é o tipo asceta do ideal ascético, porque suas qualidades são reconhecidas pelo rebanho. O tipo solitário nietzschiano é o tipo asceta que prescinde de qualquer rebanho, de qualquer reconhecimento.

Primeira questão concernente à hierarquia: até que grau alguém é solitário ou gregário (no último caso, seu valor consiste nas qualidades que asseguram a consistência de seu rebanho, de seu tipo; no outro caso, seu valor consiste naquilo que o desliga, que o isola, que o defende e torna-o possível enquanto solitário).

Nietzsche destaca, em termos de hierarquia, o que vem em primeiro lugar na formação de quem deve ser hierarquicamente superior: a qualidade de solitário. Alguém que consegue superar-se, justamente para ultrapassar a si mesmo, para crescer em espírito. A ascese nietzschiana pede, pois, essa solidão não encontrada no tipo gregário. O solitário consegue converter a seu favor aquilo que poderia ser-lhe adverso. A solidão não lhe é adversária em seu crescimento espiritual, em seu disciplinamento do espírito. A solidão não lhe é um obstáculo, pelo contrário: é estímulo para esse exercitar-se. Por isso, o sofrimento não lhe é desfavorável, porque aprende a crescer com o

sofrimento. Já o tipo gregário não perde de vista a “fortaleza” de seu rebanho e pensa como rebanho. Para um tipo assim, o sofrimento só pode ser enfrentado em vista do rebanho ou daquilo em que o rebanho acredita. O “retiro” do gregário pretende torná-lo mais apto ao rebanho, a cuidar e, ao mesmo tempo, depender do seu rebanho ou do rebanho no qual está envolvido. O “retiro” do solitário não visa a ninguém além de a si mesmo como também não precisa de escora. Pelo contrário, sabe que, em crescendo, poderá oferecer o que lhe é abundante a quem quiser pegar, sem fazer disso seu objetivo. O solitário é um egoísta, entretanto diferente daquele egoísmo em que tudo tem de ser para si, em que tudo tem de girar ao seu redor. Ele abre mão até mesmo de si para superar-se. O outro, o gregário, abre mão de si por “amor ao próximo”, quando esse “amor” de fato é egoísmo no sentido antropocêntrico. Na realidade, o gregário tem compaixão pelo próximo ao invés de fazer do próximo um solitário. O próximo é a sua dependência e vice-versa. Que consequência, para Nietzsche, há em pôr lado a lado um tipo solitário e um tipo gregário? “Consequência: não se deve apreciar o tipo solitário por semelhança ao gregário, nem o gregário por semelhança ao solitário”.

Os homens do ideal ascético formam um tipo de comunidade ascética. O próprio corpo do asceta do ideal ascético é uma comunidade dominada pela força que, ainda, não foi capaz de expandir tudo de si. Ela é denominada também, conforme já visto, *força fraca* ou, conforme Deleuze, *reativa*.

De acordo com esse rebanho guiado por um pastor, é preciso pretender uma felicidade suprema com base num além, um mundo imóvel, um além-vida, já que esta vida não apresenta tais características.

Esse asceta metafísico complica a simplicidade da vida ao não aceitar a vida como inseparável do sofrimento. Já o asceta do tipo nietzchiano caminha na direção oposta. Ele até prefere condições adversas à paz, ao repouso, ao sono profundo. Se a vontade de poder no asceta da transcendência é vontade fraca que, por isso, interpreta tudo conforme a fraqueza, pela perspectiva da fraqueza, a vontade de poder no asceta da imanência é vontade forte, que pretende uma transvaloração dos valores fixados pelos homens do ideal ascético. O asceta da afirmação tentará uma nova interpretação de todo acontecimento. Talvez um retorno à natureza.

Apesar de haver tipos de ascetas diferentes, de sofredores diferentes, tratando-se das

condições em que se dão as asceses e os tipos de espírito que sairão forjados por elas – sendo que cada ascese é um instrumento da vontade de poder –, notar-se-á que o que muda é a forma de determinado tipo asceta trabalhar as condições em que está inserido, podendo ser tal contexto ele mesmo. “As mesmas condições que favorecem o desenvolvimento do animal gregário favorecem o do animal dominador”. Ora, se as condições são as mesmas, tudo depende de como se enfrenta uma situação dada. Assim, enquanto o sofrimento é empecilho para um tipo asceta do ideal ascético e motivo para condenar esta vida, para outro tipo, o nietzschiano, é incentivo para viver mais intensamente esta vida, ou seja, não querer condená-la, não negá-la, mas ser afirmador dela. Viver intensamente esta vida não é outra coisa que vivê-la com tudo o que traz de desafio para o crescimento do espírito. Somente assim o indivíduo é capaz de caminhar para uma ascese afirmativa em detrimento da ascese negativa. Aqui se tem o tipo solitário contra o tipo gregário.

Justamente por isso tudo, no tocante à ascese, é preciso que um asceta tome muito cuidado com o que pretende fazer de si mesmo enquanto educação de sua consciência e corpo.

Não se deve exigir de si nada que não se possa. Caso se pergunte: queres ser um *precursor*? Ou queres *andar por ti*? No primeiro caso, na melhor das hipóteses, a gente se tornaria pastor, ou seja, objeto das necessidades do rebanho. No segundo caso, é preciso saber alguma outra coisa – para poder andar por si mesmo, é preciso andar de modo diferente e para outro lugar. Em ambos os casos, é preciso saber fazer e, sabendo fazer um, não se deve querer o outro.

Assim, um tipo de ascese com base no ideal ascético remete para um fazer e um tipo de ascese com base em Nietzsche para outro fazer. Mas, nesse caso, o asceta em condições de optar será aquele que ou já pratica a disciplina nietzschiana ou já está acima do rebanho, ainda que seja um asceta do ideal ascético. Contudo, tanto o pastor quanto, como escreve Nietzsche, aquele que anda por si mesmo se excluem. Sendo um, não se deve querer ser o outro, porque são experiências ascéticas que levam a tipos humanos diferentes. Um tipo consiste em querer seguidores, porque o rebanho sempre necessitará de pastores. O outro não quer seguidores: quer que cada qual “ande por si mesmo”, que cada qual “se torne o que é”.

2.2.4 – Vínculo entre hierarquia e instituição

Retornando ao problema da hierarquia, que depende das relações de forças, tem-se que ela se estabelece independentemente do querer ou não querer humanos. Por isso, se em dada instituição uma hierarquia se estabeleceu, isso pode ter acontecido sem a percepção de nenhum dos

que a constituem. Porém, uma coisa é certa: as relações mudam, as forças também mudam de lugar, ora no mando, ora na obediência. Assim, quando os que constituem uma hierarquia percebem o seu lugar nela, já não se trata de atuação inconsciente, mas de canalização para que certos tipos de relação de forças possam ocorrer, ou seja, um homem, por exemplo, é capaz de sentir correlação de forças em determinado contexto e, a partir disso, elaborar a sua relação nessa correlação. O que houve aí? Um caso em que o homem pôde sentir a vida como relação de forças. Mas talvez ainda lhe falte chegar ao ápice do entendimento sobre o que é o mundo como vontade de poder. Ainda assim, estará jogando esse jogo das forças. Contudo, tal homem não pode contar sempre com o controle em suas mãos, porque, como já visto, a vontade de poder não depende de nenhum querer. Por isso, em vários casos, o homem se engana ao pensar que essa sua tendência de querer ser mais, de mando, está em seu nível de consciência, isto é, é algo subjetivo, próprio de um sujeito e, portanto, próprio de si mesmo. Ele ainda não entende que seu pensar consciente, assim como o inconsciente, já é vontade de poder atuando sobre vontade de poder. Desse modo é que, em outras tantas vezes, ele não entende por que certas mudanças são ocasionadas na hierarquia e ele, que mandava, pode, noutro momento, ter de obedecer. Um asceta que chegou a essa compreensão sente em si mesmo que, se, por um lado, vence a resistência das forças que lhe fazem obstáculo, sabe, por outro, que está resistindo a eles. Mas até quando resistirá não depende somente dele, por exemplo, numa instituição. No entanto, como asceta da afirmação, saberá aos poucos e pela experiência consigo mesmo e em cada situação, chegar mais perto de quando deve mandar e de quando deve obedecer. Será “político” porque saberá jogar com as forças. Estará sempre preparado para o que é próprio de um jogo: perder ou ganhar, porque, nesse caso, o empate, o equilíbrio, é sempre tenso e, por isso mesmo, não existe como equilíbrio, senão como administrar tensões. A hierarquia está, assim, diretamente ligada à ascese enquanto luta. Também é por ela – hierarquia – que uma instituição se estabelece. As perspectivas é que podem ser diferentes, porém a luta se faz sempre presente. Dito isso, pode ficar mais claro que a relação da força com a força não depende do querer humano, subjetivo, contudo – uma vez aprendido que o mundo é vontade de poder –, o homem pode aprender a atuar nele enquanto aquilo que é: vontade de poder também. De fato, é o que sempre será – relações de forças: a vontade em atuação sobre a vontade; a força sobre a força.

Diante da ascese como verdadeira luta do espírito e como instrumento da vontade de poder, de uma ascese consciente e de outra inconsciente, há ainda uma hierarquia que pode ser vista

conscientemente e outra que nem sequer é percebida. Trata-se das forças: consciente e inconscientemente as relações entre elas estão aí. Relacionam-se enquanto vontade de poder e é nisso que há hierarquia e, consequentemente, instituição, já que, de algum modo, existe hierarquia – por menor que seja – em toda e qualquer instituição. Mesmo entre os “iguais”, encontra-se os mais “iguais” que outros. Logo, em um centro de vontade de poder em que a hierarquia não se estabeleceu firmemente, haverá certa confusão, o que o tornará um centro de vontade de poder fraco. A hierarquia é sempre necessária, mas não a hierarquia fixa ou dada constituição de forças fixa. As constituições também se desconstituem para o surgimento de outras combinações de forças. Assim, também, é o corpo humano como instituição hierarquizada.

Nesse sentido, é possível notar que, para escrever sobre isso, o próprio Nietzsche vivenciou tais experiências. De quanta disciplina o filósofo necessitou para se tornar alguém disciplinado, quanta ascese havia nele próprio? Assim, para ele, a possibilidade e mesmo a necessidade de hierarquia é imprescindível no mundo como vontade de poder. Tomando o sentido da filosofia expresso em Deleuze, ver-se-á quanto ela exige de um filósofo asceta, mas de um filósofo que entende a vida como relações de forças. Nesse rumo, pode-se concordar plenamente com ele quando de sua afirmação a respeito da “utilidade” da filosofia e notar-se-á que *filosofia* para o Nietzsche asceta é bem isso também.

Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, porque a pergunta pretende-se irônica e mordaz. A filosofia não serve ao Estado nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para *afligir*. A filosofia que não aflige ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia.

O Estado e a Igreja podem usar a filosofia, mas a filosofia não surgiu para servir nem a um nem a outro. O caráter da filosofia é mesmo, desde os seus primórdios, questionador, político e existencial. Ela não é alienada. Nesse sentido, a filosofia é social e, se aflige o homem em seu íntimo, também aflige os poderes estabelecidos. Exatamente por isso, não está a serviço deles. Até pode colaborar para que tais instituições eduquem melhor o homem, mas jamais servirá de instrumento para fazê-lo apêndice delas. Como questionadora, coloca-o de frente a si mesmo e a tudo o que o cerca. Por esse prisma, Deleuze tem toda razão ao escrever que a filosofia não serve a nenhum poder estabelecido.

Filosofia como aquela que aflige é filosofia propriamente dita e a que interessa ao asceta

nietzschiano. A filosofia requer disciplina. Com relação à hierarquia, na forma de instituições, ela aparece como provocativa. Assim, dentro de uma instituição, o filósofo não deve se deixar arrastar por ela. O filósofo não deve, por exemplo, estar a serviço da Igreja, do Estado. Mesmo dentro de qualquer outra instituição, também deve operar como filósofo, ou seja, afigir. Para isso, deve, primeiro, afigir-se. Se acontecer de o filósofo adentrar ao Estado e à Igreja, também ali será ponto de aflição. Resistirá a muitas coisas e despertará resistência por parte das instituições.

Mas seria o filósofo um *reativo*, na versão de Deleuze, ao querer desestruturar uma hierarquia? Ainda que seja afirmativa a resposta – entenda-se Deleuze –, esse não é o objetivo do filósofo. A desestruturação é consequência do modo de agir filosoficamente. O filósofo não visa poder e, nesse caso, não é homem de rebanho, invejoso dos que comandam, porque, como visto, se “a filosofia serve para afigir”, é exatamente nisso que um filósofo está ou deveria estar interessado. Mesmo assim, na aflição tudo pode acontecer. Então, um filósofo, e não somente um filósofo, deve ser um asceta com compreensão de tudo isso. E mais: que entenda que o pensamento não é um simples meio a serviço da vida, como pretende, muitas vezes, o conhecimento cristalizado. O pensamento entendido na perspectiva de Nietzsche é a própria vida. Pensamento é corpo e, por isso, o corpo todo pensa. Nesse viés, inclusive, é possível afirmar que os instintos pensam, porque pensamento é instinto agindo sobre instinto, afeto sobre afeto, força sobre força, vontade de poder sobre vontade de poder. Conforme Nietzsche, é até possível afirmar que o instinto filosofa.

Depois de ter lido por muito tempo gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico /.../ em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos.

/.../ Vamos evitar de querer explicar através do espírito a adequação a fins: carece de qualquer fundamento querer atribuir ao espírito a propriedade de organizar e sistematizar. O sistema nervoso tem um reino muito mais amplo: o mundo da consciência é-lhe dado de acréscimo. Não desempenha nenhum papel no processo global de adaptação e sistematização /.../.

Nesse caso, é preciso compreender que a consciência que organiza as coisas já o faz como sendo afetado por outro e que desencadeou essa tal organização que, ao homem, é dado pensar que foi ele ou, como se queira, um “eu”, um espírito. Não é por acaso que Nietzsche chama a “pequena razão” de brinquedinho da “grande razão”. E é por meio dessas afecções que a consciência humana cria suas instituições e as hierarquias que as mantêm.

Um asceta da transcendência, certamente, não pensa assim. Eis, pois, no que difere um asceta da imanência, o qual considera os trâmites, as relações entre “pequena razão” e “grande razão” também como relações de poder. Nessa situação, é possível entender o que significam a hierarquia e certa instituição chamada *homem e homem como vontade de poder*. O homem criador de instituições hierarquizadas é, ele próprio, uma instituição hierarquizada. O problema nisso tudo é quando esse criador se esquece disso e passa a ver a instituição como algo eterno, sagrado para ele, que não poucas vezes, termina por engoli-lo.

Nesse contexto, entendida como ascese, filosofia é aprendizagem dura a partir da vida que acontece dentro e fora do homem. Aqui se localiza o papel da ascese nietzschiana e o papel das instituições que devem educar para a vida, a fim de, pela dureza, tornar o homem mais leve. Como pode a dureza trazer leveza? Isso lembra a mão calejada de um camponês, para o qual a enxada não significa mais ter de enfrentar grande dor para suprir a sua necessidade. Agora, depois de calejado, a enxada é apenas um instrumento útil, não mais de sofrimento, uma vez que o calo já está criado. Na ascese voltada para educar-se, o homem que não aprende a criar “calos”, ao invés de transformar suas dificuldades em algo útil para si mesmo, as terá sempre no grau de obstáculos. Em si próprio como instituição e em uma instituição nascida de seu poder criador, o homem tem de aprender a ler o contexto e perceber quando atuar para o mando e quando para a obediência. Afinal, é próprio das forças se disporem de forma hierárquica, às vezes mandando e às vezes obedecendo, o que se repete com o homem, dado ser essa a disposição das forças. Por isso, pela ascese, ele tem de aprender a mandar e a obedecer, estabelecer uma hierarquia quando essa não existe, impor “ordem” ao caos ou, se preciso, desestabilizar uma estrutura hierárquica para impor outra. Contudo, começando por si, ele tem de aprender, primeiro, a mandar em si mesmo. Somente assim estará pronto para liderar. Como já visto, quem não sabe mandar em si próprio será comandado pelos outros.

Contudo, pensar que a filosofia enquanto ascese basta pelo seu caráter questionador ainda é pouco. Nietzsche vem lembrar do importante papel que a rotina desempenha no homem, o papel mesmo mecânico, desde que – fique bem claro esse ponto –, tendo saído bom servidor para o Estado e para a Igreja, daí também sairá aquele que suporta enfrentar o tipo de resistência que o Estado e a Igreja impõem. Como não é estranho para Nietzsche, no mesmo meio em que se desenvolve o animal gregário, desenvolve-se também homem solitário, ou seja, aquele que está sob

sua própria dependência ou, ainda, aquele que sabe mandar em si mesmo. Dentro de uma instituição e sua hierarquia, para dispor-se hierarquicamente em uma relação de forças que supere corpo e espírito a ponto de superar em si o tédio da rotina, esse tipo asceta é necessário inclusive como filósofo. Nesse sentido, Nietzsche afirma que o preparador para esse caminho é o filólogo. A rotina que mata também pode fortalecer, tal como a droga que mata também pode curar. Isso equivale a saber tirar proveito do meio em que se está para superar-se para além do rebanho. Por isso, é freqüente acontecer que o Estado e a Igreja formem seus próprios antípodas. Antípodas, porém, que guardaram a ascese da rotina por meio da qual aprenderam a se fortalecer. Por isso, também, podem agir na sociedade e em sociedade, não perdendo a si próprios no meio da multidão. E se Nietzsche avalia a rotina e a lentidão como virtude daí a imagem do filólogo – uma ascese que parte de seu pensamento como o contrário do que no mundo impera desde as grandes revoluções técnico-científicas: a “ligeireza”, o “espontâneo” e mesmo o “descartável”. Nesse caso, o homem asceta afirmativo é um homem que vai em direção contrária daquilo que é tido como “progresso”. O asceta da imanência é lento, o que não significa “lerdo”. Lento no sentido de que “ruminia” aquilo que apreende. Mas basta lembrar que Nietzsche sempre parte das necessidades para tratar do que é útil, prática muito diferente do que se vê na sociedade pragmática (ou pragmaticista, segundo alguns).

Procuro uma avaliação econômica da virtude. A tarefa é tornar o ser humano maximamente utilizável, aproximando-o tanto quanto possível da máquina infalível: para esse objetivo, ele precisa ser aparelhado com virtudes-da-máquina (precisa aprender a considerar de supremo valor as circunstâncias em que trabalha de modo mecânico útil: para isso, torna-se necessário que as *outras* lhe sejam tornadas maximamente penosas, maximamente perigosas e famigeradas...). Aí a primeira mola propulsora é o *tédio*, a uniformidade que toda mecânica acarreta. Aprender a suportar *isso*, e não apenas suportar, aprender a encarar o tédio como circundado por um halo superior: essa tem sido até hoje a tarefa de todo sistema superior de ensino. Aprender algo que não nos atinge; e sentir justamente nisso, nessa atividade “objetiva”, a sua “obrigação”; aprender a separar prazer e obrigação – essa é a grandiosa tarefa e a realização do sistema superior de ensino. Por isso, o filólogo tem sido até agora o educador *por excelência*: já que a sua própria atividade constitui o modelo de uma monotonia da atividade que vai até a grandiosidade: sob sua bandeira, o jovem aprende a “puxar o arado”: precondição primeira para a virtude única de cumprir mecanicamente o dever (como funcionário público, marido, burocrata, leitor de jornal e soldado). Tal existência precisa talvez ainda mais que qualquer outra de justificativa e transfiguração filosófica: as sensações *agradáveis* precisam ser desvalorizadas, a partir de uma instância infalível, como se fossem de nível inferior, o “dever em si”, talvez até mesmo o

pathos do temor reverencial em relação a tudo o que é desagradável – e essa exigência a falar de modo imperativo como algo além de toda utilidade, sacralização, finalidade... A forma de existência mecânica como forma suprema e mais digna, divinizando a si mesma. (Tipo: Kant como fanático do conceito formal “tu deves”).

Ora, se isso for exatamente o contrário de um asceta afirmativo, estão que funcione como vacina. O mesmo vírus que mata pode até mais do que curar: pode prevenir. Tudo aquilo que foi necessário para construir um Kant, tão criticado nos escritos de Nietzsche, também pode servir para formar o homem que o próprio Nietzsche requer como leitor: homens da lentidão, homens como o boi, com a virtude de ruminar. Eis a dureza a que tanto o asceta transcendente como o imanente tem de submeter-se. O primeiro tipo, para consagrarse à metafísica; o segundo, para consagrarse a esta vida, a divinizar esta vida, sem a necessidade de um além, sem necessidade de *a priori*, de uma verdade a perseguir como fazem cientistas e filósofos do ideal ascético. Interessante que essa mesma mecânica, útil para um, também o seja para o outro. A lentidão no ler, no escrever. Aprender a ruminar. Tudo isso é o que a sociedade técnico-científica não ensina, apesar de sua mesmice, de sua rotina mecânica. Mas a atitude maquinial que Nietzsche apresenta só é atingida por uma duríssima ascese que ele mesmo pôde indicar com propriedade na figura do filólogo. Com todas as críticas que tenha feito a Kant, sabe que o mesmo meio que formou aquele filósofo formou-o também a ele. O mesmo meio que formou o homem do dever universal formou aquele que critica esse dever para todos, esse imperativo categórico.

Numa instituição em que precisa ser submetido à rotina, o homem só o fará por imposição de outrem num primeiro momento, por questão hierárquica. Depois, ele mesmo se imporá tal rotina, desde que a sinta necessária. Porém, se não quiser ser “pastor” nem homem de rebanho, terá de fazer frutificar aquela filosofia que foi transfigurada pela filologia, mas, agora, armado com as armas dessa filologia. A ascese da afirmação exige do asceta que saiba andar por onde anda um asceta do ideal da negação, porém sem se deixar contaminar pelo espírito metafísico incluso nesse tipo de habitat, muitas vezes propício ao animal gregário. Conforme visto, sendo um tipo de asceta, não poderá nem deverá ser o outro tipo. Nesse caso, o asceta afirmativo não teme a hierarquia, antes a exige, mas a exige, de ora em diante, dentro das construções e destruições que uma filosofia dionisíaca proporciona. Uma vez forjado na rotina maquinial, na uniformidade e em tudo aquilo que poderia transformá-lo em asceta do ideal ascético, o asceta nietzschiano exigirá a pluralidade, o devir e, por isso, a única rotina que o acompanhará será a da mudança constante. Nesse viés, pode tornar-se uma ameaça às instituições, tornar-se “dinamite”. Se a força só atua sobre a força, se na

relação da força com a força a vontade de poder só atua sobre vontade de poder, então não há como querer tornar diversa a essência do que é plural. Na “uniformidade” do devir, nada se estabelece definitivamente. Mesmo a mudança só permanece enquanto relação diferente de forças com forças e, nesse sentido, a mudança somente é a mesma enquanto está a mudar, mas nunca é a mesma mudança. Eis diante do homem metafísico o erro do conceito, do querer universalizar as coisas. Uma mudança nunca é a outra mudança, mas o conceito de mudança é um só. Depois que o homem inventou o conceito, esqueceu que o inventou e termina por usá-lo para catalogar tudo aquilo que vê, ouve, sente e tantas outras coisas próprias do sentido desse ser vivo. Se esse homem é um criador de conceitos, entretanto, certamente há que notar que, por trás dele, há um tipo criativo metafísico, isto é, que cria conceitos que não correspondem mais à pluralidade do mundo. Porém, de algum modo, tais conceitos responderam a uma necessidade humana. E o homem bem sabe que não pode sair por aí generalizando tudo a partir desses seus conceitos, tudo a partir de um *a priori*, o que equivaleria a ser flagrado negando a metafísica dos conceitos. Para isso, a um asceta do tipo nietzschiano é dado fazer experiências com o seu pensar e vivenciar cada situação para além do que lógica formal dos conceitos poderia levá-lo. Por mais que uma instituição “forje” seu caráter, um asceta nietzschiano estará sempre para além da instituição que o formou. É desse modo que Nietzsche, formado nas melhores escolas, nos “melhores valores da época”, consegue mandar em si mesmo e provocar uma política de transvaloração dos valores.

O homem precisa ir além dos esquemas, inclusive dos seus próprios esquemas.

Um ser humano virtuoso é uma *species inferior* porque não é uma “pessoa”, pois passa a ter valor só por ser adequado a um esquema do humano que foi montado de-uma-vez-por-todas. Ele não tem valor à parte, distinto: pode ser comparado, tem seu igual, não deve ser singular... Contabilizadas as qualidades do *bom* homem, por que será que elas nos fazem bem? Por não necessitarmos de uma guerra, por ele não nos impor nenhuma desconfiança, nenhuma cautela, nenhuma união coletiva e rigor: a nossa preguiça, bonomia, imprudência ficam na folga. É nossa sensação de *bem-estar* que *projetamos para fora de nós*, compilando isso como *qualidade*, como *valor* na conta do ser humano bonzinho.

Se o Estado e a Igreja fornecerem uma educação para o “homem bom” porque lhes é útil, por outro lado, não poderiam essas mesmas instituições inserir naquela dureza que formou o “cidadão” um homem preparado para a guerra? Isso já foi visto e a resposta, portanto, é afirmativa. Mas é preciso tomar cuidado: o “cidadão guerreiro”, por exemplo, ainda se iguala ao cidadão

comum, está dentro do esquema do Estado. Numa sociedade hierarquizada pelo poder do Estado e numa ordem imposta por “cidadãos guerreiros” a serviço do Estado não há nada de superior. Isso também se encaixa na espécie inferior a que Nietzsche se refere. Entretanto, tendo aprendido isso tudo, se o homem percebe que é pela luta contra si mesmo e contra os outros que pode crescer e se distinguir dos outros, então, nesse outro caso, o Estado terá criado um guerreiro que não lhe será útil por questionar o próprio esquema montado e no qual teve de se inserir como “cidadão”. Agora, esse guerreiro é de outra estirpe, não segue nem o Estado nem a Igreja e duvida dos seus próprios esquemas, porque todo esquema traz em si o seu próprio problema: é sempre pequeno demais para as grandes coisas da vida, para a diversidade da vida. O guerreiro que desponta em Nietzsche, por exemplo, é o guerreiro dionisíaco. Mas, para se fazer assim, precisa, novamente, de muita dureza de corpo e espírito.

Nesse contexto, a ascese entra em seu papel fundamental: ensina o homem a lutar. E, principalmente, a lutar consigo mesmo. Portanto, o homem que pretende, na sociedade, o “mar liso” de que Nietzsche tratara uma vez, esse homem estará muito enganado e será frustrado. “A ‘sociedade’ nunca encarou a *virtude* senão como um meio da força, do poder, da ordem”. Ora, o Estado e a Igreja sabem muito bem com que estão mexendo, mas querem forçar “mar liso” para si quando pretendem ignorar o devir, quando ignoram que o mundo é vontade de poder, relações de forças, quando ignoram que o mundo é dionisíaco. E Nietzsche vai mais longe ao afirmar que a sociedade e todo grupo prestam-se apenas para que o homem consiga o que sozinho lhe falta coragem. Toda sociedade é uma máscara e não quer assumir essa máscara. Mas também a hipocrisia faz parte da guerra. O problema não é a hipocrisia, o problema é querer manter um estado de coisas quando a própria guerra não permite tal condição. Nesse viés, todo o Estado e a Igreja ainda muito que apreender sobre a hierarquia, porque aprenderam somente uma parte. Em tal caso, um asceta da afirmação se faz, ao mesmo tempo, útil e perigoso.

Também é assim no corpo humano: quando paixões diferentes não se constituem numa hierarquia, não há ordem e o homem sente-se perdido, confuso e até doente. Quando uma paixão assume o controle e impõe hierarquia – afeto sobre afeto – o homem começa a sentir-se controlado, a sentir-se melhor. A sua saúde está sendo restabelecida: há ordem. Por isso, ainda que aprenda a viver entre o caos, o homem sabe que – porque é próprio da relação da força com a força – sempre haverá uma hierarquia, ainda que não seja permanente. O corpo humano é uma instituição e

necessita de hierarquia. Nesse caso, o homem sempre deve estar preparado para o mando e para a obediência, tanto dentro como fora de seu corpo já que tudo é vontade de poder. Precisa, não obstante, aprender a vivenciar – talvez simultaneamente – tanto a hierarquia como o caos, pois que o mundo é dionisíaco. Como um corpo em que há ordem mental, cujos órgãos estão em caos. E, nesse caso, nem sempre uma mente sã será sinal de corpo saudável, a não ser que o obstáculo seja transformado em estímulo. Aí, então, mesmo sabendo que há doença em seu corpo, um homem pode sentir-se saudável. Mesmo doente, estará saudável. Contradição? Não, apenas estado em que um “único homem” consegue viver a multiplicidade que é ele mesmo, inclusive multiplicidade de muitas almas. Uma ascese que prepara para isso é nietzschiana, porque exige do homem a dureza da renúncia à individualidade ao constatar que é *dividuum* e, por isso, também está sujeito às mudanças de hierarquia em si mesmo.

É muito importante apreender a ascese e a hierarquia enquanto luta e disciplinamento do espírito para entender por que isso se justifica em um Nietzsche que, para muitos, é um filósofo apenas do êxtase, do desvario. “Os seres humanos apreciam uma coisa de acordo com o esforço que fizeram em função dela. Para uma virtude tornar-se valorizada por eles, é preciso forçá-los – ou seduzi-los – a esforçar-se muito por ela”. Com isso, o próprio Nietzsche indica, ainda que indiretamente, a necessidade da ascese e, de certo modo, também indica que isso se dá pela força sobre força, de onde se pode entender disso que a hierarquia deve estar presente. Isso acaba por remeter a instituição como lugar de ascese e hierarquia. Também da instituição em vários sentidos. Por exemplo: entendê-la como constituição cosmológica das forças, como academia, escola e, ainda, como o próprio corpo humano, o exemplo mais íntimo e, portanto, mais próximo do próprio homem.

E o que Nietzsche tem em vista diante disso tudo? Um tipo humano mais elevado, para cuja existência é necessário suprimir o que até agora foi entendido como homem. Nietzsche exige uma dura ascese e hierarquia, exige sacrifício da liberdade, luta profunda consigo mesmo e com os valores estabelecidos. Primeiro o homem tem de experimentar o máximo de dureza, para depois entender em si mesmo o que significa a leveza, ainda que em meio à luta. “Todos os nossos motivos conscientes são fenômenos de superfície: por trás deles se trava a luta de nossos instintos e estados, a luta em torno do poder”. Para isso tudo, subentende-se forte disciplinamento e desinteresse pelo sentido das coisas, mas desejo de pôr-se dentro delas. É pela ascese e na hierarquia da relação do

homem com outros homens que se estabelece, que se enfaia sentido nas coisas. Assim também fazem os homens que têm outras perspectivas, ainda que o façam inconscientemente: afinal tudo é vontade de poder.

2.3 – Das instituições e suas condições ascéticas

2.3.1 – A vontade de poder e o papel das instituições

Como definir uma instituição, segundo a perspectiva nietzschiana? Um conglomerado de forças dispostas hierarquicamente, em que está presente a luta através de forças que se relacionam para querer mais força, mais poder. Assim é uma instituição, desde o ponto de vista cosmológico até o ponto de vista da “criação humana”. Uma instituição, portanto, é um centro de vontade de poder, que pode ser perpassado por outros centros de vontade de poder, visto que sujeita à desinstitucionalização para a formação de outras instituições. Mais ainda, tem-se, nesse viés do pensamento nietzschiano, que uma instituição jamais seria um fato, porque não existem fatos. Uma instituição é apenas uma interpretação. Instituição como interpretação da vontade de poder, o que justifica qualquer tipo de instituição, desde o Estado, a Igreja, até a instituição corpo como interpretações e nada mais. E quando há contraposição entre as instituições, é como vontade de poder que elas se contrapõem. Desse modo, não é difícil encontrar em várias passagens dos escritos de Nietzsche que tudo o que existe é interpretação e que o mando e a obediência são próprios da força, razão também da hierarquização. Assim como é próprio delas efetivar-se enquanto vontade de poder como relações entre elas. A instituição, por tanto, pode ser explicitada desde uma compreensão cosmológica – crucial em Nietzsche – até uma compreensão das criações humanas denominadas *instituições*. Todas, porém, como interpretações da vontade de poder. Tudo é interpretação “.../ e não apenas todas as percepções, todo conhecimento e todo ‘saber’ são ex-posições, mas também todos os feitos e formações, sim, todos os acontecimentos”.

Então, se, de um lado, existem as instituições entendidas como constituições de forças a partir de uma visão cosmológica, de outro, há as instituições criadas pelo “homem” – essa outra constituição de forças – para vários tipos de finalidades, todas, porém, com base em alguma necessidade humana. Nesse caso, as instituições são imprescindíveis para o homem, principalmente no papel que têm de preparar, de alguma forma, esse homem para a vida. Não é ocioso repisar que vida é vontade de poder, instituição que sempre terá sua importância no quadro geral do espírito

humano também enquanto vontade de poder. Cumpre ter presente as instituições que tornam o homem fraco para a vida, que depõe contra a vida, especificamente contra a vida humana. É preciso frisar ainda que, apesar da importância de uma instituição, o homem não deve se amparar nela, nem tampouco nela se esconder: deve amparar-se em si mesmo, aprender a caminhar com as próprias pernas. As instituições que ensinam isso parecem as melhores, já que não criam seres dependentes.

Nesse sentido, o Nietzsche asceta tem sua perspectiva: “mora em sua própria casa”, como escreve no frontispício de *A Gaia Ciência*. Também ele, porém, entende do caráter necessário das instituições: ser contra algumas delas não significa ser contra as instituições, já que o próprio homem é uma.

Nas instituições – a partir de si mesmo como uma –, o homem pode aprender muito sobre a necessidade da hierarquia, inclusive da hierarquia entre as suas paixões: ordem e disciplina como fundamento de sua ascese para continuar a fazer de sua história uma experimentação. O homem precisa saber quanto de resistência cumpre vencer e quanto de resistência cumpre oferecer. Uma instituição pode ensinar-lhe isso, mas se começar por si próprio, pelo corpo como uma hierarquia, como instituição ou constituição de forças e sentir de que modo atuam. Como saberá isso? Pelos efeitos, já que a causa lhe será desconhecidas, por mais que saiba que afeto só atua sobre afeto.

Em termos de forças em relação, o que é a sociedade para Nietzsche? Mais que um contrato, as sociedades humanas se constituem numa tentativa do homem de se organizar mediante os centros de vontade de poder existentes nelas. O próprio Estado é um tipo de violência organizada. De tal modo, viver em sociedade significa experimentar, de certa perspectiva, o mando e a obediência, experimentar a luta e a guerra, para lembrar a diferença deleuziana entre as ambas.

O Estado, originado de uma sociedade, pode criar ambiente para a luta, que educa o homem para o crescimento espiritual, mas pode criar também verdadeiros exterminadores, para os quais o único lema é “matar ou morrer”. O termo *guerra*, exige cuidado. Ao utilizá-lo, Nietzsche não pretende nem de longe associá-lo a um extermínio tal qual é a guerra ou exprimir o sentido de rivalidade, de ressentimento, vingança e coisas do gênero próprias de um Estado e seu rebanho. O sentido, como já visto, é outro. Nietzsche, em sua noção de política, também abominava a guerra como uma estupidez. Não é vã a sua afirmava de que quanto mais Estado, menos cultura. Diante da vida como vontade de poder, Nietzsche não quis ver jovens se fazerem ascetas em nome de um

ideal chamado *pátria*. Jovens cheios de vida morrendo em nome de nacionalismos, por exemplo. Por isso, o Nietzsche asceta é um filósofo que faz “guerra à guerra” ou, para lembrar Deleuze, se há uma “máquina de guerra” em Nietzsche, ela é o seu próprio pensamento como “potência nômade”, que dispara críticas aos absurdos da “civilização”, ou, ainda, como afirma Marton em muitas de suas conferências: “Nietzsche se faz uma metralhadora giratória”. Não é de estranhar, por isso tudo, que alguns intérpretes evitem o termo *guerra* em Nietzsche. O próprio Deleuze é um deles, ao afirmar que Nietzsche é polido demais para a luta, o que já está subentendido na explicação anterior do pensamento como “potência nômade”. Seu posicionamento de intérprete está mais que justificado: Deleuze não quis se referir à luta que vem dos ressentidos, dos vingativos, dos que foram atingidos em sua “nobreza” e que querem fazer a guerra, daí escrever que a noção de rivalidade é estranha a Nietzsche e à sua concepção da vontade de poder. Aliás, o filósofo asceta é um asceta da afirmação da vida com tudo o que nela existe de bom e ruim, que se recusa a prestar-se a uma *patriotada* em nome da “bela pátria”. O que a isso dispõem são tipos de rebanhos, “orientados” por governantes pouco interessados nas vidas a perder, que se fazem fortes, quando são, no mínimo, fracos a ponto de recorrer à guerra para o extermínio. Não entendem a “guerra” como luta para o crescimento do “espírito”, para ir além de si mesmo, para auto-superação. Assim é que “a era Bismark (a era da idiotização teuta)” – e depois Nietzsche continua a decorrência disso – “em tal solo pantanoso desenvolvem-se, ao barato, também as plantas pantanosas propriamente ditas, p. ex., os a[nti-semitas]”. Há muito, é sabido na história, os nacionalistas alemães haviam tomado Nietzsche como referência quando seus escritos dizem cabalmente o contrário.

Crítica à patriotada: quem sente em si valores que considera cem vezes mais elevados que o bem-estar da “pátria”, da sociedade, dos laços de sangue e de raça – valores que estão além de pátrias e raças, portanto valores internacionais – iria tornar-se um hipócrita caso se dispusesse a fazer o papel de “patriota”. É uma *degradação* da pessoa e da alma aquilo que o ódio nacional sustenta em si (ou até admira e reverencia): as famílias dinásticas exploram esse espécie de gente – e por sua vez há muitas classes de comércio e classes sociais (naturalmente também de palhaços venais, os artistas) que logram as suas pretensões quando tais divisores nacionais de águas obtêm novamente o poder. De fato, uma espécie *inferior* tem passado a preponderar.

Essa é uma crítica contundente do “pensamento nômade” em Nietzsche ao Estado burocrático e “civilizatório” e que faz do seu fanatismo intitulado *nacionalismo* uma de suas melhores armas para a guerra do extermínio.

Entretanto, o que deve ficar claro é que, em qualquer circunstância, o homem que não consegue mandar em si mesmo e não sabe o momento de obedecer, de vivenciar seus impulsos mais profundos que exigem a obediência da consciência – essa outra pulsão humana – ficará à disposição, somente, do mando de outros homens. Quem não mora em sua própria casa será sempre mandado por outrem. Em outras palavras: quem não aprende a cuidar de si em uma sociedade estará sempre à mercê de qualquer um. Como não é ousado o suficiente para coagir, em determinados momentos, certas forças, termina por ser coagido por aqueles vezeiros nessa prática na sociedade em que vivem. Os que sabem coagir dominam. Essa coação pode acontecer de várias maneiras, dependendo do tipo de instituição freqüentada por esse homem cujos instintos serão reprimidos em nome de uma formação que ele adquirirá. Desse modo, forçosamente, esse homem exercerá uma ascese que determinará seu modo de vida. Essa ascese dar-se-á, principalmente, pelas vias da educação, do trabalho e da religião.

Nas instituições, o homem receberá valores que nortearão, inclusive, sua coerção para consigo mesmo. Esse tipo será talhado para viver na sociedade em que habita, com os valores que, nela, se encontram cristalizados. Por tudo isso, é possível perceber quanta importância tomam as formações desses valores nos estudos críticos de Nietzsche e quanto, para ele, tais valores se encontram desgastados. Quando Nietzsche propõe uma transvaloração, está mexendo com a cultura, com as instituições propagadoras dessa cultura. Por isso, aprender a cultivar novos valores, valores que intensifiquem viver mais intensamente esta vida, torna-se indispensável. Viver intensamente a vida é, entre outras coisas, dar vazão às forças quando necessário e coagi-las quando a necessidade ditar. É essa tarefa que cabe aos homens que querem superar a si mesmos; é isso que cabe às bases institucionais que não pretendem criar rebanhos, mas homens em condições de auto-superação, de suplantar a si mesmos e criar, onde ficou o vazio, um novo tipo, denominado *além-do-homem*. Esse disciplinamento já seria uma nova ascese, vivenciada pelo filósofo num processo necessário para construir a sua própria casa, sua autenticidade, de suplantar em si o tipo homem que caracteriza o grande rebanho chamado *humanidade*. É, pode-se dizer, uma ascese da criação em detrimento de uma ascese da imitação. Uma ascese “livre” porque auto-imposta e não uma ascese imposta de fora para dentro.

Nessa textura de auto-supressão, o maior problema que uma instituição pode opor ao homem é ela mesma se cristalizar a ponto de transformar suas perspectivas em dogmas. Daí

poderão emanar homens também cristalizados em sua pequenez. Isso impediria a auto-supressão, ou, pelo menos, lhe criaria obstáculos, porque ela já não é fácil de atingir.

O postulado de Nietzsche é que a verdadeira realidade é vir-a-ser, não ser. O ser é a mentira da razão, a ilusão do conceito, que nos esconde o jogo cambiante do vir-a-ser. /.../ Nietzsche afirma que não existe, absolutamente falando, nenhum “ente”, mas apenas o fluxo cambiante da vida, o rio do vir-a-ser, nada de estável e fixo, tudo em movimento. Nossa faculdade cognitiva falseia a imagem do real, do fluxo reduzido a um pretenso ser de coisas subsistentes, que persistiriam através da sucessão cambiante de seus estados. /.../ O homem crê em coisas, mas não existe nenhuma coisa; crê no “ente”, mas este ente é sua própria criação, essa trama conceitual continuamente lançada nas ondas do vir-a-ser.

Ora, o homem esquece que quem cria as instituições é ele mesmo, assim como cria sua noção de fixidez das coisas, quando tudo, na realidade, está em movimento contínuo. E quando as instituições se fazem rígidas, deixam de fornecer-lhe os valores necessários condizentes à vida enquanto vontade de poder, enquanto jogo das forças, enquanto relações das forças. Interessante, muitas vezes, é que tais instituições não conseguem enxergar em sua própria constituição a contradição de sua lógica do enrijecimento institucional.

Quando uma instituição inverte a sua condição de estar para o homem e faz com que esse homem deva servi-la, é nesse momento que, como instituição, ela começa a se desfazer no fluir próprio do mundo como vontade de poder. E mesmo nenhum centro de vontade de poder permanece *ad infinitum*. Conforme a filosofia de Nietzsche, o que se interpreta é que os centros de vontade de poder vivem se constituindo e se desconstituindo. Trata-se, pois, do devir presente na filosofia de Nietzsche. É uma filosofia dionisíaca. Portanto, uma instituição que pretende disciplinar o homem para a autodisciplina, deve, antes de tudo, ver a si mesma como dura no seu ensinamento, mas não “dura” em seu estabelecimento como um eternizar-se. Porém, elas devem ensinar ao homem uma fixação temporária que já traz em si a perspectiva da mudança contínua. Isso ensinará ao homem o desprendimento de tudo, até de si mesmo, e, desse modo, poderá pô-lo à auto-superação dentro do caminho do disciplinamento do espírito. Isso é ensinar ao homem o *além-do-homem*. “O homem é algo que deve ser superado”.

Para a reflexão sobre as instituições envolvendo homens que querem se superar, faz-se necessária a dureza no ensinamento.

Contudo, não basta o papel das instituições. O próprio homem, como instituição, deve

aprender a ser duro consigo mesmo. Esse caráter de autodisciplina deve constituir a preocupação das instituições que pretendem formar homens capazes do mando e da obediência. Em dado momento, o homem tem de aprender a criar as suas próprias normas o que se liga a um disciplinamento do espírito. A instituição oferece tão-somente as possibilidades de esse homem aprender a trabalhar, por si mesmo e em si próprio, suas próprias regras para se conduzir na vida pessoal e em sociedade. Esse é o tipo de instituição mais adequado para disciplinar um homem na aprendizagem do autodisciplinamento do espírito. A ascese imposta pela instituição, em tal sentido, despertaria no homem uma ascese de si mesmo, ascese pela qual poderia disciplinar o espírito tendo em vista melhorar o próprio caráter, ou seja, tornar-se mais forte como exige a vida, atingindo uma potência vital em que aprendesse a transformar o velho jargão nietzschiano em experiência própria: fazer dos obstáculos estímulos. Com isso, tal homem aprenderia a auto-superar-se, a vencer sua pequenez para poder transmutar a dureza de sua disciplina do espírito em um espírito “calejado” e, por isso, leve. Esse espírito poderia ser, por que não? Um espírito do tipo aristocrático, acima de todos os espíritos moles demais para conseguir esse tipo de leveza. O próprio Nietzsche, que passou pela dureza da disciplina institucional escolar e acadêmica, acabou se libertando delas por ter aprendido a dureza consigo mesmo em prol de uma leveza de seu próprio espírito. Não é do vazio que sua fala ecoa: “Esta nova tábua, meus irmãos, suspendo por cima de vós: *tornai-vos duros!*”. Somente a disciplina, a dureza, liberta o homem de seu próprio cativeiro de homem para aprender o *além-do-homem*.

Nas considerações a respeito da importância das instituições, elas são capazes de transformar esse fluxo que é o homem em algo mais ou menos estável. A partir dessa condição, esse homem consegue elaborar seus conceitos, seu conhecimento. Entre as ressalvas vindas de Nietzsche a esse respeito, conta-se a imprescindibilidade do conhecimento como vontade de poder. A instituição que, enquanto formadora de valores, é também instrumento da vontade de poder. Vida na instituição e vida enquanto instituição são sinônimos de luta e, muitas vezes, como diferenciaria Deleuze, de guerra.

2.3.2 – Conhecimento, tradição e Igreja: outras faces da vontade de poder como instituição

Qual o papel da instituição conhecimento dentro de uma instituição, já que ela deveria ser, pelo menos, lugar de aprendizagem e de dura aprendizagem? Deve fazer do homem alguém preparado para dominar seus instintos e também interpretá-los para saber identificar o momento de

dar-lhes vazão. Em primeiro lugar, o homem deve prestar atenção em si mesmo como instituição para ouvir as vozes dos seus instintos. No que tange à dominação dos instintos, entretanto, cumpre não confundir com “castração”, prática de algumas instituições como a Igreja, por exemplo. Esse homem terá de se defrontar com a tradição, mas já deverá saber o que é a sociedade, no caso de ser um asceta nietzschiano.

Quem pode comandar, quem deve obedecer – é *isso o que ali se experimenta!* E com longas buscas e acertos e malogros e estudos e novas tentativas. A sociedade humana: é uma tentativa, assim eu ensino – uma longa procura; mas ela procura aquele que comanda! – uma tentativa, meus irmãos! E *não* um “contrato” /.../

O homem precisa aprender esse conhecimento visto que conhecimento igualmente é poder. Porque é necessidade sua conquistar um conhecimento para não somente sobreviver, mas para seguir conquistando mais conhecimento enquanto cresce como homem mais forte nessa “tentativa” que é a sociedade. O homem deve ser forte “por fora e por dentro”, em todas as instâncias institucionais. Criar condições para que não apenas se mantenha, se preserve na sociedade, mas que desenvolva qualidades para nela se expandir. Como afirma o filósofo: “A sociedade procura quem comanda”. Conhecimento, então, como poder e poder como necessidade. E por necessidade se faz todo o resto.

E como age o homem fraco, que não consegue se impor?

Quem não é capaz de pôr a sua vontade nas coisas, o carente de vontade e de força, esse ao menos interpõe ainda um *sentido*: i. é., a crença de que uma vontade já estaria aí, querendo ir para dentro das coisas ou devendo querer. É uma escala para mensurar a *força de vontade* ver até que ponto se consegue prescindir de qualquer *sentido* nas coisas, até que ponto se suporta viver num mundo sem sentido: *porque a gente mesmo organiza um pequeno pedaço dele*.

De qualquer modo, o homem, forte ou fraco, precisa mesmo organizar ao menos uma parte do mundo em que vive. Ainda que para ele o mundo não tenha sentido, caso do homem fraco, conservará algum espaço com um mínimo de sentido. É esse homem da falta de sentido que introjeta sentido nas partes do mundo. Então, nesse contexto, a maioria é fraca. A humanidade é fraca. O que se supunha forte também era fraco. É interessante constatá-lo do ponto de vista cultural, em que cada cultura acaba introjetando no seu espaço de vivência o seu próprio sentido, o que mantém toda uma tradição, toda uma instituição, até que novos valores venham pôr em risco uma organização em prol de outra. Dar sentido às coisas é tão necessário ao homem que, quando

não logra fazê-lo, ele crê que algum sentido já existiria nelas, posto ali por alguma vontade. Eis outra função da instituição enquanto criação humana: favorecer o enfiar sentido nas coisas, inclusive nela mesma a fim, talvez, de se justificar. Toda instituição pretende se justificar para não pôr em risco sua existência. Onde estará o homem forte, o homem capaz do “sem sentido”? Talvez diante do devir, em que nada se fixa eternamente, porque parece ter “prazer” em ver os “sentidos” se desconstituindo. É forte o bastante para isso. Mas mesmo esse tipo sabe que sempre haverá instituições, porque assim quer a vontade, a qual é aquilo que quer na força, segundo já visto em Deleuze. Vontade de poder e nada mais... o homem fraco, o homem forte, as instituições.

Para que mais uma instituição se faz muito importante? O saber trabalhar com a questão do sofrimento, inerente à vida. E a falta de sentido é um sofrimento da “humanidade” a respeito do próprio sofrimento.

O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, *desde que lhe seja mostrado um sentido*, um para-quê no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!.

O homem não é contra o sofrimento, é contra o sofrimento em si, ou seja, um sofrimento sem sentido. Esse sentido, o ideal da transcendência lhe forneceu, principalmente, por meio da religião, essa instituição primordial. Em especial, Nietzsche aborda o cristianismo. Apesar disso, não passou despercebido que, se, de um lado, o cristianismo deu ao homem esse sentido, de outro, acrescentou, também, a questão da culpa, que filósofo asceta denomina “envenenamento da alma”. Isso é o que pode fazer o cristianismo como instituição. Uma instituição é, também, introjetadora de sentidos. O cristianismo conseguiu instalar a culpa dentro de cada cristão. Para isso, contou com outras instituições menores chamadas de *igrejas*. Portanto, até entre as instituições existe hierarquia, decorrência das relações das forças, do mundo enquanto vontade de poder. Centros de forças se relacionam com centros de forças. Não deixam de ser instituições relacionando-se em vista de mais poder.

O que fez, em especial, a instituição Igreja, a primeira organização cristã, a respeito da culpa. Bem, a crítica de Nietzsche sobre a questão da culpa é que o sofrimento terminou por se tornar efeito dela, ou seja, a culpa passou a justificar o sofrimento. Se isso foi a criação de um sentido, foi um sentido que tornou ainda mais fraco o homem já fraco. Em tal contexto, a Igreja pôs

o homem diante de uma armadilha, isto é, junto à sua necessidade de sentido do sofrer veio a imputação da culpa e, com ela, o homem ou se martiriza ou, para livrar-se disso, transfere para outrem a culpa de seu sofrimento. De qualquer forma, a culpa tomou o lugar central nesse homem cristão. Um “valor”, portanto, como se pode perceber, se institucionaliza, vira tradição, “educa” o homem.

A Igreja soube manipular intelectualmente o sofrimento pela condição “dor”. Um ponto de destaque para o tratamento da dor é que uma instituição pode abrandá-la ou não do ponto de vista intelectual. Como? Segundo o julgamento que dela se faça, menos ou mais será sofrimento. Uma instituição, acima de tudo, “educa”.

.../ A dor é um processo intelectual, no qual se evidencia de modo decisivo um julgamento – o juízo “prejudicial”, no qual está concentrada uma longa experiência. Em si não há dor. *Não* é o ferimento que dói; é a experiência das péssimas consequências que um ferimento pode ter para todo o organismo o que fala na forma dessa profunda comoção que se consigna como desprazer (no caso de influências prejudiciais, que ficaram desconhecidas para a humanidade mais antiga, p. ex. oriundas de novas combinações venenosas de produtos químicos, também falta a manifestação da dor – ainda que estejamos perdidos...).

Uma instituição que ensine ao homem a lidar com a dor é aquela lhe mostra novos juízos sobre os afetos. Também, na sua própria instituição chamada *corpo*, o homem pode chegar à conclusão de que aquilo que dói nele são as experiências que carrega a respeito deste ou daquele ferimento ao longo de sua história. Quando esse homem, por exemplo – que não aprendeu a digerir bem as suas experiências, inclusive experiências com o próprio sofrimento – enfrentar novas situações geradoras de sofrimento, tornar-lhe-à na memória aquela sensação de dor, de desprazer, de vontade fraca e, mais ainda, reforçará esse sentimento em si. Além disso, ele traz em si mesmo, geneticamente tratando, toda uma carga experimental que vem desde a pré-história e que o faz ver o ferimento como causa do sofrimento e não as consequências do ferimento que, enfim, passam pelo intelecto, transformando a dor num processo intelectual. Entretanto, a Igreja como instituição soube perceber isso. A Igreja sabe que o homem é desequilibrado, de onde não ser possível que qualquer instituição criada pelo homem seja equilibrada. Em toda instituição há tensão. Mesmo assim, elas conseguem, inúmeras vezes, alcançar seus objetivos “transformando” essa tensão em “equilíbrio”.

Na dor, o especificamente próprio é sempre a comoção, o abalo pós-traumático decorrente de um choque assustador nos centros cerebrais do sistema nervoso: – *não* se sofre propriamente com a

causa da dor (qualquer ferimento, por exemplo), mas com o imenso desequilíbrio decorrente daquele choque /.../

Assim, uma instituição que atribui sentido ao sofrimento faz desviar esse abalo pós-traumático no homem, uma vez que elimina o desequilíbrio causado pelo choque em seus centros cerebrais. Ainda que sofra, tal homem sublimará o sofrimento e não haverá desequilíbrio nele, pois, do ponto de vista da dor como processo intelectual, não haverá em seu intelecto as consequências para o desprazer. Desse modo, tal homem pode ser o asceta da transcendência. Um cristão, por exemplo, experimentará como consequência das feridas causadas por seu autoflagelo uma sensação de prazer, de satisfação e, mesmo sendo fraco, se sentirá forte. Essa foi a intuição que teve o sacerdote ascético, razão por que se tornou criador de feridas, já que ele próprio detém a cura. A Igreja, por isso, precisa de sacerdotes; toda instituição termina por carecer de líderes. No caso do sacerdote ascético, para aumentar o seu rebanho, recorreria à hipocrisia, ao ludibrio. Vale notar o valor da instituição Igreja, reconhecido pelo próprio Nietzsche, mas também sua perversidade: de um lado, cria um sentido para o homem que sofre sem sentido e, por outro, abusa disso e cria feridas e mais feridas para manter o rebanho sempre atrelado ao sacerdote ascético, isto é, ao comando da Igreja. Aqui se insere a hierarquia e um jogo de forças entre rebanho e sacerdote ascético, um jogo de forças não percebido pelo rebanho, mas para o qual o sacerdote ascético foi muito bem instruído, muito bem formado pela instituição que, agora, auxilia a manter.

2.3.3 – Perspectivismo institucional

Uma instituição, como formadora, pode trazer satisfação para o homem como também causar-lhe a destruição. Parece claro, no caso de dar sentido ao sofrimento, o preço que o homem cristão teve pagar para obtê-lo: o sentimento de culpa. A instituição Igreja, através do seu sacerdote ascético, fornecia “segurança” ao homem, exigindo-lhe, em troca, que se afastasse desta vida, que se sentisse culpado ao agir de outro modo, uma vez que, agora, estaria valendo a vida no além. O homem estaria sendo “salvo” de sua falta de sentido. Importante, porém, é que a instituição Igreja, apesar de tudo, atuou, sem perceber, para “salvar” no homem cristão, outrossim, “sua vontade”. Como escreve Nietzsche, o homem prefere querer o nada a nada querer. Instituições assim despertam no homem vontade para o nada, mas ainda preservam a vontade. Contudo, reportando-se à destruição do homem, há instituições que fazem cessar no homem até mesmo a vontade consoante a leitura que Deleuze do último homem, o qual, após algum tempo, pode acabar desaguando no homem que quer morrer. Mas esse seria o ponto máximo a que chegaria a fraqueza

da vontade: ao aniquilamento total. Por isso, o fraco que não se faz forte de algum modo, como, por exemplo, no rebanho, tende a ser eliminado. Por que o fraco tem de morrer? Porque vontade de poder é domínio, é exploração de vida sobre vida. Ou o homem se fortalece em si mesmo como instituição, sua instituição corpo, ou procura uma instituição que lhe dê abrigo e na qual se sinta forte, porque protegido por ela e pelos seus iguais: o rebanho.

Mas há tipos e tipos de instituições, porque também muitas são as efetivações das forças, as perspectivas e tudo o que as envolve. Também muitas são as criações do homem como instituição criadora de instituições.

Como entende, na continuidade do trato sobre instituições, aquelas que se interessam pelos doentes e fracos? Certamente há, nesses tipos de instituições, o interesse pela maioria, uma vez que isso também sustenta uma instituição. Além disso, essa maioria emerge como rebanho, o que – para uma instituição que se sustenta dele – é imprescindível. E sustentar-se do rebanho é manter, por um tipo de ascese – a do ideal ascético – um grupo disciplinado em nome de uma teleologia. Esse tipo de instituição privilegia, por exemplo, tudo o que é *a priori*. Destacadamente, tal instituição costumam relacionada com a alguma expressão religiosa, vale dizer metafísica. Instituições assim estão voltadas para o tipo doente, mas também para qualquer oscilação do tipo são, o que somente viria a aumentar o poder da instituição. É um tipo de instituição voltada para o tipo homem, ainda que seja o homem superior, porque ainda este último não está longe da regra homem, como costuma afirmar Nietzsche.

/.../ os doentes e fracos tiveram a *fascinação* do seu lado, eles são *mais interessantes* do que os sãos. E todos os seres humanos, a começar pelos mais sãos, estão *doentes* em certas fases de sua vida: as grandes oscilações de ânimo, a paixão do poder, o amor, a vingança são acompanhados por profundas perturbações...

Aqui cabe perguntar quantas instituições doentias também existem, já que são, muitas vezes, comandadas por homens doentes. Doentes pelo poder, doentes pela vingança e tantos outros tipos de doenças como essas que o próprio Nietzsche arrolou. E isso se torna uma roda viva, pois, mesmo os que entram nessas instituições doentias, mas sem aquela determinada doença, podem acabar saindo de lá mais doentes do que entraram, ou seja, aumento a decadência desses tipos humanos. Por outro lado, tais tipos menos decadentes podem fazer vir abaixo certa instituição da decadência, porque se fará resistente, poderá se juntar com outras forças, levá-las para essa instituição, aumentar o grau de resistência até vencer essa instituição formadora de doentes por excelência. Por que isso aconteceria? Trata-se de relações de forças e a isso se dá o nome de

vontade de poder. E toda instituição está inserida no devir, ainda que, para sua ilusão, seu “ser” perdure por certo tempo. Mesmo com um entendimento de que existe durabilidade em meio ao turbilhão do vir-a-ser, é apenas uma “durabilidade”. Por exemplo, o homem já nasce morrendo e, para isso, basta lembrar de Heráclito.

Retornando à questão dos sãos em uma instituição que privilegia o doente: ela aposta que todo homem são sabe o que significa a decadência em si mesmo. Enquanto homem, não há quem escape, por algum momento na vida, de sentir-se decadente.

E no que tange à *décadence*: todo ser humano que não morra cedo demais quase a representa em algum sentido: ele também conhece, portanto, por experiência própria os instintos que pertencem a ela: pela *metade de quase toda* vida humana o ser humano é decadente.

Na realidade, todas as instituições, em algum grau, são decadentes. O problema, é o que parece, são aquelas que produzem decadentes, que produzem tipos humanos incapazes de resistir ou vencer resistências. É o velho “transformar obstáculos em estímulos”, que precisamente faria parte de uma ascese nietzschiana. Portanto, se nenhuma instituição escapa de possuir decadentes em seu quadro, uma instituição que se preze deve, pela via da ascese, da dureza mesmo do disciplinamento, lapidar tais decadentes até que fiquem, ao menos, mais saudáveis. Nesse sentido, algumas delas têm êxito. Os filósofos e os homens de ciência costumam ser duros e, nesse sentido, a academia contribui. Também a Igreja, pela via da hipocrisia, consegue forjar sacerdotes assim. Certamente que essa “dureza” exige mais: aprender a ser leve para estar acima de toda tragédia e, com isso, aprender a “ver de cima”, uma vez que já se aprendeu a “ver de baixo”. Entenda-se isso como a “altura da alma”.

Apesar da importância da instituição, ao fim, todas se tornam um “castelo de cartas” diante da dinâmica das forças, porque toda vontade de poder é sempre vontade de poder circunscrita no devir das relações das forças. Uma instituição, de conformidade com o filósofo asceta, só se justifica quando educa em vista de uma “.../ reavaliação radical de to[dos os valores]”, após o quê, arremata: “.../ eis a minha fórmula para um ato de máxima autoconscientização da humanidade.../”. Se, no decorrer do tratamento de importância que, neste item, coube à instituição, decorrer também a sua responsabilidade. Importância e responsabilidade de uma instituição. Por isso tudo, parece ser sempre procedente que uma instituição discipline o espírito ou que, pelo menos, de alguma forma o discipline. Com respeito ainda às instituições formadoras do caráter humano, cabe uma observação de Nietzsche, que não diz respeito apenas a elas, mas a homem e, principalmente, aos homens de

ciência.

Espero, contudo, que estejamos hoje longe da ridícula pretensão de decretar que o nosso cantinho é o único de onde se tem o direito de possuir uma perspectiva. Muito pelo contrário, o mundo, para nós, voltou a tornar-se infinito, no sentido de que não lhe podemos recusar a possibilidade de se prestar a uma infinidade de interpretações.

Isso se estende a todas as instituições, visto que, realmente, não podem nem devem impor sua única interpretação de mundo ao máximo de pessoas que conseguirem. Aliás, a própria dinâmica da vontade de poder não permite isso, porque são muitas as relações das forças e variados os centros de vontade de poder. Além disso, toda instituição pessoa, como também é conhecido, está sempre ligada a mais de uma instituição na sociedade. Assim, incumbe lembrar que, mais que um contrato, a sociedade é uma tentativa entre os homens e entre as instituições. Uma instituição poderia, para dar certo, quem sabe, inspirar-se no seguinte: “Os homens bons de cada época são os que cavam fundo nos velhos pensamentos e os fazem dar frutos, os lavradores do espírito”. Nietzsche deixa bem claro o que entende pelo papel de uma instituição: ela deve tornar os homens “lavradores do espírito”. Do contrário, por exemplo, não teria se preocupado com o futuro dos estabelecimentos de ensino.

2.3.4 – Instituição escola: dureza para a formação do homem integral

Quanto à escola, qual seria para Nietzsche a mais necessária, em se tratando, também, de uma instituição formadora por excelência? Não se faça de Nietzsche um pedagogo, mas, como filósofo da cultura, preocupado com os valores, ele não podia deixar de se preocupar com os estabelecimentos de ensino.

A educação: sistema de meios visando a arruinar as exceções em favor da regra. *A instrução*: um sistema de meios visando a elevar o gosto *contra* a exceção, em proveito dos medíocres. Visto assim, isto parece duro; mas, de um ponto de vista econômico, é completamente racional. Pelo menos para o longo período em que uma cultura se mantém ainda com sacrifício, onde toda exceção representa um dispêndio de força [algo que desvia, seduz, torna doente, isola]. Uma cultura da exceção, da experimentação, do risco, do matiz – uma *cultura de estufa* para as plantas excepcionais não têm direito à existência senão quando há muitas forças para que mesmo o dispêndio se torne “econômico”.

No geral, Nietzsche ataca os sistemas educacionais por entender que favorecem o rebanho em detrimento da exceção. Fato curioso se dá quando uma cultura, apesar de cultura de rebanho,

de algum modo alimenta o crescimento das exceções, investindo na educação das exceções em detrimento da regra, justamente porque é a exceção que lhe trará maior retorno. Isso não virá como homens de destaque saídos do rebanho, mas como homens de destaque porque cultivados à parte, que entenderão da necessidade do rebanho em uma sociedade do mesmo modo que uma sociedade de cultura elevada necessita de homens avessos ao rebanho. Certamente nisso está implícito o seguinte: se outrora se viu o próprio Nietzsche afirmar que o mesmo meio que favorece o surgimento do fraco também favorece o do forte, neste outro viés da educação os valores de que necessita a “planta rebanho” não são os mesmos de que necessita a “planta exceção”. Uma contradição nietzschiana? Não, apenas um modo de expressar que certas sociedades entendem melhor o que significa *cultivar uma exceção*: um retorno mais elevado, uma sociedade que também se destacará, mesmo como sociedade de rebanho, já que exceção e rebanho estarão presentes na mesma sociedade. A “igualação do não-igual” é uma aberração. A educação que nivela por baixo é feita para o rebanho, é a educação da decadência. Mas que sociedade, em suas instituições educacionais, está disposta a correr o risco que a exceção traz? Em que tipo de ascese, realmente, acreditam os dirigentes de tal sociedade? Sim, tais perguntas são pertinentes porque a exceção sempre enfrentará a sociedade de rebanho, será algum motivo de estorvo, de incômodo, porque o homem de exceção crescerá dentro de um autodisciplinamento, apesar do disciplinamento do espírito da sociedade de rebanho vir de fora com toda a força. Um tipo assim, exceção, se afirma por impor e por vencer resistências. Eis um dilema para uma instituição chamada *sociedade*.

E quanto àqueles que não puderam ir à escola na época correta?

Não vejo como possa novamente dar um jeito alguém que tenha deixado de ir, na época certa, a uma *boa* escola. Um sujeito assim não se conhece; anda pela vida sem ter aprendido a caminhar; a musculatura flácida denuncia-se ainda a cada passo. A vida é, às vezes, tão compassiva que ela permite a recuperação quanto a essa rígida escola: talvez anos a fio de enfermidade, a exigir a mais extremada força de vontade e auto-suficiência; ou uma situação emergencial, que se imponha de repente, estendendo-se inclusive para mulher e filho, e que obrigue a uma atividade que novamente dê vigor às fibras amortecidas e *recupere a tenacidade* para a vontade de viver...

Nietzsche é severo em sua análise, pois marca sua exigência da necessidade da instituição escola na formação de uma pessoa. A pessoa que não freqüentou, na época certa, uma boa escola, carrega suas carências no próprio modo de existir, no próprio corpo. Talvez Nietzsche esteja

tratando da falta de cuidados que muitos só aprenderiam numa boa escola, numa escola “completa”, ou seja, que cuide do “corpo e do espírito”. Ao mesmo tempo, o filósofo admira que a vida tenha sido tolerante com esse tipo humano não educado na escola e a própria vida, pode-se ler assim, como escola, poderia novamente dar força a esse homem enfraquecido pela falta de informação, pela falta de disciplina. Nesse viés, a vida mesma se encarrega desses tipos enquanto escola de dureza para que esses indivíduos “recuperem” a força muscular, recuperem, na realidade, a vontade de viver, o gosto mesmo pela vida, ou seja: que se cuidem bem. Faz-se bastante claro quanto Nietzsche vincula escola com vida. Escola, uma boa escola na concepção nietzschiana, nada tem que ver com a formação do homem teórico, um sujeito vazio de experiências vitais. Quanto mais força, quanto mais vontade de viver, melhor é a escola.

Mas Nietzsche expressa o que seria o desejável. O tipo de escola que é boa e a questão de freqüentá-la na época certa. Uma questão de “economia”.

O mais desejável continua sendo, em todas as circunstâncias, uma rígida disciplina na *época certa*, ou seja, ainda numa idade em que desperte orgulho ver que muito é exigido de si mesmo. Pois isso diferencia de qualquer outra a escola da dureza como boa escola: que muito é exigido; que é exigido com rigor; que o bom, que até o excepcional é exigido como normal; que o louvor é raro, que não há indulgência; que a punição se impõe certeira, objetiva, sem exceção para talento e origem. Uma escola assim é necessária em todos os sentidos: isso vale tanto para o mais corpóreo quanto para o mais espiritual: funesto seria querer separar aqui! A mesma disciplina torna virtuosos o militar e o intelectual: e, olhando mais de perto, não há nenhum intelectual melhor qualificado que não tenha nos ossos os instintos de um militar virtuoso... cerrando fileiras, mas pronto a cada momento para avançar; preferindo o perigo à acomodação; não calculando em detalhes o que é permitido e o que não é; sendo mais inimigo do mesquinho, do espertalhão e do parasitário que do mal... O que se aprende em uma escola rígida? A obedecer e a mandar.

Começando pelo final da citação, pode-se fazer logo a ligação com a hierarquia própria das forças. É próprio da força o mandar e o obedecer. Nietzsche traz, de sua teoria das forças, o que é necessário numa boa escola: ela educa a pessoa para constituir-se tanto para o mando como para a obediência, porque isso já está na própria pessoa enquanto constituição de forças em relação. Uma instituição mesmo de mando e obediência, de hierarquia, mas também de ascese, de dureza sem fim, de luta constante. Nietzsche analisa essa formação escolar a partir da sua própria “doutrina” da vontade de poder.

Também é digno de nota que disponha a escola para formar pessoas que não sejam moralistas, mas preocupados com que o mesquinho, o espertalhão e o parasitário não tomem conta da sociedade; que alguém educado nesse tipo de escola não se deixe abater pelo mesquinho, enganar pelo espertalhão e não se deixe ser sugado pelo parasitário. Alguém que saiba superar e ficar do lado de cima na relação com os tipos humanos que são como ervas daninhas. Assim poderia “liquidá-los”. “Liquidar”, entenda-se bem: corrigindo-os, educando-os, submetendo-os à dureza da vida para que aprendam a lutar com honra, ou seja, sempre em prol de um “a mais” de força, um aprender a “ser mais”. Honra como sentido inverso ao de decadência. Em uma boa luta, o estímulo está sempre presente. Qual é esse estímulo? O próprio obstáculo. Então é isso: o bom lutador colocaria o lutador ruim na aprendizagem da luta de fato. Quem tem sempre mais a aprender não é, certamente, quem tem mais a oferecer.

Interessante se torna o vínculo que Nietzsche faz entre o militar e o intelectual, estabelecendo a luta do filósofo contra o dualismo platônico. Sem aquela divisão em “corpo e alma”, uma educação tem de ser integral. Na realidade, quem educa bem o espírito educa bem o corpo, quem prepara bem o corpo para a dureza, quem se faz forte em seu corpo, educa bem o espírito. Espírito como corpo; como “pequena razão”. Mas sempre em função da “grande razão”. Educa bem o corpo quem leva em consideração que é com o pensar que se fazem experiências; que é com a consciência que se evita mutilar o corpo ou definhar fisicamente; que é com o pensar consciente que se chega à conclusão de que um corpo fálico afetará o pensar da consciência, assim como, por exemplo, quem está passando fome não consegue se concentrar direito no que está estudando. Desse modo, Nietzsche deixa bem marcada a sua intenção de luta contra todo tipo de dualismo. Uma boa escola é, pois, aquela que educa para a integralidade do homem. E, tanto para o corpo como para o espírito, a dureza é a máxima, porque o que se exige da pessoa é que transforme obstáculos em estímulos para o seu crescimento, ponto de partida para a ascese enquanto luta incessante. Uma ascese nietzschiana, sem dúvida.

Na realidade, numa instituição educacional deve-se partir do corpo, porque também o espírito é corpo. Durante muito tempo, o corpo foi desprezado em benefício da teoria. Homens teóricos são homens fragmentados e isso é o que menos interessa numa ascese nietzschiana. Cuidado, porém, com a palavra *integralidade*, muito deferente de *absolutização*. Nietzsche está interessado na educação do homem integral. Partindo do corpo, aprende-se a conhecer melhor o que é instituição, o que é uma hierarquia, desde que o homem seja suficientemente sensível para

isso.

Partir do corpo e da fisiologia: por quê? Nós obtemos assim uma representação exata da natureza de nossa unidade subjetiva feita de um grupo de dirigentes acima de uma coletividade, nem “almas” nem “forças vitais”, nós compreendemos como esses dirigentes dependem daqueles que eles regem e como as condições da hierarquia e a divisão do trabalho tornam possível a existência de seres divididos em partes e do todo: como as unidades vivas nascem e morrem sem cessar e como a eternidade não é um atributo do “sujeito”: como a luta se exprime mesmo na troca do comando e da obediência e como uma delimitação sempre flutuante do poder é inerente à vida”.

Portanto, é a partir de si próprio que o homem pode começar a aprender o que significam instituição e hierarquia dentro de uma instituição. Na verdade, todas as instituições guardam essa espécie de “coletividade” em que há dirigentes, mas que é própria de todas as instituições a luta na qual todos os envolvidos podem alcançar posições diferenciadas de mando e de obediência. Em especial, nesse caso, o homem se entende muito mal como “sujeito”, pois não se vê como essa integralidade deveniente que é própria da vida. A “unidade do sujeito” nada mais é que a expressão hierárquica dentro de uma instituição, onde cada “parcela” desenvolve o que lhe cabe assim como o “todo”, pois estão em relação para formar não algo de absoluto, mas de integral e mutável ao mesmo tempo. Assim, a instituição homem abriga uma relação hierárquica com laços de dependência entre as “partes” e o “todo”. Por esse exemplo, Nietzsche deixa bem claro o que entende por instituição, utilizando o corpo para exemplificar sua compreensão.

Toda instituição é um corpo. Essa é a noção, pelo menos, perceptível no texto de Nietzsche.

Retornando à questão da instituição escola, não é possível negligenciar que numa escola rígida a exigência seja altíssima assim como também a punição seja dura. E mais: não há exceções. Porque, em se tratando de pessoas que se constituem enquanto vontade de poder, sempre existe correlação de forças e, quando uma força fraca não consegue se expressar, ela, então se junta a outra força, de onde porém o aumento de forças. Também a força forte, que se expandiu totalmente como força, pode perder numa luta, por exemplo, em que a maioria esmagadora das forças fracas se uniu para derrubar algumas forças fortes. Em suma, é da teoria das forças do filósofo, é da sua cosmologia que trata a instituição educação. Por isso, mencionar que não deve haver exceção não implica serem todos iguais, já que as forças são diferentes entre si. A questão é bem outra; de relação entre as forças. Uma boa escola também ensina isso às pessoas: que toda sociedade contém relações de forças e que o poder está sempre em jogo. Nesse sentido, pensar em “igualdade”, em

sociedade “igual”, soa estranho para Nietzsche. Justamente porque há diferenças é que sempre há troca no comando e também por estar a sociedade enquanto instituição está continuamente em movimento. Nenhuma sociedade é estática, por mais que o pareça.

Por que Nietzsche continua insistindo em freqüentar a escola na época certa? Porque, quanto mais vitalidade, mais é possível exigir de um centro de vontade de poder sem recorrer a outras forças de outros centros de vontade de poder, isto é, é possível exigir mais força de um jovem do que daqueles que já perderam força pelo tempo de vida e que, para reunirem a força de juventude, teriam de se agrupar em muitos homens já bastante vividos. Também no jovem, se for educado para tanto, a força do impulso – canalizada pela disciplina – lhe retornará em boa forma intelectual e física. Ele sabe disso, vê isso e, então, ficará orgulhoso de sua escola e de si mesmo.

As palavras-chave para a educação são *exigência, dureza de espírito e de corpo*.

2.3.5 – As instituições e os espíritos legisladores: filósofos do futuro e filósofos “trabalhadores”

Em toda e qualquer instituição criada pelo homem, se a hierarquia for imprescindível, haverá sempre mando e obediência, haverá ascese, disciplinamento de espírito. Do contrário, a instituição não se sustentará, dado que, por mais liberal que seja, haverá sempre um mínimo de ascese entendida como “educar-se para” ou ser “educado para”.

Nas instituições, sejam quais forem, o filósofo aponta para o que chama de “espíritos legisladores e tirânicos”, isto é, os que são capazes de forjar os valores das instituições. Mas como fica o caso das instituições em que o rebanho terminou por dominar? Até mesmo nessas instâncias, há superiores. Claro exemplo disso – repita-se – é o sacerdote, que, a seu modo, legisla e tiraniza o seu rebanho. São os que fazem prevalecer seus valores prevalecerem que se tornam líderes nas instituições.

Esses espíritos legisladores e tirânicos, que são capazes de instituir, de estabelecer um conceito, homens dotados dessa força de vontade espiritual, que sabem petrificar por uma longa duração o que há de mais fluente no espírito, e freqüentemente quase eternizá-lo, são homens imperativos no sentido mais pleno: eles dizem “eu quero estar consciente de ter isto ou aquilo, eu quero que aquilo tenha tido lugar exatamente assim, e eu o quero por isto e somente por isto.” – Esta espécie de homens legisladores tem necessariamente exercido em todas as épocas a mais forte influência: são-lhes devidas todas as

modelagens de tipos humanos: eles são os produtores de imagens – e o resto (a grande maioria neste caso) não representa, em comparação a eles, senão uma ressonância.

Para Nietzsche, somente quem legisla e domina é quem, de fato, deixa a sua marca nos valores que cria. Por que tais legisladores e dominadores fazem durar por longo tempo os conceitos que forjaram? Por ter forte vontade espiritual, são capazes de se tornar imperativos. São determinadores, o que faz deles a medida de todos os tipos humanos. São os criadores de valores por excelência.

Afora esses legisladores, os outros são homens que não chegam a ser suas sombras. A esses, o filósofo chama de “resto”. Ora, à primeira vista, isso soa cruel, porém é o que acontece: os homens que se destacam terminam por se eternizar. Na realidade, em termos de forças, são aquelas relações que exigem da força o máximo de poder. E, por essa via, pode-se entrar no teor ascético desse caso. Somente um homem que pretende vencer suas resistências é que chegará ao máximo de poder. Primeiro, poder sobre si mesmo e, depois, sobre os outros. Esse poder, no entanto, no mundo dos homens, se exerce exercido de diferentes formas. Nietzsche trata de tirania, porém é possível pensar essa tirania do seguinte modo: quem não sabe mandar em si mesmo acaba sendo dominado pelos outros e submete-se à tirania. Nesse caso, sofrer tirania é inevitável a quem não consegue mandar em si mesmo, vencer resistências, resistir para não ser derrubado. E isso, independente da instituição, da sociedade.

É interessante associar o que Nietzsche denomina de *filósofos do futuro* e as condições para legislar ou numa instituição, para mandar. Tais filósofos do futuro está reservado o mando.

Está surgindo uma nova espécie de filósofos: atrevo-me a batizá-los com um nome que não está isento de perigos. Tal como eu os percebo, tal como eles se deixam perceber – pois é da sua natureza *querer* continuar sendo enigmas em algum ponto –, esses filósofos do futuro bem poderiam, ou mesmo mal poderiam, ser chamados de *tentadores*. Essa denominação mesma é, afinal, apenas uma tentativa e, se quiserem, uma tentação.

E, ainda a respeito deles, tomarão a “verdade” por outra perspectiva.

Serão novos amigos da “verdade” esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas. “Meu juízo é meu juízo: dificilmente um outro tem direito a ele” – poderia dizer um tal filósofo do futuro. É preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo

com muitos. “Bem” não é mais bem, quando aparece na boca do vizinho. E como poderia haver um “bem comum”? O termo se contradiz: o que pode ser comum sempre terá pouco valor. Em última instância é e sempre foi: as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os profundos, as branduras e os tremores para os sutis e, em resumo, as coisas raras para os raros.

Serão esses filósofos do futuro legisladores e impositores? Em primeiro lugar, a sua relação com a “verdade” será outra. Eles não relativizarão sua “verdade”, porque serão escritas “com sangue”, com seu próprio sangue. Então, não se trata de relatividade, mas de pluralidade e, ao mesmo tempo, da singularidade, de experiência própria, bem vivenciada. Com sua própria “verdade”, tais filósofos serão criadores e, como tais, legisladores. Criarão conceitos, criaráo valores. Em segundo lugar, seriam impositores na medida em que quereriam se impor para não serem identificados como membros do rebanho. Quanto a tiranizarem, seriam tiranos caso o rebanho lhes roubasse sua “verdade” e a transformasse em “verdade para todos”. Na realidade, legislador e tirano, muitas vezes, acabam nessa condição, cercados que estão de homens para quem é muito difícil criar e saber mandar em si mesmos. Certamente, nisso tudo, está embutida uma versão de instituição na qual o mais forte, o mais elevado espiritualmente, toma o domínio. Existirá uma hierarquia e eles dominarão.

Nietzsche pretendia escrever sobre os filósofos do futuro, conforme registros em alguns de seus inúmeros fragmentos, sinal do caráter de uma dura ascese para esse tipo existir.

O filósofo do futuro. Reflexão sobre o adestramento e a disciplina. Sobre a hierarquia. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Primeiro livro: adestramento e disciplina. Segundo livro: o grande retiro. Terceiro livro: as sete solidões; a supressão da moral. Quarto livro: a vontade de poder.

Cabe ao filósofo do futuro entender muito bem o significado de *adestramento* e *disciplinamento do espírito*, assim como cabe à disciplina formadora desses tipos futuros prepará-los para toda instância de flutuação que possa existir nas instituições em que estiverem presentes. Cabe a ele, filósofo do futuro, saber sobre todo tipo de solidão. Cabe também a tarefa de suprimir a moral e, enfim, entender-se consigo mesmo como instituição, hierarquia. Saberá, a partir de seu próprio corpo o que significam hierarquia, instituição. Todos os outros filósofos que não se encaixarem nisso serão apenas “trabalhadores filosóficos”. Aqui já se apresenta uma escala hierárquica dentro da própria filosofia. Nietzsche distingua bem entre “trabalhadores filosóficos” e “filósofos do porvir”. Acima de tudo, o filósofo do porvir precisa de uma ascese para além de qualquer ideal ascético. Nesse caso, entender que há cátedras de filosofia seria perguntar que

seleção realizam e que tipos filosóficos obtêm entre aqueles especificados por Nietzsche. Como uma instituição que “ensina” a filosofia forjará o espírito legislador ou o espírito “trabalhador”? Nisso reside um sério risco. A filosofia institucionalizada deve tomar todo o cuidado para não se deixar instrumentalizar pelo Estado, pela Igreja e, quem sabe? Por sua própria cátedra. Talvez o desejo das outras instituições não fosse da formação de “tipos filosóficos trabalhadores”.

Quando um espírito chega à superioridade, o que representa, para ele, o perigo dentro de uma instituição? A impossibilidade de criar.

Para os espíritos superiores, o perigo não é medíocre quando eles aprendem, um dia ou outro, a buscar os prazeres terríveis que cumpre destruir, demolir pedra por pedra, no caso em que a ação criadora lhes fique absolutamente interditada por falta de instrumentos ou por algum outro capricho cruel do acaso. Já não há então alternativa para tais almas; pode ser que elas sintam-se obrigadas a corromper, com prazer diabólico e de modo lento e sutil, aquilo mesmo que mais haviam amado.

Numa instituição, ainda que no domínio, os espíritos superiores sempre enfrentarão o perigo. Porém, se realmente forem superiores, tratarão o perigo com muito cuidado e, ao mesmo tempo, irão procurá-lo. A tendência de um espírito assim é um querer-vir-a-ser-mais-forte. Por outro lado, se esse perigo representar proibição à sua criatividade, uma espécie de castração, então estarão prontos a destruir tudo o que lhes barre o que ali existe de mais nobre. Serão obrigados a destruir até aquilo que mais amavam. Por isso, farão resistência a todo obstáculo que os leve a essa castração. E, na realidade, o próprio obstáculo se destruirá ou, como se queira, não dominará. A alternativa para tais espíritos superiores é uma só: combater resistindo. Porém talvez se constrangessem quanto a corromper o que haviam mantido, até então, em alta estima. Ora, mas isso não é contraditório? Se, para manter o mando em si mesmos, tivessem de corromper a si próprios, num exemplo extremado, estariam, na verdade, com toda a sutileza de um espírito superior, maliciosamente, assumindo um disfarce, uma proteção, não por covardia, mas por estratégia. Cumpre lembrar, então, que toda força tende à obediência e ao mando. Quando necessário, obedecem. Quando necessário, mandam. Para tal, todo espírito superior teria de estar disposto a uma ascese das mais duras consigo mesmo. Estaria lidando com a ascese como instrumento da vontade de poder para um querer-mais-poder. Estaria se tornando duro para poder, depois, sentir-se leve consigo próprio, calejado de tantas vivências, escrevendo sua vida com “sangue”, como escrevera Nietzsche. Nesse sentido, também, mais uma vez pode-se perceber a ascese como

exercício espiritual dos mais elevados, porque lapidará, cada vez mais, o espírito.

2.3.6 – Da gregariedade institucionalizada à religião como meio tanto para o tipo gregário como para o tipo filosófico do espírito livre (o mesmo meio e tipos diferentes)

Tratar de diversos tipos de instituições significa também não desprezar uma hierarquia entre espíritos gregários, portanto, uma instituição gregária. Considerando que o instinto gregário é avesso à hierarquia, como afirmar que há instituições impulsionadas por eles e que os promovem? Justamente porque são instituições em que a hierarquia corresponde ao mando em perene consonância com os que obedecem. Exemplo disso é uma “comunidade” e seu pastor. Um padre e sua “comunidade”. A hierarquia, nesse caso, dá-se de outro modo.

Quando a hierarquia não corresponde aos anseios dos instintos gregários, a tudo se recorre para derrubar quem está no domínio. Mas também os instintos que não tendem à gregariedade parecem fazer o mesmo. Mera aparência, porque o caso é diferente, já que no poder está quem o conquistou por outros meios que não a fraqueza idolatrada pelo rebanho, não pelo ideal ascético e do romantismo. Trata-se de uma luta entre fortes, já que um tipo aristocrata tentou dominar outros. Mas o comum é os fortes dominarem os fracos. Por isso, cumpre não esquecer também o sacerdote ascético – entre outros exemplos – é um tipo aristocrata, ou seja; não é constituinte do rebanho. Ele manda. Entretanto, fala a mesma língua do rebanho, coisa que o outro tipo aristocrata não faz.

O instinto gregário aprecia o meio e a média como o que há de mais elevado e de mais precioso: o lugar onde se encontra a maioria; a maneira como ela se encontra nesse mesmo lugar: desse fato, esse instinto é o adversário de toda a hierarquia que considere uma elevação do baixo para o alto simultaneamente assim como uma descida de um alto número em direção ao menor deles. A gregariedade aprova a exceção, o que está abaixo assim como o que está acima dela, como qualquer coisa que se comporta de forma hostil e prejudicial. Seu circuito de força relativamente às exceções em direção ao alto, aos mais fortes, mais poderosos, mais sábios, mais fecundos consiste em persuadi-los a fazer o papel de tutores, de pastores, de guardiães – o de seus primeiros servidores: de tal forma, ela chega a transformar um perigo em uma utilidade. No meio, cessa a crença; lá não há com o que estar só; lá, há igualdade; lá o ser exclusivo não é experimentado como uma censura, mas como o ser justo; lá, reina a satisfação. A desconfiança se endereça às exceções: ser exceção vale tanto quanto a culpabilidade.

Os instintos gregários se regem pela desconfiança ao mais forte e ao diferente. Para eles, ser

mais forte é exceção, que merece ser punida por fugir às regras da gregariedade. Além disso, em número maior, os gregários dominam os mais fortes, em menor número. Porém, servem-se deles como guias, guardiães e coisas do gênero. Nesse sentido, conseguem transformar o inimigo em algo útil. Mas, por não serem capazes da solidão, os gregários preferem estar sempre juntos da maioria. Na dominação, conseguem tirar vantagem dos fortes mediante de algum tipo de persuasão. Nisso experimentam a exceção, mas a condenam nos fortes, porque a exceção dos gregários é falsa. Desse modo, a gregariedade é capaz de se manter protegida do perigo dos fortes e, ao mesmo tempo, transforma-os em protetores. Usa-os. É por esse motivo que, muitas vezes, o filósofo adverte os espíritos fortes contra os instintos gregários.

Deixar-se levar pela maioria sempre é um perigo, dos quais o maior é a anulação de si em nome da gregariedade. Nesse sentido, há uma vantagem no que Nietzsche denomina “individualismo” e que, talvez, se possa chamar de “individualidade”. Enfim, é somente força de expressão, já que o “indivíduo” não existe para o filósofo, como é perceptível em muitos de seus escritos. O que importa é que, diante da instituição, Nietzsche faz avulta a preponderância do indivíduo que se afirma em sua individualidade. Esse tipo, com esforço ascético diferente da ascese da negação, não é engolido ou cooptado pela gregariedade.

O individualismo é uma forma modesta e ainda inconsciente da “vontade de poder”: lá parece que é suficiente ao indivíduo particular emancipar-se com relação a uma supremacia da sociedade (seja do Estado ou da Igreja...). Ele não se opõe enquanto pessoa, mas enquanto particular: ele representa todos os particulares contra a totalidade. Quer dizer: ele se opõe instintivamente à igualdade com cada particular: o que ele adquire lutando, adquire-o não enquanto pessoa, mas enquanto particular contra a totalidade /.../.

A totalidade, no caso, é tomada como algo que mata a individualidade e que, por isso, deve ser combatida. Nenhum indivíduo que se preze quer ser engolido em nome de uma igualdade, porque não existe indivíduo igual ao outro. Se, de forma instintiva, apresenta tendência ao social, ao igual, também instintivamente tende à individualidade que o caracteriza como indivíduo em suas relações de forças. O que determinará sua escolha é como as forças se efetivarão para compor uma vontade de poder. É por isso que Nietzsche classifica o “individualismo” como uma forma da “vontade de poder”. É o querer afirmar-se, dentro de cuja concepção não há igualdade que se sustente. Toda instituição que pretende anular a individualidade de cada um está olhando para a totalidade, mas esquece que essa “totalidade” é feita de indivíduos, cada qual com sua

individualidade. Em situações em que esse indivíduo em busca da afirmação se sente vigiado pela supremacia da sociedade, mil maneiras de emancipar-se lhe ocorrerão ao espírito. Essa, por exemplo, é uma força “natural” contra a gregariedade. São instintos se digladiando. Então, tudo isso não deixa de estar diretamente ligado à questão da hierarquia, onde há lutas de instintos, ainda que ao lado de mando e obediência.

Como deve agir o filósofo no caso de estar envolvido com a religiosidade? Nietzsche escreve, em outras palavras, que o filósofo deve ser estratégico. E, até certo ponto, essa estratégia não é diferente da utilizada pelo instinto gregário, conforme também já visto: a estratégia de transformar o que atrapalha em algo que lhe seja útil. Isso, parece assim, os gregários também acabaram aprendendo. Como não são fortes, economizam forças ao trazer o mais forte o seu lado, diferentemente dos fortes, que vencem a resistência dos adversários porque ela lhes serve de estímulo se fortalecerem.

O filósofo tal como nós o entendemos, espíritos livres – como o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem: esse filósofo se utilizará das religiões para a sua obra de educação e cultivo, do mesmo modo que se utilizará das condições políticas e econômicas do momento. A influência cultivadora, seletiva, isto é, tanto destrutiva quanto criadora e modeladora, que se pode exercer com ajuda das religiões, é sempre múltipla e diversa, conforme o tipo de homens colocados sob seu domínio e proteção. Para os fortes, independentes, preparados e predestinados ao comando, nos quais se encarnam a razão e a arte de uma raça dominante, a religião é mais um meio de vencer resistências para dominar: é um laço que une dominadores e súditos, e que denuncia e entrega àqueles a consciência destes, o que neles é mais íntimo e oculto, que bem gostaria de se subtrair à obediência; e se algumas naturezas de origem nobre se inclinarem, por elevada espiritualidade, a uma vida mais afastada e contemplativa, guardando para si apenas a mais refinada espécie de domínio (sobre discípulos eleitos ou irmãos de ordem), a religião pode ser usada inclusive como meio de obter paz diante do barulho e da fadiga de modos mais *grosseiros* de governo, e limpeza frente à necessária sujeira de toda política. Assim fizeram os brâmanes, por exemplo: mediante de uma organização religiosa, atribuíram-se o poder de nomear reis para o povo, mantendo-se e sentindo-se fora e à margem, como indivíduos de tarefas superiores e supra-reais.

Ainda que fragmentada a argumentação, já se pode notar como Nietzsche entende qual deve ser o papel do filósofo e – por que não dizer? – de uma instituição. Toda instituição tem o papel de instrumento. O filósofo deve usar a instituição como meio e a instituição deve oferecer as condições para abrigar um tipo mais forte também, selecionado, depois, pelos filósofos. Fica bem

clara a que deve servir uma instituição. Chama em especial a atenção, entretanto, ter Nietzsche escolhido uma instituição religiosa para isso. Justamente porque, por ela, qualquer tipo forte pode manter-se afastado em sua solidão, não por fuga, mas por encontrar ali um lugar onde enfrentar a si mesmo, onde crescer por sua ascese, que nada teria a ver com o ideal ascético. Religião como fachada. Contudo, mesmo aqueles que se deixarem levar para uma vida contemplativa encontrarão um ambiente propício e se não se perderem de si mesmos, criaráo condições de enfrentar a si próprios. Segundo Nietzsche, se há um tipo de governo em que isso é possível, é o governo religioso, refinado, em que não se fica à mercê da política, mas o inverso: é a política que fica à mercê desse governo religioso, daí a citação feita aos brâmanes. A religião como meio para dominar é, veja-se, uma estratégia política, porém em outro sentido, que a sujeira da política esconde do homem.

Portanto, para Nietzsche, o filósofo como espírito livre tem uma responsabilidade: educar, cultivar o espírito selecionado por ele e, para isso, usará como meio não somente a religião, mas ainda a política e a economia. Nesse caso, “os fins justificam os meios” e os justificam plenamente. Mas Nietzsche alerta para o cultivo: quer destruidor quer construtivo. Além do mais, depende também de quem se cultiva, ou, como sugere ele mesmo, de quem está sob a proteção da instituição aqui da instituição chamada *religião*. Assim se torna possível uma sociedade de dominadores e súditos tendo por base a mesma instituição como meio.

2.3.7 – A instituição religião e suas possibilidades: entre gregariedade e tipos antípodas

Comumente, o que se tem avaliado é que o ideal ascético domina nas religiões, porém, se é possível utilizar a religião como meio para o tipo asceta antípoda do ideal ascético, é porque pode servir de lugar a partir do qual ocorrem transformações inesperadas. Por exemplo: um asceta do ideal ascético pode chegar à conclusão de que não mais lhe convém a vida com base nesse ideal, optando então pela ascese por uma ascese em que lhe interessa a auto-superação, ou seja, a passagem por uma transfiguração de si mesmo para transformar-se no seu antípoda, dando vazão às forças que o constituem para se efetivarem enquanto forças ativas – em vontade afirmativa de poder. Isso revela que, no fundo, o que toda força “quer” é afirmar-se, dando vazão a todo poder que há nela e sempre “querendo” mais e mais poder, portanto, um *plus* de força. Vendo desse modo, não fica estranho que alguém dominado por uma instituição religião enquanto espírito

gregário possa atingir outra condição de espírito: a condição antípoda.

Entretanto, a religião também fornece, a uma parte dos dominados, orientação e oportunidade de preparar-se para dominar e comandar algum dia: àquelas classes e camadas que sobem lentamente, nas quais não param de crescer, mediante felizes costumes matrimoniais, a força e o prazer da vontade, a vontade de autodomínio – a elas a religião oferece estímulos e tentações suficientes para percorrer o caminho da espiritualidade superior, para colocar à prova os sentimentos da grande superação de si mesmo, do silêncio e da solidão – ascetismo e puritanismo são meios de educação e enobrecimento quase indispensáveis quando uma raça pretende triunfar de sua origem plebéia e ascender ao domínio futuro.

É clara a importância da ascese, mesmo no fragmento dessa argumentação. Ela tanto está presente em Nietzsche quanto para aqueles que lhe são antípodas. Para o filósofo, já sabemos qual é o seu tipo ascético: aquele que está distante do ideal ascético. Mesmo assim, ele reconhece a importância da ascese em geral na formação de um espírito. E, nesse caso, novamente a religião volta como meio, fornecendo também aos dominados a oportunidade para crescerem e, um dia, se tornarem dominantes. Chegam à prova da superação de si mesmos, coisa imprescindível para o asceta que pretende crescer em sua própria solidão. Nietzsche afirma que esse é o caminho da espiritualidade superior. No caso desses religiosos, seu ascetismo e puritanismo são modos eficazes de educação do espírito, educação que visa triunfar da origem plebéia desses dominados para que sejam capazes de um domínio futuro. Note-se que o filósofo também trata com a força reativa e que vê nela uma possibilidade de expansão de poder ainda contido, de triunfo enquanto vontade de poder: uma força forte para um querer-vir-a-ser-mais-forte. Isso mostra que, se há possibilidade de perigo do forte diante da gregariedade, também o inverso é verdadeiro. Um espírito gregário, devidamente cultivado por um espírito antípoda, pode ser transfigurado. Pelo menos, Nietzsche deixa margem para essa interpretação.

Continuando ainda a argumentação, porém com outra conotação: a de que os espíritos gregários, sofredores, se revitalizam porque a religião como instituição lhes proporciona isso. Nesse ponto preciso é que Nietzsche descobre nobreza por parte da significação religiosa da vida, ainda que mantenha sua crítica à religião.

Aos homens ordinários, enfim, o grande número que existe para o serviço e para a utilidade geral, e que apenas assim têm *direito* a existir, a esses a religião proporciona uma inestimável satisfação com seu estado e seu modo de ser, uma reiterada paz do coração, um enobrecimento da obediência, mais alegria e mais dor em comum com

seus iguais, e alguma transfiguração e embelezamento, alguma justificação de toda a cotidianidade, de toda a baixeza, toda a pobreza semi-animal da sua alma. A religião e a significação religiosa da vida lançam um raio de sol a essas criaturas atormentadas e lhes tornam suportável inclusive a própria visão, têm o efeito que uma filosofia epicurista costuma ter em sofredores de uma categoria mais elevada, aliviando, refinando, como que se *aproveitando* do sofrimento, chegando inclusive a santificá-lo e justificá-lo. Talvez não haja, no cristianismo e no budismo, nada tão digno de respeito como a sua arte de ensinar mesmo os mais humildes a se colocar, pela devoção, numa ilusória ordem superior de coisas, mantendo assim o contentamento com a ordem real, no interior da qual vivem tão duramente – dureza essa que é tão necessária.

Enfim, parece mesmo que a dureza é ponto central para o crescimento em todos os níveis e tipos humanos. É a dureza que educa para a leveza, que faz do carvão um diamante. É essa dureza que qualquer tipo de ascese impõe. De algum modo, cada homem se torna um tipo de conquistador. E cada tipo conquista o que está a seu alcance conquistar. E mesmo naqueles tipos mais humildes desperta uma sensação de superioridade, de domínio, mesmo que ilusório, necessária para a vida deles. O importante é que eles mesmos não o tomam como ilusório. Por que tudo isso? Porque toda vontade de poder sempre se impõe e, como afirma o filósofo, o mundo não passa de vontade de poder. Assim como sempre há hierarquia, de uma ou de outra forma. A própria religião vista como expressão da vontade de poder, tal como a hierarquia religiosa, possibilita aos que existem somente para servir uma satisfação consigo mesmos, uma transfiguração e embelezamento, de acordo com o próprio Nietzsche: transfiguração porque deixam de ser apenas servos sem sentido, embelezamento porque dentro deles, de algum modo, são mais do que aquilo a que estão destinados. Uma serenidade ao modo *ataráxico* epicurista ganha corpo diante do sofrimento e o justifica e os torna fortes o bastante para, nesse contexto, tirarem vantagem dele. Por isso, o filósofo chega a elogiar até mesmo o cristianismo e o budismo – a mais nítilista de todas as religiões – por conseguirem manter esses tipos humanos humildes numa ilusória ordem superior das coisas, a eles tão necessária. Caso contrário, seriam seres amargos, puras instituições ambulantes da amargura existencial.

Em termos de ascese, hierarquia e instituição, pode-se afirmar que esse aforismo como que lança uma espécie de síntese de tudo isso. Mas, ao mesmo tempo, há um alerta no aforismo seguinte do mesmo *Para além de bem e mal*: nem sempre as religiões atuam como meio, mas como fim em si mesmas; acabam fazendo o contrário do que fariam os filósofos e, conforme esses, utilizando-as como meio de cultivo e educação.

Por fim, para fazer também o balanço negativo de tais religiões e

trazer à luz o seu inquietante perigo, paga-se um preço caro e terrível, quando as religiões não se acham em mãos de filósofo como meios de cultivo e educação, mas atuam de maneira soberana e por si, querendo elas mesmas ser os fins e não meios entre outros meios.

E o alerta de Nietzsche vai além, porque, se existem essas religiões como fins em si mesmas, isso se deve a existirem por trás delas os tipos humanos mais enfermiços ou, como ele afirma, os fracos e degenerados. Mesmo nesses tipos, porém, a vontade de poder está presente, ainda que como vontade fraca. Nesse caso, muitas religiões que serviram para fazer vir à tona um tipo superior de espírito também conservaram o que havia de mais degradado na sociedade. Apesar de tudo, a religião ainda é um meio... e importante. Porém os filósofos cultivadores e educadores devem dispor de todos os meios para atingir seu fim e, nesse sentido, há um viés da educação como ascese dentro da hierarquia em uma instituição.

Este trabalho suscitou alguns exemplos para ressaltar melhor a importância das instituições como meio de favorecer o crescimento do homem mediante a hierarquia e a ascese. Em todos eles, na escola, na Igreja ou em uma religião no geral, no próprio corpo como instituição, sempre se nota um princípio básico para que o homem enfrente a si próprio, se supere e até suprima-se para um vir-a-ser-mais-homem. Tal princípio sempre se repete porque é muito necessário. Consiste simplesmente nisso: aprender a transformar a seu favor o que está contra si próprio. Uma instituição que não trata disso no homem prescindirá de toda a ascese indispensável e de toda a hierarquia também indispensável. Certamente alguns homens conseguem o disciplinamento do espírito em meio ao turbilhão, em meio ao burburinho cotidiano das multidões. Sua concentração é tão grande que ele conseguem ficar a sós consigo mesmos e refletir. Contudo, não há como negar quão propício é o ambiente em que o homem consige reunir melhores condições para enfrentar a si mesmo. Esse ambiente, acima de tudo, prima pelo silêncio. No silêncio as muitas vozes na mente humana continuam fazendo barulho, até que, durante essa luta, o homem sinta necessidade de hierarquizar tais vozes que têm de obedecer a outra mais forte, como a “voz da consciência”, que lhe proporá ao homem esse tão indispensável disciplinamento. Para isso, as instituições – agora visto como possuidoras de arquitetura, de paredes mesmo organizadas para tal fim – estão aptas a assumir o papel institucional de oferecer o silêncio e funcionar como meio privilegiado para a ascese, já que contam com a presença da hierarquia e mostram até pela disposição arquitetônica os valores que julgam mais importantes. O silêncio auxiliará, e muito, homem dessa instituição a exercer uma dureza consigo mesmo a ponto de transformar o que em si há de dificuldade em propulsão para o seu

próprio conhecimento, um “autoconhecimento” não no sentido socrático, não no de ser um homem teórico, mas no sentido de tornar-se um homem que, ao conseguir fazer experiências com o seu pensar, descobrirá que não há vida teórica, mas vida como relações de forças, como vontade de poder, vida em movimento contínuo para um querer-mais-vida.

Se, ao considerar o corpo humano como uma instituição, se considerar junto a ele a necessidade de que essa instituição, muitas vezes, precisa de outras instituições para chegar ao vir-a-ser-mais-homem ou, quem sabe, para esquecer a si mesmo e, desse modo, se reencontrar ou, ainda, não voltar mais a si e construir outro si mesmo, que é um meio de auto-supressão, um caminho, talvez, para o *além-do-homem*.

A arquitetura dos homens do conhecimento. Será preciso entender um dia, talvez um dia próximo, o que falta acima de tudo nas nossas cidades: lugares tranqüilos, amplos e espaçosos para a reflexão, lugares com longas e altas galerias para o tempo ruim ou demasiado claro, aonde não chegue o barulho dos carros e dos pregoeiros, e onde um refinado decoro proibisse até um padre a reza em voz alta: construções e passeios que, no conjunto, exprimissem o que há de sublime no meditar e no pôr-se de lado. Foi-se o tempo em que a Igreja tinha o monopólio da reflexão, em que a *vita contemplativa* tinha de ser antes *vita religiosa*: tudo o que a Igreja construiu dá expressão a essa idéia. Eu não sei como tais construções, ainda que fossem despidas de sua finalidade eclesiástica, poderiam nos satisfazer; elas falam de maneira demasiado patética e constrita, enquanto casas de Deus e luxuosos pontos de um comércio supraterreno, para que nós, os sem-deus, possamos pensar ali os *nossos* pensamentos. Queremos ver *nós mesmos* traduzidos em pedra e planta, queremos passear em *nós mesmos*, ao andar por essas galerias e jardins.

Ou, talvez, a instituição homem, dependendo de sua capacidade de resistir, de oferecer resistência, consiga esse silêncio “ínterior” ao constituir uma forte hierarquia em suas vozes “ínteriores”: o próprio homem como meio para ir além de si mesmo. Tendo a si apenas como ponte que liga o homem ao animal e ao *além-do-homem*, ele conseguirá ultrapassar-se. O importante, em todo esse contexto da arquitetura-parede e arquitetura-corpo, é conceber a instituição como instrumento, com meio para um vir-a-ser-mais-forte e quanto isso exige de ascese, de saber mandar e obedecer, sobretudo, como muitas vezes citado, de saber mandar em si mesmo.

CAPÍTULO 3 – PARA UMA ASCESE DA AFIRMAÇÃO: O DIONISÍACO COMO CRIAÇÃO E DESTRUIÇÃO DE VALORES

3.1 – O *fatum* e a depressão do “ser absoluto”

3.1.1 – O dionisíaco e a crise da metafísica

Se os valores metafísicos não têm feito outra coisa que negar esta vida – via religião, moral, filosofia e ciência –, há na filosofia dionisíaca de Nietzsche um dizer sim, uma afirmação incondicional desta vida. Não é por acaso que o Nietzsche asceta já dizia saber do seu destino. O que ele podia esperar ao constatar que os valores do ideal ascético, e deste em todos os níveis, já estavam desgastados, porque, diante do querer o nada, como até então havia sido, o homem caminhava para o nada querer? Certamente que essa falta de sentido não foi criada por Nietzsche, mas pela crise dos próprios valores criados pela consciência do homem metafísico. Ao colocar o valor da vida fora dela, esse homem, poderia, ele próprio, prever seu futuro. O que esperar desses tipos ascéticos negadores? O que esperar da religião? O que esperar da ciência? O que esperar da filosofia como metafísica? Valores para darem um colorido a vida, quando a vida mesma perdia-se, para tais tipos, o seu lugar de referencial para todo e qualquer valor. Se toda a avaliação deve tomar a vida como base, uma ascese que caminhasse na direção contrária só poderia resultar, mais cedo ou mais tarde, numa catástrofe valorativa sem igual. Nietzsche já era testemunha disso tudo em sua época e devia sentir que tudo aquilo que escrevia em termos de levar à máxima potência esse “afundar-se do homem moderno”, senão compreendido em sua época, extemporaneamente, no porvir, uma grande crise haveria de se instalar. Tudo o que até então o homem proclamara sobre a religião no contexto em que Nietzsche vivia, já entrava em decadência. Se a ciência tomava esse lugar da religião, bem já sentia ele que ela enveredava pelo mesmo caminho que trilhara aquele outro tipo de metafísica. O que parece uma “profecia”, na realidade, com os instintos refinados numa ascese da afirmação, em Nietzsche remete para aquilo que não deixaria de ser, bem o sabia, uma “bomba relógio”. Um escrito que fosse elaborado segundo o caráter dionisíaco da vida só poderia provocar um grande estrago no tipo humano que, desde há muito tempo, calca sua vida em generalizações, em uma crença no absoluto, no além vida, numa verdade estabelecida, enfim, um *a priori* a ser buscado pela ciência e pela filosofia. Contra valores transcendentais, o filósofo da

imanência, com sua filosofia dionisíaca, poderia, então, ligar seu nome, seus escritos, a tudo aquilo que não ele, necessariamente, mas uma vida deveniente é sempre capaz de provocar, porque também Nietzsche é um instrumento da vontade de poder.

Sei o meu destino. Um dia haverá de se ligar ao meu nome a lembrança de algo im[enso] – de uma crise como jamais houve igual na Terra, da mais profunda col[isão] da consciência, de uma decisão proclamada *contra* tudo aquilo em que tem sido acreditado, aquilo que se havia incentivado, santificado.

Nietzsche, ao escrever sobre o que pensava de seu futuro, deixa, nas entrelinhas, o que esperava de uma filosofia como a sua, que embute toda uma dureza capaz de resistir às investidas da metafísica por anos a fio. Vencer resistências e oferecer resistência, entretanto, já fazia parte de si mesmo, pois ele trabalhara muito para isso. Desse modo, o que Nietzsche propõe em sua filosofia é algo bastante ousado diante de toda uma civilização construída sobre um projeto de valores metafísicos. Para trás e para a frente seus escritos se fizeram desafiadores, pois conseguiram atingir genealogicamente a metafísica, além de continuar criticando-a por um futuro a se efetivar. Nesse sentido, contra aquela eternidade do além vida, estava colocada a eternidade desta vida dionisíaca. O que levou milênios para ocultar o dionisíaco enquanto vida, não poderia resultar em outra coisa que seu próprio fracasso futuro, uma vez que o devir como vida está presente no instante em que se afirma e que, a cada instante se afirma eternamente. Nietzsche, nessa perspectiva, leu para além dos valores rígidos da metafísica e se propôs algo, o fez com vistas àquilo que não podia ficar oculto, porque, na realidade, sempre estivera presente. Os homens é que não queriam ver ou, guiados por seus “pastores”, preferiam acreditar mais em conceitos do que na vida. Disso é que um Nietzsche asceta muito difere de um asceta da transcendência. Assim, é possível compreender como ele comprou uma briga gigantesca: sabia que a batalha já estava ganha, conhecia muito bem o seu *fatum*, que não era diferente de todo *fatum*. Por isso, foi capaz de escrever sua fórmula contra todos os valores metafísicos, os quais uma ascese distante da vida propôs à humanidade.

Inversão de to[dos os valores], eis a minha fórmula para designar um ato de supremo de retorno sobre si mesma da humanidade: meu d[estino], que eu tenha de ver as questões de todos os tempos de modo mais fundo, mais corajoso, mais honesto do que até hoje um ser humano foi obrigado a *descobrir e desvelar...* Eu não desafio apenas aquilo que ora vive, [eu desafio] muitos milênios contra mim.

O filósofo sabe que para criar, muitas vezes é-se necessário destruir. Desse modo, ao mexer com os valores estabelecidos há milênios, valores metafísicos, faz balançar, ainda mais, as crenças

criadas pelos próprios homens. Na realidade, a crença no além já vinha sendo abalada pela ciência, porém esta também tinha o seu além: o seu *a priori*, a verdadeposta na natureza. Mas, de algum modo, é possível notar que o homem tem dificuldades para viver tanto sem o além da religião como sem a metafísica da ciência e da filosofia, porque tudo gira em torno de uma “verdade absoluta”. Nesse sentido, todo quadro valorativo, em torno do qual gira a *civilização*, entraria em uma grande crise ao ter o pressuposto da verdade abalado, pois ao rever seus valores diante de uma possibilidade de dessacralizá-los, o homem se tornaria alguém perdido no tempo e no espaço e uma falta de sentido tomaria conta dele. Interessante é que todo ideal que a humanidade toma por verdade, por além, teve seu surgimento em um tipo de fraqueza denominada falta de sentido e, certamente ao perder esse “sentido” que criou, o homem retornará ao estado desvelado dessa sua fraqueza. Quando essa mesma humanidade perceber ou, ao menos, aceitar que seus valores cristalizados, como se sempre já tivessem existido, são fabricados por ele mesmo, o tipo homem, desabará aquele “em si” dos valores. Mas o homem terá de se voltar contra si mesmo, precisará de uma ascese que não é do tipo metafísico. Até então, o “em si” comandara tudo. Por milênios, esse homem criador esquecera dele próprio enquanto criador e esquecera de sua criação que, então, tomara “vida própria”. Diante das mudanças imperiosas da natureza, o que o homem queria, na verdade, era sossego e até o momento o que um asceta da transcendência parece buscar é exatamente isso, ou, como diria Nietzsche, um “mar liso”.

Para a criação de tudo o que existe, frente ao devir, o homem queria passar a responsabilidade de toda a existência a um “em si” capaz de aglutinar tudo em uma essência, o que, por sua vez, daria a ele aquela sensação da eternidade do “ser”. Ainda que tendo aos olhos a transformação, mesmo o homem de ciência precisou e precisa de algo imutável: a verdade. Ele acredita, em toda sua ascese metafísica, ter apreendido parte da verdade absoluta, uma vez que possuem leis científicas que, repetidas experimentalmente, confirmam sempre o mesmo resultado, porque também acredita em causa e efeito. O que esse asceta da ciência não vê é que suas leis “inquestionáveis” só são possíveis mediante certas relações de forças, relações plurais, que nada guardam de causa e efeito, já que esse dualismo despreza o *continuum* do qual se isolam algumas partes (causa e efeito) e, justamente por isso, escapa ao homem da ciência um número infinito de processos que vão muito além desse dualismo científico. O asceta metafísico da ciência quer a lei da condicionalidade, quando não existe condicionalidade em mundo que não é outra coisa que vontade de poder. Se suas experiências dão certo em alguns recortes de algum dos muitos processos da

natureza, é porque uma forma de interpretação, e não de explicação, efetiva-se quando a energética é “colocada” em uma mesma disposição. Não porque o cientista, este “sujeito”, colocou essas energias de um modo ou de outro, mas sim que forças estão sempre resistindo a forças nesta ou naquela combinação que são “dadas” por elas mesmas em suas relações. Entretanto, o asceta da ciência acredita ser ele o responsável pela combinação, quando ele próprio é instrumento da vontade de poder em que, em dado momento, combinação, pede, quem sabe, uma dada relação em forças oferecem e vencem resistências. Esta é uma possibilidade que o homem de ciência parece não ter visto por causa do ângulo estreito de sua perspectiva metafísica, dualista. E ele sempre afirma o dualismo em detrimento da pluralidade, sempre afirma o recorte em detrimento do fluxo. Sempre afirma o ser em detrimento do devir, ainda que alguém tenha dito que na natureza tudo se transforma.

Mas, mesmo nesse asceta metafísico dúvidas não deixam de pairar sobre suas cabeças, de forma que, muitas vezes, sentem aquela insegurança original de todo homem, aquele “horror ao vácuo”. Aquele “sem sentido” bate às portas da metafísica, ainda que essa esteja disfarçada de religião, de ciência ou de filosofia. A insegurança levou e ainda leva os metafísicos, um sem número de vezes, a brigarem entre si. Brigam pelo “real sentido”, pela “verdade mais verdadeira”, brigam pelo “ser enquanto ser”, um “em si”. Novamente, então, a luta, próprio das relações das forças, mostra-se. As hierarquias que criam metafísicas atravessam a si mesmas, de forma que, por várias vezes se exterminam, porque, certamente, suas consciências estão interessadas na guerra como exterminadora e não no sentido de luta que nada tem que ver com guerra como extermínio. Mais uma vez Deleuze vem à tona em suas reflexões que enriquecem essa diferença. E o que acontece? Ascetas metafísicos procuram eliminar-se uns aos outros e, raramente, há o entrelace entre religião, filosofia e ciência. Não que isso seja aconselhável, mas, em vez de cada asceta metafísico se afirmar, procura pela destruição do outro. Um asceta da afirmação está, sobretudo, interessado é na sua afirmação e não da destruição do outro. Por isso, os metafísicos continuam sendo ascetas da negação, homens negativos e antípodas dos homens positivos que dizem sim à vida em sua pluralidade.

3.1.2 – A resistência do “ser” diante da depressão

Diante de todas as dificuldades para firmar sua perspectiva dentro de um mundo que é vontade de poder, o tipo metafísico ainda continua a criar, já que mesmo na força reativa, também

há criação, porque, afinal, ela também é vontade de poder enquanto que há nela algo que quer o poder, que deseja conquistar, afirmar-se, dominar. Ainda que, por exemplo, Deleuze possa fazer as pessoas pensarem que as forças reativas não criam nada, ele mesmo termina por elencar que, de algum modo, elas se tornam ativas e, aí, então, são capazes de criar. Desse modo, “/.../ diz-se que as forças reactivas apenas triunfam indo até o limite das suas consequências, portanto formando uma força activa”. Porém, se as forças reativas levarem a cabo toda a sua reatividade, isto é, negarem tudo com todo o poder que possuem, ao final estarão caminhando para um nílismo em que elas mesmas não fazem mais sentido e, a partir disso, desse nada, começariam a criar novas perspectivas, novas possibilidades e, nesse caso, não poderiam mais negar e não seriam mais reativas. Seriam ativas e criadoras. De tal monta, é possível, agora, entender por que, para Deleuze, somente as forças ativas são criadoras. O que as forças reativas criam é o que, talvez, possa ser denominada auto-supressão. Elas mesmas se suprimem e dão vez às forças ativas, já que estas são criadoras por excelência e se relacionam como vontades de poder afirmativas.

É, pois, possível questionar Deleuze, em outras partes de seus escritos, quando ele afirma que não se pode concluir que uma força reativa se torna ativa por ir até às últimas consequências daquilo que pode. Por que a força reativa não existe? Porque, conforme a própria afirmação deleuziana: “/.../ uma força reactiva que foi em primeiro lugar activa /.../”, tornou-se reativa porque foi separada daquilo que podia, do seu próprio poder. Notando-se que a “tendência” da força é um efetivar-se como vontade de poder, não esquecendo que vontade de poder é a própria força em seu “querer” mais força, uma força reativa somente aparece em função de sua pouca resistência, mas não porque não queira afirmar-se, é porque não consegue “dar” tudo de si, ainda que se relate com outras forças reativas, pois cada uma delas nunca terá “dado tudo de si”. Em relação, estabelecem-se como vontade de poder negativa, mas não por serem “reativas”. *Fracas* seria a melhor denominação, talvez, para tais forças. Uma vontade de poder negativa é aquela que nega o dionisíaco, porque insistem em resistir como “aquilo que são”, fracas. Porém, sua resistência não é párea para o devir. Nesse viés, há possibilidade de entender Deleuze em um outro viés, ou seja, que aquilo ao que ele nomeia de “seletividade” é, na realidade, uma interpretação da força que “quer” um para além de si, um “a mais de força”, e que, em conseguindo isso no devir, essa força torna-se, novamente, ativa ou, ainda, se ela já estiver nessa condição, passa pelo crivo da “seletividade” do devir eterno sem ter de continuar na sua luta para um afirmar-se para além de toda e qualquer negação. Ao final, a força reativa termina por ser aquela que nega a si mesmo, já que não é próprio

da força o negar-se.

Para Deleuze há duas leituras na “seletividade”: afirmar a diferença (força ativa) e negar a diferença (força reativa). Parece que assim fica melhor, uma vez que a diferença, a pluralidade é a perspectiva da filosofia de Nietzsche. Ela é uma filosofia pluralista e, portanto, da diferença. Por isso, também, é uma filosofia afirmativa. Por isso, uma força reativa sempre estaria voltando a bater-se de frente com a seletividade até conseguir suprimir-se enquanto reativa e “celebrar” a sua própria afirmação, dando tudo de si, extravasando todo o seu poder contido. Isso significa que se na seletividade deleuziana restará apenas a força ativa, porque passará por uma espécie de “filtro da diferença”, a força reativa será separada de qualquer domínio que queira exercer sobre a ativa. A “tendência”, o “pano de fundo”, e se poderia ler isso, é que mesmo a força reativa seguirá seu “impulso” para um “a mais de força” e, novamente, deparar-se com o “filtro da diferença”. Indo mais longe, será notável quando um tipo humano estiver hierarquizado por forças reativas ou não. O “sim” à diferença será a senha do entendimento dessa interpretação, assim como o “sim” ao aceitar-se como *fatum* devir e não como homem ressentido, pessimista, que tenta resistir como “ser”, inventando para isso, e para isso, também sendo criador, seus mundos metafísicos de todas as espécies: mundo religioso, mundo filosófico, mundo científico. Diante dessa resistência, é possível compreender como o “ser” resiste diante de seu próprio fim. Interessante, porém, é notar também que esse mesmo “ser”, o qual é niilista, parece não querer suprimir-se e sim suprimir o outro, isto é, o devir. Mas quão grande fica a depressão desse “ser” ao ver-se de frente com o devir e notar que ele não pode mais do que “ser no devir” e não se transformar em um “ser do devir”. Essa não é uma leitura que Deleuze faz, mas que caberia, quem sabe, melhor dentro de seu texto *Nietzsche e a filosofia*, uma vez que o dionisíaco em Nietzsche é afirmado pelo próprio. Então, tratar de um “ser do devir” é, no mínimo, contra-senso. Talvez, até, contra-senso deleuziano.

Passando isso para a esfera do humano, não há lugar na “seletividade” para aquele tipo de homem que precisa negar o outro para se afirmar. O tipo humano negativo é o que terá de retornar sempre a esse embate com a seletividade até conseguir ser um afirmador. Todavia, o tipo asceta do “ser”, do pleno “ser”, aquele ser imutável, eterno, entra em depressão. E a sua maior depressão é o seu próprio pessimismo quando, diante de tudo à sua frente, está a mudança que nunca cessa. Para onde corre esse tipo ascético? Para a invenção. É justamente por isso que não se pode dizer da força reativa que ela não é criadora. Mesmo em sua depressão, em sua negação, ela ainda é capaz de criar, inclusive de criar, enquanto hierarquia humana, por exemplo, um mundo ideal, um mundo

onde impera a eternidade do “ser”, onde, inclusive, impera a alma imortal desse mesmo tipo humano. Caso se pense assim, não será mais possível dizer que o tipo reativo é um tipo que apenas imita e é incapaz da criação. Ele quer imitar o tipo ativo, criador... Ora, isso se torna claudicante, uma vez que não é possível retirar de um centro de vontade de poder, seja ele qual for, a sua capacidade de criar e destruir. Não se pode esquecer que, mesmo o tipo reativo, está inscrito em um mundo dionisíaco. O grande problema da depressão instalada no tipo “ser” é que ele nega este mundo, no qual realmente vive. Com relação a este mundo, ele é um depressivo, um niílista e, por vezes, um suicida. É o problema do que se pode chamar de “a grande depressão”, em termos de uma vida que sofre por falta de vitalidade ou por não conseguir expor essa vitalidade. Diante disso, só resta a este tipo humano o aniquilamento enquanto algo negativo e, se ele consegue pôr-se diante da morte de modo “positivo”, é somente com vistas a um além-vida, a uma vida que ele mesmo inventou e acredita para poder resistir à “depressão do ser”. Toda resistência do “ser” diante da depressão é resistência niílista.

3.1.3 – O tipo trágico como pessimista extremado: ódio fati

É bem instigante a leitura que Deleuze faz do homem reativo como aquele que é expulso pela própria roda centrífuga do devir, uma vez que esse devir não comporta aqueles que dizem não à vida como deveniente. O movimento da roda é centrífugo porque ali não cabem os negadores da vida. Desse modo, esse homem expulso torna-se aquele que, em estando no mundo, está no próprio exílio, inclusive no exílio de si mesmo. É um tipo asceta da “grande doença”, a qual é capaz de liquidar toda a saúde humana ao colocá-la para resistir ao irresistível, ao devir. Toda vitalidade humana de um tipo assim se esvai em prol da negação da vida enquanto vontade de poder. Por isso, todo e qualquer acontecimento que um tipo desse enfrenta, é apenas um exercitar-se por meio de sua ascese para chegar a se desligar de tudo o que na vida lhe é trágico no sentido mais pessimista da palavra. E nisso está o interessante: esse homem típico que deseja resistir ao “trágico”, ao “pessimismo”, é, ele próprio, o maior dos pessimistas e um trágico na interpretação mais pejorativa que existe. Almeja coisas que estão fora de seu alcance, por isso mesmo resiste ao aniquilamento imposto pelo *fatum*. Esse tipo asceta se dissocia do *fatum* e é por isso que ele não consegue dizer sim à vida enquanto dionisíaca. E quando ele diz sim ao seu próprio aniquilamento, não é porque entendeu esta vida em sua mutabilidade incessante, em seu viés dionisíaco, mas porque quer fugir dela por não “viver como quer”. Assim, tal tipo humano não consegue entender aqueles que amam esta vida sem recorrer aos “narcóticos metafísicos”, tão “necessários” para enfrentar o trágico da

existência, o sem sentido da mesma, o aniquilamento embutido na própria. Eles já usaram tais “entorpecentes” a ponto de não mais fazerem efeito nele. Já se encontram para além da metafísica, mas um para além que significa o nada total. Não são superadores de si. O que pretendem? O auto-aniquilamento, um não-querer, um nada de vontade.

O asceta negativo não consegue disciplinar-se para uma outra perspectiva porque a depressão lhe tomou todos os sentidos. Sua força é fraca, ressentida, depressiva. Ele não procura superar-se porque continua a buscar respostas para as suas perguntas fora da natureza. Não vê que a própria natureza muda constantemente, não enxerga o dionisíaco na natureza, não se olha como uma constituição dionisíaca. Desse modo, o que costuma ocorrer é que esse tipo recorre ao sobrenatural no sentido mais comumente utilizado. Procura uma resposta em “algum ser” que lhe possa dar sentido, segurança. Um “Ser”, um “Absoluto”. Mas, ao se deparar com a dura realidade do devir, esse asceta da negação vê-se na depressão de sua própria crença. Ele não mais consegue se agarrar ao seu próprio ideal, não lhe resta mais nada. A depressão do “ser” absoluto é o niilismo no seu mais alto grau. Um niilismo do qual o esse tipo asceta não escapa porque se faz passivo. Num primeiro niilismo, como por exemplo a do asceta do tipo cristão, ainda o asceta escapa do seu “horror ao vácuo” com a idéia de Deus. Porém, com a crise instalada dentre os próprios valores cristãos, um tipo de niilismo mais extremado vem à tona, que é aquele em que o homem negativo não tem mais a que se apegar. Não há mais *salvatio*. Agora, ele se torna o asceta que, em sua depressão, transforma-se em cétilo a ponto de não ter mais ideal. Nenhuma “verdade” parece lhe satisfazer, mesmo sabendo que ele necessita de crer em uma verdade, ele não crê em mais nada e, pior, enxerga a mentira não como um escape, por sempre detratou a mentira ou a “aparência”. Sua “verdade” lhe deixou na mão e, mesmo assim, não aceita que tudo possa ser um aparecer, uma “aparência” ou, conforme seu dizer, uma mentira. O problema é que não está mais encontrando nenhuma saída para o seu viver. A vontade de verdade nele se enfraqueceu a ponto dele não mais querer aquela que sempre lhe amparou. Torna-se, agora, um tipo fraco que não passa pela superação de si mesmo com relação ao niilismo. Um tipo humano em que a tragédia não deixa de ser trágica. É o pessimismo em pessoa. Esse tal homem é aquele expulso pela ação “centrífuga do devir”, explicitada por Deleuze. Esse tipo asceta tende à desaparição. Um tipo humano que não conseguiu ser nem um artístico trágico, ainda que no sentido metafísico, que não conseguiu ser um espírito livre, um homem superior, e que não conseguiu, por isso tudo, ser o *além-do-homem* enquanto auto-supressão de toda essa “humanidade”. Isso tudo tomando-se em conta as três

metamorfoses de Zarathustra. Na realidade, esse tipo pessimista quis resistir ao trágico e não obtivesse sucesso. Ele quis resistir ao aniquilamento do devir e foi infeliz. A resistência ao trágico e ao aniquilamento podem ser realizados pela metafísica. É a uma perspectiva também e o próprio Nietzsche sabe o quanto, nesse ponto, as religiões auxiliaram o homem, por exemplo. Mas, quando se chega a nada querer, quando até da metafísica, que ainda quer o nada, desprende-se, então é o mais fraco dentre os fracos. Não sendo, pois, forte o suficiente para resistir ao trágico e ao aniquilamento, não sendo forte para resistir no sentido de mudar de perspectiva com relação a toda essa sua condição pessimista, tal tipo caminha para a autodestruição total. Na realidade, o pior tipo de asceta, até agora não mencionado mais enfaticamente, é aquele que nem sequer tem em vista o ideal ascético. Se a luta de Nietzsche é contra a metafísica, não se pode esquecer que ela também é contra a formação de tipos que nada querem. E isso, até Nietzsche reconhece. Basta lembrar sua “fórmula”: é preferível querer o nada a nada querer. Nessas circunstâncias todas, é que se torna muito difícil a auto-supressão do homem em vista do *além-do-homem*. Há aqueles que apenas se auto-suprimem. Esse é o tipo suicida. Nietzsche sabia desse perigo, o qual ele mesmo enfrentava e, por vezes, sentia que ia desfalecer ao tentar “resistir” ao trágico na vida, ao aniquilamento do próprio querer, ao niilismo total, ao suicídio.

3.1.4 – Considerações sobre a duplicidade do real e a hibridez do asceta da negação

A superação do trágico é uma exigência para o tipo que já ganhou certa altura do espírito, porém o dualismo típico metafísico termina por não possibilitar isso quando, diante da duplicidade do real, do que “aparece”, do “efetivar-se” das forças, o asceta da transcendência opta desconsiderar este mundo em nome de uma suposta realidade. “Rosset define o trágico como ‘o que nos permite viver... o instinto de vida por excelência’. Se, como afirma Rosset, uma certa “alegria trágica” deve ser buscada na dissonância, é porque ela traz à tona a radicalização do questionamento da “realidade”. Quando a “aparência” é assumida, o trágico se torna um “trágico feliz”, isso no sentido de que assimila a tragédia a ponto de superá-la. Na verdade, é uma superação de si mesmo que está em jogo. Porém, o difícil ao trabalhar com Rosset é aceitar a sua idéia de “ontologia singular”, quando em Nietzsche trata-se do devir e da pluralidade. Como visto, o “uno” em Nietzsche só é possível devido à sua filosofia pluralista. Mas, então, para que evocar Rosset? Para revelar que aquelas filosofias que pretendem interpretar o real para impor-lhe um sentido, merecem uma crítica acirrada da perspectiva nietzschiana, ou seja, Nietzsche não está interessado

em que o “real” tenha algum sentido. O Nietzsche asceta seria um “trágico feliz” não por afinar-se com Rosset na “ontologia singular”, mas pelo seu saber trágico, traduzido como “gaia ciência”. Essa marca pode diferenciar o tipo asceta que superou a tragicidade da vida como um “asceta da alegria”, o qual terá como antípoda o “asceta da tristeza”. O primeiro afirma o trágico porque o superou e, no dizer de Nietzsche, a tragédia deixou de ser trágica. O segundo nega o trágico e não consegue passar pelo crivo da seletividade porque se faz reativo, para lembrar Deleuze. Então, nesse caso, a alegria do asceta da afirmação é uma alegria ordinária, mas é uma alegria que emana da intensidade vital, de uma vida em plenitude, com um máximo de força, de vontade de poder.

Interessante nessa análise é que se pode colocar o tipo asceta negativo como um tipo híbrido: ele tem vontade de dizer sim e termina por dizer não à realidade, ou seja, no fundo, ele diz sim e não ao mesmo tempo. Quando ele nega este mundo, na realidade estaria com vontade de afirmá-lo, desde que pudesse encontrar nele algum sentido para esse “sim”. Em outras palavras, o asceta da transcendência é alguém que, além de frágil diante da falta de sentido do real, é, também, alguém possuidor de uma imensa frustração perante o real, perante a vida sem subterfúgios no além. Na realidade, essa hibridez pode ser colocada em questão, já que o que caracteriza o tipo transcendentemente é a negação e, portanto, ele não seria híbrido. Porém, essa suspeita de hibridez está sendo levantada aqui porque, de alguma forma, o asceta da negação inveja o asceta da afirmação. É a própria questão do ressentimento lida com outro olhar. Eis por que existe uma possibilidade de toda força se tornar ativa ao final. Nesse caso, a ascese é fundamental enquanto exercício do espírito, o que vale dizer do corpo. O asceta da transcendência precisaria mudar seu contato com o corpo e perceber que, também, o espírito é corpo.

Nesse contexto se insere bem a figura do sacerdote ascético. Durante milênios, o corpo foi tido como aquele “cárccere da alma” dentro do cristianismo. O corpo, então, era proclamado pelo sacerdote ascético como algo perigoso, pois poderia conduzi-la à perdição, à “danação”. Em outras palavras, tomando como ponto de partida valores advindos em vista de uma perspectiva do “além vida”, o corpo era desvalorizado. A Igreja, durante esses dois milênios, não poupou o corpo, e isso, não é novidade alguma. Ainda hoje, pode-se encontrar resquícios desse tratamento dispensado ao corpo, justificando aquele dualismo que dá para a alma um lugar superior diante do corpo. Que separa, mesmo, alma de corpo. Porque a alma nunca foi olhada como corpo também, como uma “pequena razão”, no linguagem de Nietzsche, o que vale dizer, como “pequeno corpo” porque parte

do corpo por inteiro, “a grande razão”. Então, o que havia nisso tudo? Um corpo sobressaindo ao próprio corpo e colocando-se como superior a ele. Por isso, os instintos, principalmente o sexual, durante muito tempo, foram “tabu” para os sacerdotes ascéticos. Toda a ascese não visava “espiritualizar” os instintos, mas, antes, castrá-los. Uma política castradora implantada pela Igreja e que seguiu entre outras abrangências cristãs oriundas de uma raiz socrático-platônica-cristã. Ainda que, a despeito disso, Platão fosse um atleta e tratava muito bem de seu corpo, porém sempre em vista de sua razão. Ou seja, ao final o que veria mesmo seriam as Idéias. Entretanto uma citação de Nietzsche poderia esclarecer muita coisa com relação ao sacerdote ascético e, justamente nisso, apresentar qual é a diferença marcante com o Nietzsche asceta, um coração deste trabalho que por ora se desenvolve. Todavia, antes de mais nada, é bom deixar claro que quando o próprio Nietzsche afirma que não há vida ascética, está entendendo ascese como ideal ascético e a tese aqui é a de que há um Nietzsche asceta, porque a vida é ascética por ser um esforço da própria vontade de poder. O que existem, portanto, são tipos ascéticos diferentes a partir dessa perspectiva. Certamente, que Nietzsche não chamaria a si mesmo de asceta, por isso as variantes, sinônimos, constam deste trabalho. Nietzsche asceta como um “espiritualizador” dos instintos, como um disciplinador do “espírito”, do “corpo” e coisas do gênero que têm sido abordadas a respeito do filósofo.

Desta feita, já possível lembrar do segundo capítulo deste trabalho, “A ascese como instrumento da vontade de poder”. Entenda-se então: “instrumento” enquanto efetivação das relações das forças. Talvez, isso ajude a esclarecer a questão. E, daqui, pode-se ir à citação de Nietzsche:

/.../ o sacerdote ascético; ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes. Não que ele cultive a propagação seu modo de valoração através da herança: ocorre o contrário – em geral, profundo instinto lhe proíbe a propagação. Deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz sempre crescer e medrar essa espécie *hostil à vida* – deve ser *interesse da vida mesma*, que um tipo tão contraditório não se extinga. Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação

de si, autoflagelação e auto-sacrifício.

Algo de muito importante de estampa no texto citado. Como pode a própria vida dirigir-se contra si. Um suicídio, essa seria a palavra. Por que, realmente, a vida permite que um tipo tão contraditório a ela não se extinga? Bem, isso é da ordem da vontade de poder, da ordem das relações entre as forças. De alguma forma, vida é vontade de poder, mas vontade de poder não é somente vida. Vontade de poder é um conceito mais amplo, presente tanto no orgânico quanto no inorgânico. De qualquer forma, há em algumas formas de vida, instintos tais que, em vez de quererem se afirmar naquela hierarquia humana chamada corpo, no caso, o corpo do sacerdote ascético, quem sabe essas forças, na realidade, são outras e estão atravessando este centro de vontade de poder para um alerta: vontade de poder é mais que a vida. Há, porém, que ter um grande cuidado nessa interpretação: isso não justifica o fenecimento da vida, outrossim, justifica a luta entre as forças e que é próprio delas quererem se afirmar. De tal modo, o que se tem aí? Na relação das forças ocorrem o oferecimento de resistências e o vencer resistências e isso é próprio de sua dinâmica; e que, por momentos, podem acontecer com mais ou menos intensidade, tanto dentro de um corpo, como por forças exteriores que lhe atravessam, porque, afinal, tudo é vontade de poder. Por outro viés, porque é possível ler por outra perspectiva, uma vida ascética é contraditória, porém, nessa sua contradição é que ela se torna mais forte, isto é, quando a ascese ao invés de tornar o homem fraco, torna-o também um forte, pois, afinal, um tipo asceta, ainda que do ideal ascético, ainda quer algo: quer a vida no além e isso revela quanto esforço ele pode fazer para “ganhar” a vida eterna, a imortalidade da alma sem sofrimentos, porque já teria tido todo o seu sofrimento aqui na Terra, o que já lhe dá “passe livre” para o “além”. Nesse recorte, a vida ascética faz sentido e é, também, o próprio Nietzsche que trata disso, como já foi possível constatar no primeiro capítulo desta tese. Nietzsche é especialista em fazer esse “vai e vem”. Na realidade, ele já explicou. Em estando dentro daquele centro, será “vida ascética”, do ideal ascético, porque a integração de forças pode não ter dado tudo de si para que esse tipo fraco dispensasse esse vida do ideal ascético. Talvez, com isso, seja possível compreender por que, apesar de o mundo ser um “monstro de forças”, a vida, de alguma forma, como qualquer centro de vontade de poder, quer preponderar. No asceta da negação, ela prepondera como “além vida”, mas ainda tem, certamente, inveja daquele outro tipo, o tipo forte, que vive esta vida sem precisar de um “além”. Que já é feliz sem precisar de “muletas” existenciais. Esse é um tipo asceta por excelência como disciplinador do “espírito”.

Mas por que o tipo fraco não realiza a reversão, a qual não é simplesmente inversão de valores, já que teria de atuar genealogicamente, por exemplo? Porque não quer soltar de suas convicções, de suas cristalizações valorativas, tem receio de cair no nada, todavia, não percebe que já está no nada ao pretender o ideal ascético. Agarrando-se com toda força ao seu ideal ascético, termina por afastar-se de toda mudança que o tiraria dessa híbridez. Por que essa híbridez? Porque, na realidade, como já visto nas vias da interpretação deleuziana, ao final só restará a força ativa, ou seja, toda força, no fundo é ativa. A reativa é aquela que também quer afirmar-se, por isso é ativa, mas termina por negar a ativa e, desse modo, acaba por negar-se porque sente fraca para passar pelo crivo da seletividade das forças, em que essas forças reativas não passarão. O que isso exigiria do asceta da transcendência? Uma mudança de perspectiva e uma ascese da afirmação, isto é, um filósofo idealista, um religioso, um cientista, os metafísicos da vontade de verdade, podem entrar em luta consigo mesmos, já que seria luta de afeto contra afeto. Mas o que dispararia isso? Uma necessidade no asceta da negação em querer muito, não mais como inveja, tornar-se um asceta da afirmação. Como hierarquia de forças, haveria uma reorganização. E isso despende um esforço sem o qual nenhuma mudança se efetiva, pois significa a auto-supressão do ressentimento, de um “estado” ou “tipo” para “outro”. Do mesmo modo que uma força ativa pode ser separada daquilo que pode pela força reativa, por que, também, a força reativa não poderia tornar-se ativa? Esse é um tipo de questionamento que este trabalho também levanta, porque, afinal, tudo o que tende para uma intensificação de vida é vontade de poder afirmativa, ou, simplesmente, para não dualizar, vontade de poder. O fato de as forças serem diferentes não indica que não possa haver mudanças entre elas. Tais mudanças podem ocorrer e não é novidade para os estudiosos de Nietzsche que uma força, na interpretação deleuziana, pode ser separada daquilo que pode. Nesse caso, fica interessante uma colocação de Rosset.

Se o real me incomoda e se desejo livrar-me dele, me desembaraçarei de uma maneira geralmente mais flexível, graças a um modo de recepção do olhar que se situa a meio-caminho entre a admissão e a expulsão pura e simples: que não diz sim nem não à coisa percebida, ou melhor, que diz a ela ao mesmo tempo sim e não.

O problema se encontra em não querer encarar de frente o “real” e, nessa condição, construir um duplo dele, o que, por sua vez, o platonismo já operou. Nesse caso, a ilusão não está em perceber o real, mas em negá-lo em nome de um outro suposto real, o que seria a sua duplidade e nada mais. Se tais colocações parecem românticas, a ponto de ver uma redenção para as forças reativas, na realidade elas guardam uma análise de uma esquizofrenia no tipo ascético

partidário do ideal ascético. Isso significa, mesmo, denominar a metafísica e todos os que a ela se ligam como esquizofrênicos no sentido de viverem uma duplicidade e que isso pode levar tais metafísicos a uma depressão jamais sentida por eles em termos de sua crença em um “ser absoluto”, em uma “verdade absoluta”. A postura diante do *fatum*, então, seria a causadora dessa depressão dos tipos metafísicos, os quais, ao quererem o nada, podem chegar à percepção do “nada do nada”, ao “sem sentido” de suas convicções e, aí sim, os pondo em depressão total.

Quanto à questão mesma da força, reativa ou fraca, de ela, como hipótese, também poder estar separada daquilo que pode, é uma perspectiva que possibilita afirmar que todas as forças são ativas. De outra monta, como poderia, por exemplo, o asceta da negação transmutar-se em um asceta que está sempre voltado para uma intensidade vital, um sim total à vida como vontade de poder? Levando-se em consideração que toda força tende ao mando e à obediência, a resposta estaria, se não da mudança de uma força fraca em forte, ou reativa em ativa, em uma outra instância: a da mudança de posição no mando e na obediência. Segundo o próprio Nietzsche, como já foi possível constatar neste trabalho, toda força está destinada ao mando e à obediência, mas, principalmente, colocando isso em tipos humanos, aquele que não quiser ser subjugado deve, em primeiro lugar, saber mandar em si mesmo e esta é uma grande chave para a interpretação da ascese como esforço em que uma auto-supressão dar-se-ia na transmutação dos valores humanos. Como está na tese de Marton, da cosmologia poder-se-ia ter com os valores humanos, sem deixar de tratar da teoria das forças, da vontade de poder. Para que um tipo nasça, nesse sentido, um outro tem que ser suprimido. Para um novo homem, o velho homem tem que morrer. Para novas tábuas de valores, as velhas tábuas de valores têm que ser destruídas.

Certamente, esse viés da hibridez suscitada na leitura do texto de Rosset, aponta para novas interpretações, o que pode enriquecer as variadas perspectivas com que os estudiosos de Nietzsche se debruçam sobre seu texto. Com um porém: o tema em foco neste trabalho é o da ascese e, nesse caso, a auto-supressão da ascese da negação em vista da ascese da afirmação é que dá a tônica no contexto abordado em uma nova chave interpretativa. Todavia, um asceta da afirmação é forte o suficiente para conviver com aquele que permanece como negador da vida, como atrelado ao ideal ascético. Nietzsche, no terceiro período, aparece como aquele que não quer mais fazer guerra ao feio. No máximo, desviará seu olhar. É tornar-se forte o bastante para conviver com a diferença.

Ainda no tocante às forças, para ficar mais claro, elas não mudam no sentido de diminuírem ou aumentarem de tamanho, mas se modificam na medida em que podem ser separadas daquilo que

podem. Uma força é sempre uma força, nem mais nem menos. Entretanto, na relação é que se dá a diferença. Uma força pode se relacionar com outra e aí opera nelas o fator de oferecerem resistência a outras forças. A relação entre elas é sempre de combate, nunca, porém, de extermínio. Não há extermínio entre elas, porque sua quantidade também nunca muda. Por isso, a relação como vontade de poder, que guarda a pluralidade das forças, é muitíssimo importante nesse jogo.

Diante de tudo isso, o que resta ao asceta negativo quando sua hibridez o coloca em crise? É interpretar a estrutura metafísica que o “sustentou” até então, mas de uma outra perspectiva, na qual se insere sua auto-supressão enquanto metafísico.

A duplicação do real, que constitui a estrutura oracular de todo acontecimento, constitui igualmente, considerada de um outro ponto de vista, a estrutura fundamental do discurso metafísico, de Platão aos nossos dias. Segundo esta estrutura metafísica, o real imediato só é admitido e compreendido na medida em que pode ser considerado a expressão de um outro real, o único que lhe confere o seu sentido e a sua realidade.

Na realidade, é descobrir que a perspectiva de Platão é enganadora – pois, se para ele, por exemplo, a essência de Crátilo é ser apenas um, já que sua duplicação conduziria, pela lógica, a um absurdo –, a teoria do duplo não serve para Platão se ao mundo das Idéias for imputado que é apenas uma interpretação e não fato. Crátilo é Crátilo e não outro. Ainda que possa haver *méthexis*, Crátilo continuaria sendo, essencialmente, ele mesmo. No caso, essa questão levantada por Rosset auxilia no entendimento de que, tenha quisto ele isso ou não, o perspectivismo de Nietzsche entra em cena para extrapolar o dualismo platônico e não somente isso, mas extrapola a idéia de “verdade”, de “objetividade”, de “realidade”. Não por relativizar tudo, mas para indicar que uma perspectiva somente se valida pelas experiências com o pensar, somente ganha respeito com aquele que a vivência. Já é sabido que uma experiência, para seu experimentador, não é nada relativa enquanto tal.

O fato de que a duplicação seja considerada impossível para Platão não implica, então, de modo algum, que o platonismo não seja uma filosofia do duplo, mas sim o contrário. A verdade do platonismo permanece então realmente ligada ao mito da caverna: este real-aqui é o inverso do mundo real, sua sombra, seu duplo.

Seja que a experiência com o pensar de Platão não foi nada relativa para ele, assim como não teria sido para os crentes do platonismo em sua forma vulgar, intitulada pelo próprio Nietzsche como cristianismo. A contradição começa a caber onde, por definição lógica, não deveria caber. Isso não tira o mérito de Platão, apenas faz avançar uma idéia de que, ainda que na lógica, há

contradição ou, no mínimo, má interpretação. Platão já havia notado isso, por isso sua “teoria da participação” ou *méthexis* não surgira em vão. Por exemplo: o mesmo não é o outro, mas eles podem se participar. Isso quebraria um pouco a idéia de dualismo em Platão, se ele não insistisse na existência de Idéias que são “imparticipáveis”, mantendo, portanto, o dualismo que caracteriza sua filosofia e, mantendo, também, a essência das coisas, ainda que postas como a realidade e seu duplo. Note-se, pois, que o próprio Rosset faz um jogo de interpretação.

A isso tudo, o asceta que participa do ideal ascético, mas que o faz totalmente, torna-se idealista e, em se tornando idealista, bate de frente com este mundo como sendo o duplo do real ou, caso se queira, nas palavras de Platão, o mundo sensível da cópia, o mundo imperfeito. Nisso, já entra uma idéia de valor em que este mundo é desvalorizado em nome do mundo das Idéias. Tal como a mentira, por exemplo, é desvalorizada em nome da “verdade”, quando tudo, para Nietzsche, é um efetivar-se de forças, um “aparecer” e, daí, só, mesmo, aparências. Novamente, tem-se aqui a distinção entre o Nietzsche asceta e o ideal ascético. Lembrando, porém, que em Nietzsche não há sinal de hibridez. Ele quer, apenas, ser um afirmador da vida, desta vida. Nesse viés, está o filósofo em uma altura de que qualquer tragédia deixa de ser trágica. Por isso tudo, ao Nietzsche asceta, enquanto trágico, só caberia o título de um “trágico feliz”. Entenda-se bem: nas considerações de Rosset, o que não é, de per si, tão estranha. Aí se opera uma transfiguração da própria tragédia. Quanto à hibridez do asceta da negação, cabe a ele sua própria transfiguração pelo caminho da ascese, porque a ascese é, acima de tudo, luta e luta consigo mesmo, em se tratando de homens. Se há uma ascese cosmológica, ela é trazida para a esfera do humano, porque o mundo é “um” e “múltiplo”: um “monstro de forças”, como já visto.

3.2 – A ascese e seus princípios dionisíacos: a exaltação do devir

3.2.1 – O caráter dionisíaco do disciplinamento do espírito como afirmação da vida

Ascese e disciplinamento do espírito como sinônimos e como luta inserida na vida enquanto luta também. Entender a vida como luta entre forças em que há dominação e submissão, porque é próprio do caráter delas o mando e a obediência, implica compreendê-la como vontade de poder. Por isso, disciplinar o espírito não é outra coisa que disciplinar o corpo todo tendo como pano de fundo o movimento dos instintos. Sentindo cada instinto, cada pulsão, cada força o quanto mais

possível. Percebendo-se como instrumento da vontade de poder, o asceta da afirmação da vida enquanto dionisíaca capta nesse movimento o poder que há em si e que, ao senti-lo, sente que esse seu sentimento já é relação da força com a força. Porém, com uma “pequena razão” o homem, dotado assim pela natureza como vontade de poder, é capaz de espiritualizar ainda mais esse espírito plural que pulsa em seu corpo inteiro.

A “pequena razão” sente-se envolvida pela “grande razão” e não mais a despreza, como aquele tipo ascético desprezador do corpo. Ao contrário, a “pequena razão” se prepara, cada vez mais, para um máximo de espiritualização, o que significa um máximo de hierarquização, um disciplinamento férreo em que toda força que poderia por em risco toda essa hierarquia chamada “grande razão” em perigo de desconstituição muito prematura. Nesse sentido é que cabe uma ascese da afirmação, um disciplinamento do espírito em que o dionisíaco reger-se-á de forma a sentir a si próprio, o que, por sua vez, indicará a espiritualização do que, até então, parecia puro desvario. Isso não significa brecar o dionisíaco e nem lhe mudar o que lhe é próprio, pois isso seria impossível. Não se deve esquecer que o dionisíaco não é outra coisa que o devir. Porém, o homem disciplinando seu espírito de forma afirmativa, estará convertendo aquilo que poderia deixá-lo totalmente embriagado em um poder criativo ímpar, de forma que a razão, não mais enrijecida pela metafísica, é capaz de compreender somente o ser enquanto movimento e que nesse movimento ele surge e desaparece, dando lugar a uma infinidade de outras constituições de seres e, também, de suas desconstituições. O asceta da afirmação tendo compreendido isso, disciplina-se para tirar o máximo de proveito desse poder que mora em seu corpo. Note-se que aqui não se fala em castração, mas sim espiritualização da paixão, do instinto, do afeto, da força. Espiritualização possível porque a própria natureza presenteou o homem, pela necessidade de sua fragilidade humana, com a consciência, isso que mais tarde ele, um disciplinador de si mesmo, denominou-a de “pequena razão”. “Pequena” não por desprezo, mas porque parte de uma integralidade espiritual com a qual está ligada e se relaciona. Nessa relação é que se torna possível surgir o asceta da afirmação.

De uma certa forma, é o próprio caráter dionisíaco da vida disciplinando o seu veio dionisíaco a seu próprio serviço, mas de um serviço para um “a mais” de vida, um *plus* de força. A partir disso tudo, é possível compreender o quanto um asceta da afirmação se distancia do ideal ascético que nega esta vida, nega seu caráter deveniente, nega o próprio movimento da existência e,

por isso, nega a existência mesma. Eis, pois, o que significa o dionisíaco inserido no asceta afirmativo e o que significa disciplinar o espírito em vista de sua condição dionisíaca. Trata-se de uma relação mais íntima entre “pequena razão” e “grande razão” e não mais aquele dualismo em que a pretensão da “pequena razão” se faz incabível e ridícula. Eis por que toda metafísica está tão longe de Nietzsche e de seu disciplinamento do espírito.

Tudo o que até agora os metafísicos valorizaram foi o teor apolíneo da vida, mas eles se esqueceram de que sem o movimento, sem o devir, nenhum modo apolíneo de viver seria possível, até porque eles não se encontram dualizados na natureza, no mundo. O maior engano dos metafísicos foi priorizar a plasticidade em detrimento do devir, porque, a partir disso, estavam, já, agindo contra a vida, negando-a. Não poderia ir muito longe um modo de viver que procurasse esconder-se no caráter apolíneo da existência, uma vez que toda plasticidade surge no caráter dionisíaco e, sendo assim, o que, de fato, resta é somente o dionisíaco. Destarte, a metafísica é uma grande mentira entre tantas outras mentiras que dela provém. Mas já é sabido o quanto o erro é, também, condição da vida. Justamente por isso, um asceta da afirmação e, porque não, asceta dionisíaco, não vê problemas na mentira enquanto necessidade humana para construir conhecimentos e todo tipo de crença. Porém, o homem dionisíaco enquanto asceta da imanência, a qual é deveniente, reconhece o valor da mentira, ao passo que o metafísico faz de sua mentira uma “verdade” e coloca a mentira como aquilo que faz mal à verdade. Essa é a moral do ideal ascético. Esse é o grande problema suscita pela vontade de verdade no homem. Entretanto, nenhuma “verdade” é forte o bastante para conter o fluxo da vida e suportar o seu refluxo. Somente os fortes são capazes de dizerem sim ao devir. Somente os fortes conseguem extinguir-se sem amaldiçoar esse caráter dionisíaco da vida. Sabem que por detrás de todo final há um recomeço porque esta vida é eterna em seu devir.

A única eternidade da qual um asceta da afirmação não abdica é a do instante, porque no instante ele se realiza como vida dionisíaca e sente em si mesmo que a vida será sempre assim e, em nessa consonância tensa com a existência, ele diz sim ao seu próprio findar como uma singularidade dentro do tipo humano, que contém um nome, uma identidade. Nem por isso, como já visto, amaldiçoa a vida. Pelo contrário, sente-se integralizado a ela. Desse modo é que se dá a unidade na diversidade, o que não quer dizer que a relação entre as forças deixe de ser tensa, deixe de ser uma

luta. Mas é uma luta que não pretende a morte como findar do fluxo e do refluxo vital, mas a morte como parte também da vida e, nesse caso, nenhum tipo de dualismo se faz presente. Todo dualismo é herança metafísica e nada mais. É uma mentira que insiste em perdurar, mas que nenhuma força tem além da crença na “verdade” de um “mundo das Idéias”. Esse é o momento sublime da história da filosofia de um Nietzsche contra Platão, ainda que, não poucas vezes, o filósofo dionisíaco tenha visto o que nele mesmo havia do próprio Platão.

O que faz um asceta platônico? Procura por aquilo a que nunca terá acesso, pois mesmo entre as idéias há uma hierarquia. Talvez se esse outro asceta tivesse percebido que toda hierarquia que ele mesmo estabeleceu é um aparecer da hierarquia das forças que moravam dentro de si enquanto sendo ele um ou mais centros de vontade de poder, não poderia isentar-se disso. Que ele, enquanto uma interpretação das relações entre as forças, também possui a capacidade interpretar e que, por isso mesmo, tudo não passava de interpretação, então esse asceta teria conseguido notar o quanto de mentira ele precisou para poder viver. E todo tipo metafísico assim continua a viver. Um tipo superior, o qual não é um tipo metafísico, quando entra em luta com seu antípoda, não quer exterminá-lo, outrossim, pretende apenas afirmar-se em sua presença para que a metafísica não o obscureça em nome da “verdade”. Quanto ao tipo asceta negativo, esse pretende negar seu antípoda para poder afirmar-se, porque é somente sufocando seu oponente que ele aparece, pois ele é fraco. Note-se que um pede pela luta sem a guerra, para lembrar Deleuze, o outro pela guerra como extermínio.

Como o Nietzsche asceta aborda o Platão asceta, considerando-se que o ideal ascético é um platonismo? Giacoia aponta para isso tomando por base uma obra do filósofo.

No prefácio a *Para além de bem e mal*, Nietzsche indica com concisão e clareza exemplares sua oposição à filosofia dogmática em geral e à sua fonte: Platão e o platonismo. Esse prefácio nos fornece, talvez, a mais preciosa chave de leitura para a obra tardia de Nietzsche, a expressão de sua ambição mais ardente: a inversão ou reversão do platonismo, tanto do platonismo vulgar quanto do original. Nos termos de Nietzsche, “o pior, mais duradouro e perigoso de todos os erros até aqui foi um erro de dogmáticos, ou seja, a invenção por Platão de um espírito puro e de um bem em si” (*JGB/BM* Prefácio). Gostaria de sugerir que justamente essa dupla vertente do erro dogmático de Platão serve também de princípio de organização a *Para além de bem e mal*, onde Nietzsche procura desconstituir, nas primeiras seções, o erro platônico do puro espírito, da razão pura; ao passo que as seções finais se dedicam à reversão da ética socrático-platônico-cristã do bem-em-si.

Não é de estranhar que Nietzsche tenha caracterizado a história da filosofia como história do platonismo, pois toda a filosofia havia sido, para ele, uma extensão de metafísica de Platão. Porém, Giacoia alerta que há nisso uma retórica nietzschiana e é nisso que tanto um como outro se aproximam entre si. Não é por acaso, segundo o intérprete, que o filósofo dionisíaco vê em Tucídides um autêntico realismo helênico e um gosto antiplatônico e que, modernamente, aproxima-se de Maquiavel nesse sentido. Neles estaria uma retórica da *polis*, da *civis*. Na realidade, a interpretação. Ora, em Nietzsche tudo é interpretação, um aparecer, e não há verdade além da mentira. Onde estaria, contudo, o poder retórico de Platão se Giacoia afirma na continuidade do texto citado que o filósofo ateniense aprofunda o fosso entre o homem de ação e o homem teórico e dissocia vida ativa de realidade? Porque é nesse poder de retórica que Platão expressa toda a sua doutrina das Idéias e tudo o que dela decorre. O homem teórico socrático tomara feição na escrita platônica. Reparando nisso, não seria diferente o asceta da negação, já que também pretende enclausurar-se em sua “contemplação” de uma vida eterna ou de uma verdade eterna. Representa um perigo para o homem que se liga à cidade, ou melhor, que não se desliga da realidade. São poderes retóricos em luta. Para o platônico, tudo gira em torno de um “em si”. Partindo de Platão, o bem-em-si toma outras dimensões em Aristóteles e mais para a frente em Kant e tantos outros, mas nunca se perde do essencial que é esse seu “em si”, essência da metafísica, essa “ciência do ser enquanto ser”. Por que Tucídides e Maquiavel se fariam antípodas de Platão? Porque seriam homens em que escrita e vida não se dissociam no sentido de escrita e realidade ou teoria e prática. Se, porém, a este trabalho não interessa um aprofundamento destes assuntos (e sim sobre a questão do disciplinamento do espírito com viés dionisíaco), também não se pode desprezar a leitura de Giacoia de que existe um Nietzsche de Platão (explícito no *Górgias*) e um Platão de Nietzsche, porque também ele é um filósofo sofista. Ainda que Nietzsche se posicione contra o Platão “contemplativo”, ele não o faz sem tomar a posição do Platão sofista do *Górgias*. Na realidade, há uma chamada de atenção que desvia o foco de um Platão “contemplativo” para um Platão e um Sócrates como não mais como anti-sofistas, mas como os mais sofistas dos sofistas e que, nisso, Nietzsche não seria diferente em seus escritos, ainda que não se ampare no além para fazê-lo. Acontece que o valor da vida para o retórico Platão e o retórico Sócrates só pode ser medido a partir do além, de uma vida definitiva, eterna, lugar ideal para emitir um juízo definitivo a respeito dessa vida passageira, desse “cárcere” da alma. Nisso, o Nietzsche “sofista” se distancia e defende que eterna é esta vida em seu caráter dionisíaco e nenhum valor pode ser emitido sem que

ela, essa vida do modo que é aqui e agora, ou seja, deveniente, seja tomada como referencial. Desse modo, é que a filosofia do Nietzsche asceta se faz uma filosofia dionisíaca, antípoda do sofista Platão, o qual elabora em seu discurso discorrido nos diálogos uma filosofia metafísica, quando com a habilidade de um sofista, desvia o foco desta realidade para o além e faz uma outra vida surgir acima desta vida. Eis, porém, que a habilidade sofística é encontrada tanto em Platão quanto em Nietzsche, que reverte a sofística do primeiro para a vida como devir.

Seria, entretanto, muito pouco sugerir um Nietzsche e um Platão sofistas. Por isso mesmo, é que esse texto de Giacoia foi tomado de empréstimo, neste trabalho, principalmente agora, ou seja, em sua finalização, o que traz à tona que a inversão do platonismo requerida pelo filósofo dionisíaco está para além de uma simples inversão.

Inverter o platonismo não significa, no fundo, retornar à sofística ou ao realismo cru de Tucídides; significa, antes, levá-lo além e acima de si mesmo, superá-lo e transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação cuja virtude não consiste na violência ou na残酷 da dominação física ou política, mas naquilo que se poderia denominar *domínio de si*, tornar-se senhor de seus próprios demônios. Talvez uma das mais felizes expressões a esse respeito seja a de G. Lebrun: “a docura do temer”, pois o ideal nietzschiano da nobreza e da força, sua *verdadeira* e suprema inversão do platonismo *não* se perfaz no tipo brutal da fera loira ou na figura histórica de Cesare Borgia, mas sim como beleza que não mais ataca.

Bem, posto isso tudo, fica mais explícita ainda a visão de luta de um Nietzsche asceta. Mas onde mora a diferença, então, já que em retórica, segundo Giacoia, eles, Platão e Nietzsche, aproximam-se?

No fundamental, o gesto metafísico do Sócrates platônico importaria em renegar o que é terrível, sombrio, trágico, na existência, enquanto a reversão de Nietzsche procuraria se apropriar e sublimar o caos incandescente dos mais temíveis abismos da alma humana: “admitir muitos estímulos e deixá-los atuar *profundamente*, muito deixar-se arrastar de lado, quase até o perder-se, sofrer muito e – apesar disso – impor sua *direção geral*” (Fr. Póstumo do verão de 1883, VII 7 (253)); grandeza, fortaleza significa, em última instância, elasticidade, graça, força plástica.

Mais que força plástica, força fluida, em movimento como a música que tudo atravessa, ela, a música, tanto oferece resistência como exige resistência de quem a ouve, assim como também, muitas vezes, rompem-se as barreiras para que forças diferentes possam acompanhar os mais variados ritmos musicais. Essa é uma outra noção de uma ascese da afirmação que vai além da

plasticidade como força apolínea, pois, como já escrito, o apolíneo é que está circunscrito no dionisíaco e não o contrário. Dessa forma, um asceta do ideal ascético, um seguidor de Platão, estaria cometendo o mesmo e grave erro de desviar o foco da eternidade desta vida como eternidade dionisíaca para uma eternidade enrijecida no além, uma eternidade da verdade que não muda, da verdade como verdade quando, no mundo como vontade de poder, o que se tem é apenas um aparecer, um efetivar-se das forças, uma interpretação. Não há fatos, há interpretações.

3.2.2 – Ascese, Dionísio e vida em uma filosofia que sabe dançar

Comumente, quando se trata de Dionísio, ao mesmo é anexada aquela imagem de um deus com uma natureza selvagem, como se não houvesse disciplina nenhuma nele. Um deus inconseqüente. Ora, essa interpretação existe, porém seria ela, justamente, o dionisíaco em Nietzsche? Parece que não. O deus Dionísio em Nietzsche tem que ver com uma natureza selvagem sim, mas também quer significar que, para além disso, há um extravaso que soa como libertação das amarras morais-metafísicas que tornam a vida refém de uma perspectiva imobilizante criada pelos próprios homens da moralina, para utilizar, mais uma vez, essa expressão do filósofo contra os que se guiam pela moral do ideal ascético e, principalmente, pelos religiosos que se regozijam nessa moral. Todavia, como entender um Dionísio que, além de destruir, também cria, já que ele é deus selvagem? Muito bem! Considerando que selvagem não é outra coisa que natural, dentro da natureza, o homem como constituição de forças que contém uma “pequena razão”, tem sentido que nele os instintos também se hierarquizem, também se disciplinem e é bem por isso que todas as “coisas” existem. Nesse sentido, não há distinção entre o “selvagem” e o “civilizado”. Não há dualismo, esse grande erro que leva a deturpar o entendimento sobre Dionísio. Nietzsche, contra todo tipo de dualismo, consegue fazer uma leitura que não exclui do deus sua condição destruidora e criadora, sua condição desenfreada e disciplinada, já que, também, esse deus não é outra coisa que relações de forças e a toda força está destinada ao mando e à obediência, o que implica, necessariamente, uma hierarquia, em uma disciplina férrea. Por essa perspectiva, é possível que se enxergue, então, um deus que é desmesurado como devir, mas que, ao mesmo tempo, como o próprio devir, deixa vir à tona a destruição e a criação dos vários centros de vontade de poder que são hierarquias das forças constituindo-se e se desconstituindo eternamente. Quem sabe, desse modo, possa haver uma grande possibilidade de entender Dionísio de um modo tal a não cometer injustiça contra ele. Se os gregos viam mesmo um deus desvairado, quem sabe isso não teria haver

com a busca de um certo “equilíbrio” à propositura de um deus excessivamente controlador como Apolo. Nietzsche, talvez, tenha percebido dessa maneira e ao trabalhar o apolíneo e o dionisíaco não estava caindo nas armadilhas da metafísica, do dualismo, mas sim indicando que o apolíneo é mais uma face de Dionísio dentre tantas outras possíveis. Não é por acaso que se afirma da filosofia de Nietzsche que ela é dionisíaca. Porém, ela está para além de uma absolutização, porque o perspectivismo dela própria impede isso, ou seja, o dionisíaco em Nietzsche permite que a sua perspectiva, inclusive, não seja a única, assim como permite também que o filósofo se posicione sem fechar a outras relações. Posicione-se sem abrir mão de sua postura porque a vivência de cada um, pelo menos deveria ser, segundo o filósofo, é “vivência com sangue”. Na escrita de Nietzsche jorra o sangue de suas experiências com o pensamento, não considerando este como algo teórico, porque o filósofo como asceta da afirmação está longe de ser um homem teórico. Do mesmo, está longe também de qualquer pessimismo helênico, como ele próprio demonstra.

Quanto ao deus Dionísio, quem é mesmo ele e o que ensina?

O ensinamento de Dioniso – O Dioniso de Atenas – tal qual aparece em documentos do séc. V a.C. é um deus fundamentalmente mundano, afirmador dos valores positivos da vida terrestre: não há nele nenhuma tendência ascética, nenhum misticismo que busque uma fuga do mundo como forma de atingir uma plenitude de si – contrariamente a formas anteriores do deus e às suas supostas origens estrangeiras. E mesmo que tenha existido uma outra vertente dos cultos dionisíacos – ocupada com a imortalidade da alma, pregando a renúncia ao mundo e o ideal ascético – não é a que interessa aqui. Tampouco importam as discussões existentes sobre qual dos dois deuses é o “autêntico”, “original”.

É necessário frisar, pois, que o importante para Nietzsche é esse caráter mundano do deus, que se afasta de qualquer metafísica. E não cabe aqui no trabalho uma discussão especial sobre se havia um misticismo em Dionísio ou não. Até porque a idéia de que não existiria nenhuma “tendência ascética” nele, é algo muito discutível, se ascese for entendida como algo para além do ideal ascético. Portanto, é possível enxergar em Dionísio uma ascese enquanto “algo” que no turbilhão do devir é capaz de plasmar figurações, seres, enfim, as características apolíneas. Ou seja, o devir não exclui o ser e sim a imutabilidade do ser, a eternidade do ser, pois eterno é o devir. Se isso é difícil de compreender, é porque sempre grassou entre os homens o dualismo metafísico excludente. Veja-se bem: não é o ser do devir, que poderia dar margem a outras interpretações. É, outrossim, o ser no devir, o que difere bastante em termos de uma análise.

Tomando tudo isso como pressuposto para entender o dionisíaco no Nietzsche asceta e, por que não, uma ascese dionisíaca, é possível determinar qual seria a tarefa desse tipo ascético.

Entre as condições para uma tarefa *dionisíaca*, é decisiva a dureza do martelo, o prazer mesmo no destruir. O imperativo: “tornai-vos duros!”, a mais básica certeza de que todos os criadores são duros, é a verdadeira marca de uma natureza dionisíaca.

A “filosofia do martelo” é dionisíaca. Para alcançar esse nível de dureza, é necessária uma ascese da destruição para fazer ecoar, ao bater nos ídolos construídos pela humanidade, o vazio que há neles. Para uma criação de novos valores, tarefa para filósofos dionisíacos, existe a necessidade de destruir valores vigentes que funcionam não mais como moedas, mas apenas como metais. Para que o homem dionisíaco quebre o *status quo* da metafísica, ele precisa fazer uso do martelo para expressar essa luta em termos nietzschiano s: a dureza do martelo como capaz de quebrar o enrijecimento metafísico. A grande contribuição que o Nietzsche asceta dá à metafísica é que, já estando ela em crise, colabora para que ela vá fundo nessa sua crise. Assim age o “martelo”, de como que a sua destruição implica uma auto-supressão da metafísica.

Como é perceptível, a base dionisíaca de Nietzsche revela como o asceta da afirmação sabe ser “duro”, mas sem perder de vista o movimento, a leveza, a dança como sua arte predileta. Para isso, arte e filosofia se conjugam no filósofo através do que o próprio denomina como apolíneo e dionisíaco.

Dionísio, o deus da embriaguez e do dilaceramento, possibilita a Apolo que se exprima. Um assegura ponderação e domínio de si: o outro envolve pelo excesso e vertigem. Conjugados na tragédia, esses princípios são manifestações de duas pulsões cósmicas; na análise da arte grega, ambos mostram-se imprescindíveis.

O criador ou o filósofo do porvir, como Nietzsche trata em *Para além de bem e mal*, necessita da dureza do martelo e da leveza da dança. Ele mesmo precisa ser o “martelo”. Se soar estranho o “sentir prazer em destruir”, é porque o homem esteve acostumado somente ao teor apolíneo. Sem a destruição, a própria vida não flui enquanto vontade de poder, a qual cria e, também, destrói num movimento incessante, no devir. O asceta dionisíaco é o próprio instrumento da vontade de poder que se efetiva dionisiacamente. Se, para Nietzsche, todos os criadores devem ser duros e, se isso é o que revela a marca de uma natureza dionisíaca, então é a partir disso que se pode tratar das condições que levem a entender o porquê de “para uma ascese da afirmação” ser

destruidora. É o ponto máximo da filosofia de Nietzsche, pois sem a essa sua expressão, nenhum projeto de transvaloração dos valores poderia ter vindo à tona. “E fazer qualquer apreciação passar pelo crivo da vida equivale a perguntar se contribui para favorecê-la ou obstruí-la /.../”. Considerar que uma ascese é importante na medida em que é dionisíaca, é considerar que sua importância está na capacidade de despertar a dureza do martelo e a leveza da dança no espírito humano para que, acima de tudo, haja, nele próprio uma destruição para dar lugar a uma criação. Dessa forma é que, contra esse ideal ascético, Nietzsche afirma sua ascese dionisíaca. Enquanto asceta, o filósofo dionisíaco é também artista, mas um artista a favor da vida enquanto vontade de poder e, por isso, para ele “/.../ a arte é essencialmente aprovação, benção, divinização da existência/.../”. A vida é dionisíaca, portanto, ela é divina. A vida é movimento, e, bem contextualizada, a vida é dança assim como Dionísio.

Nesses termos, é possível compreender que, se, de um lado, Nietzsche critica a tragédia grega por funcionar como uma espécie de sublimação, por outro lado é preciso notar que os gregos descobriram a melhor forma de enfrentar a dureza da vida sem a característica vontade de “tranqüilidade” que domina os ascetas do ideal ascético, apesar de continuarem pessimistas. Os gregos, tomando a vida como referência, são superiores aos cristãos, pois estes últimos só suportam a dureza em favor de uma vida no além, uma vida que seria o oposto desta e, portanto, longe da dureza que tanto incomoda os cristãos que somente a suportam por terem criado um sentido para ela, ou seja, o além. Se for possível enxergar um além também entre os gregos, até esse além é diferente do além cristão. Porque os deuses gregos são humanos, demasiados humanos e moram na terra e não fora dela. Nesse sentido, é que Platão, por variadas vezes, é chamado por Nietzsche de anti-helênico. Platão e o platonismo inverteram todo o sentido da Terra.

O homem moderno do ideal ascético, um tipo platônico, que carrega também a vontade de verdade na religião, na filosofia e na ciência, precisa de uma sublimação, mas prefere o drama no lugar da tragédia. O drama tem algo de sagrado, a verdade talvez. Algo que trabalhado pelo cristianismo como religião, pela filosofia e pela ciência, remete a uma idéia de *salvatio*. Nisso, os ascetas da negação diferem do grego e diferem da tragédia enquanto pessimismo helênico. E o Nietzsche asceta diferenciar-se-á de todos, inclusive da tragédia como pessimismo. Na realidade, para ele não há nem otimismo e nem pessimismo. Nenhum tipo de dualismo caracteriza a tragédia nietzschiana, porque está para além de bem e mal.

O drama não é a ação, como crêem os semi-eruditos, pois deve ser entendido, de acordo com a origem dórica da palavra “drama”, também de modo dórico-hierático: é o evento, o “acontecer”, a história sagrada, a lenda flutuante, a “rememoração”, a *presentificação* da tarefa do hierático.

Ainda com esse quê de sagrado, o drama não parece ser o suficiente para que um determinado instinto seja disciplinado. O instinto de verdade ainda é muito forte nesse homem moderno, fruto das raízes muito bem fincadas do platonismo. A metafísica termina por não ser uma sublimação, já que ao invés de sublimar o instinto de verdade acaba mesmo é reforçando-o. Aliás, a metafísica depende desse instinto. Vale dizer que a religião, a filosofia e a ciência dependem dele, já que dependem da metafísica. Para o homem do ideal ascético, o sagrado se expressa na metafísica e é dela que ele precisa, ainda que “negue” o sagrado mas aceite a “verdade”, ou seja: engana-se por negar o sagrado e se engana por querer a verdade como algo que difere do sagrado. Esse tipo humano ainda não enxergou o problema no qual está situado.

Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo-científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido); também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o *instinto de fraqueza* que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo o tipo – mas as conserva.

Que interessante essa análise de Nietzsche sobre o instinto de fraqueza, o qual não tem força, sequer, para criar aquilo que, depois, irá conservar. Isso significa que os fortes é que estão destinados à criação. Mas como explicar que um homem do ideal ascético seja um forte, quando, na verdade, é um reativo, um ressentido? Poderia ser assim: no momento da criação, o poder existente nas forças relacionadas nesse centro de vontade de poder, conseguiu ser externalizado e, desse modo, criou as religiões, as metafísicas. Uma vez dada a criação, a força reativa que pretende tranquilidade, e toda criação é uma luta, tende à conservação do que foi criado e, após a criação retomam o comando na hierarquia desse centro de forças, o que resulta no homem do ideal ascético como aquele que busca “mar liso” para si, nem que para isso tenha que destruir seus antípodas. Esse homem que, por um momento, criou pode ser chamado de sacerdote, filósofo e cientista, caso se entenda todos eles como uníssonos no que tange à metafísica. Porém, em determinados momentos, muitos filósofos e cientistas ainda usarão da explosão de força para criarem e, novamente, retornarão para o instinto de fraqueza que quer somente a conservação. E toda criação

de um tipo asceta negativo é sempre em vista de uma negação desta vida enquanto dionisíaca. Assim, a criação tem que ser mantida, já que a vida dionisíaca é eterna porque eterno é o devir. Mesmo o cientista que se pretende ateu, é um adepto deste caráter sacro do ideal ascético que toma por sagrado o estável, o “Ser”. O cientista ateu ainda acredita no *a priori* da “verdade”: esse é o seu deus.

A posição de Nietzsche é clara: o ateísmo científico, o positivismo nada mais são do que o aperfeiçoamento, o momento de maior refinamento da vontade de verdade criada pela filosofia platônica e pelo cristianismo.

E, não esquecendo que vontade de verdade também é vontade de poder, ainda que uma vontade fraca, negativa, contém forças que podem se externalizar a qualquer momento na relação com outras forças, dependendo da necessidade do instinto de fraqueza. Para entender melhor esse tipo de fraqueza e força na força, faz-se necessário pensar que a força não opta por um “ser mais”, ela é impelida a isso, é de sua “natureza”. Contudo, diante de resistências ou obstáculos, seu “querer mais” pode ficar obliterado. A força, então, “recua” estrategicamente, até poder, de novo, atacar. Mas, ao atacar e conseguir sua total efetivação torna-se uma força ativa, forte. Mesmo assim, pode retornar a ser uma força reativa quando, por não conseguir vencer novos obstáculos, recolhe-se ao agrupamento de outras forças reativas e, com elas, termina retornando à reatividade. E isso pode acontecer até um próximo “estouro” da força reativa, já que é próprio da força o afirmar-se. Mas, no caso, isso geraria um pessimismo para os fortes? Não pode gerar enquanto os fortes, em cada criação das forças reativas, não se deixarem abater e seduzir por elas. De fato, as forças reativas sempre representam o perigo da sutileza, do golpe repentino, do ataque no escuro e, nisso, fazem-se fortes, porque se ressignificam enquanto vontade de poder. Todavia, as forças ativas respondem com um contra-ataque que não é um ressentimento, mas uma tomada de poder, um efetivar-se sobre as forças reativas e, com uma vantagem, as forças ativas são aquilo que é mesmo a força, ou seja, estarão todo tempo em luta, criando e destruindo, como é próprio do mundo dionisíaco, e não, simplesmente, conservando. A conservação é um “recado” de que algo na vida está fraquejando. Todavia, não foi isso útil, até agora, à conservação da espécie humana? Sim, é verdade, como é verdade também que toda dependência humana da metafísica é um retrocesso da impulsividade criativa, dominadora e exploradora do homem. Na metafísica, o homem se torna acomodado e, claro, seguro de si mesmo, calmo, sereno, certo de uma vida em que já saiba qual será o final. É um homem que convive com a teleologia. Por isso a religião, a filosofia e a ciência

enquanto vontade de verdade fazem tanto sucesso entre os homens do *instinto fraco*.

O que tem mostrado que a filosofia dionisíaca é uma filosofia perspectivista, sendo a ascese da afirmação também uma ascese dionisíaca, perspectivista? As próprias controvérsias em que Nietzsche se coloca para se posicionar, mesmo sabendo que todas elas são um efetivar-se diferente das forças em relação.

.../ todas essas controvérsias já mostram, de saída, como Dioniso é um deus de múltiplas faces. Apresentando-se sempre mascarado, está constantemente desafiando os homens a vê-lo sob a máscara ou quiçá a partir dela .../. Mas o que é mais evidente e, ao mesmo tempo, mais invisível? O *devir* incessante do mundo, que subverte todas as categorias lógicas ligadas à identidade, à essência. .../ Ele será, pois, o deus capaz de embaralhar todos os códigos: sua face múltipla e mutante será ao mesmo tempo *masculina* e *feminina*, *grega* e *bárbara*, *selvagem* e *civilizada*; ele estará sempre *longínquo* e *próximo*; colocará lado a lado o *jovem* e o *velho*; fará o *louco* tornar-se *sofista*.

Se para um tipo ascético, o da negação, o dualismo é necessário para que haja, por detrás de tudo o que acontece, o pressuposto da verdade: que no mundo tudo tem o seu contrário, para um asceta da afirmação o dualismo funde-se e há uma integração, ainda que tensa, daquilo que, dantes, “estava” separado. É desse modo, que não nenhum problema em Nietzsche escrever de forma aparentemente contraditória, isto é, por exemplo, ser, ao mesmo tempo, um decadente e alguém superior, estar doente e, ao mesmo tempo, saudável e, quanto mais se vai a fundo em algo, mais alguém se eleva sobre esse algo. Se vida e morte para um metafísico são coisas distintas, para um asceta dionisíaco dizem respeito à mesma coisa. A morte é apenas um tipo de hierarquia de forças de esvaindo e a vida é uma hierarquia que ainda não se desconstitui a ponto da destruição. Vida e morte, morte e vida, estão circunscritas em Dionísio, estão presentes em mundo que é, em sua integralidade, deveniente. Assim também, é que criação e destruição não se separam. Onde há o ser, certamente há o devir, porém o ser no devir, como frisado e não o ser do devir. Aqui não se trabalha com essência, com metafísica.

Um asceta da afirmação é, antes de tudo, alguém que afirma a vida de forma a tomá-la como ponto de partida para toda e qualquer avaliação, para a criação de todo e qualquer valor, mas sempre em prol de uma maior intensidade de vida, o que, por sua vez, significa promover seu caráter constante de movimento, em que tudo se constitui e se desconstitui naturalmente. Ser um asceta da afirmação é ter na imanência sua própria constituição dionisíaca e, ao contrário daqueles

que pretendem freá-la, quer ir a fundo em seu devir, a ponto de sentir em si próprio o que, realmente, é esse devir, aquele que, desde Heráclito, tem na luta a tensão da integralidade de que todas as coisas se constituem, ou seja, se alguém nasce, já nasce morrendo e isso, ao invés de ser uma contradição, revela que vida e morte são, apenas, vida dionisíaca, em que tudo o que se encontra em uma determinada hierarquia de forças terminará, necessariamente porque assim “quer” a vontade de poder, atravessada por outras forças e novas relações começam a se efetivar para uma nova hierarquia e assim por diante, isto é, não há nada fixo na existência. Todo corpo existencial é uma integralidade, porém não absoluta e isso porque inserida no contexto deveniente da existência. Desse modo, enquanto corpo constituído, uma hierarquia se esforça ao máximo pela sua integralidade, o que implica oferecer resistência e também superar resistências.

Se vida é mudança, se Dionísio é um deus-devir, estando ele próprio em movimento sem que se congele em um determinado tipo de movimento, então querer falar de uma eternidade em que o devir se exclui é, no mínimo, um contra-senso. Nesse viés, alguém que procura julgar tudo o que existe a partir da não-mudança, da fixidez, da rigidez, está, na realidade, procurando subtrair-se à mudança existencial, como se isso fosse possível. Contudo, exatamente por ser impossível é que entra em cena algo que sustenta essa impossibilidade como possibilidade, entra em cena a crença. Assim, religiosos, filósofos e cientistas são todos crentes. Cada qual à sua maneira, todavia crentes.

Há dois mil anos, Platão expulsara os poetas da cidade, por se deixarem atrair pelo transitório e efêmero, por não buscarem a verdade. Antiplatônico por excelência, Nietzsche repele justamente os filósofos que visam ao essencial, ao imutável, ao eterno. Mas, também, rejeita os poetas que se deixam seduzir pelo imperecível.

Qual o exercício espiritual mais fecundo de um Nietzsche asceta quando ele se coloca contra Platão e todo tipo de platonismo? É afirmar o caráter dionisíaco da vida, é ver mesmo sua própria ascese como instrumento da vontade de poder e, assim se exercendo, não pode contrariar a relação da força com a força que se dá sempre como movimento, como devir. Seria muito estranho conceber vontade de poder como algo absoluto, imperecível. Nesse caso, toda ascese é dionisíaca, ainda que um asceta da negação acredite que sua ascese o leva para o mundo das verdades eternas e absolutas, para o imutável, para uma vida no além, por exemplo, em que toda mudança é extirpada desse tipo de existência etérea. O que acontece, então, com o ideal ascético? É uma crença advinda do horror humano ao vácuo. Por meio dessa crença, o asceta da transcendência vê em seu exercício espiritual um “sujeito”, um “eu”, uma “alma” imortais e pensa que toda ação que

toma é uma decisão sua, quando, na realidade, não passa de um afeto respondendo a outro afeto. Essa é uma ilusão necessária ao tipo ascético negativo, enquanto o seu antípoda, o tipo ascético afirmativo, vive seu espírito de corpo inteiro, a saber: o corpo não é o “cárcere da alma”. Se toda ascese é instrumento da vontade de poder, o asceta da imanência não tem maiores dificuldades em entender isso ao encarar o devir como natural e necessário, o que já não acontece com o homem do ideal ascético, daí que este último tenha uma dificuldade de ver a ascese como instrumento das relações das forças.

O que justifica a dança como movimento é a própria vida. Vida dionisíaca. Portanto, uma ascese da afirmação é uma ascese para um “a mais” de vida. Desse modo é que se pode encontrar um Nietzsche asceta que acredita em um deus que sabe dançar.

3.2.3 – Ascese como corpo em movimento, como arte dionisíaca

Se durante muito tempo o corpo tem sido desprezado por uma sua parte, a “pequena razão”, o preço disso foi a depressão daquilo que os metafísicos denominam de pensamento. Na realidade, o que os rationalistas e religiosos fizeram, enquanto metafísicos, foi colocarem o corpo contra ele mesmo, utilizando para isso o órgão diferente com o qual a natureza lhes dotou: a consciência. O que não esperavam, quem sabe, era que estavam se suicidando em nome daquilo que chamavam de “civilização”, a partir de uma costura entre religião e racionalismo. Religiosos, filósofos e cientistas, nesse sentido, uniram-se em nome de uma “verdade” absoluta, inconteste, isenta de movimento. A verdade como ser, “ser enquanto ser”. Tudo o que lhe fosse contrário seria tachado de aparência, algo sem valor. E isso, durante milênios, fez-se prisão para o corpo, o qual nunca pára de se movimentar. Corpo é movimento porque a vida é dionisíaca. Não há como cessar esse movimento, ainda que religiosos, filósofos e cientistas acreditassesem nisso a ponto de chamar o movimento de ilusão, mentira, como contraponto da essência, da verdade, da realidade. Mas a própria existência em sua dinâmica, em seu caráter dionisíaco, ainda que encarcerada e sufocada por esses metafísicos, entrou em erupção através de um outro tipo de valoração, dada por uma avaliação dionisíaca de aparência. Nesse contexto, entra a grande colaboração do Nietzsche asceta contra o ideal ascético: “A aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega a ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais /.../. Dança de espíritos... Era disso que o espírito se abstinha na metafísica, porque procura por uma “paz de espírito”, “mar liso”. O que encontraram foi uma agitação de

ondas. Não perceberam esses tipos ascéticos negativos que o movimento lhes era vital e, como tudo aquilo que é dado ao movimento e que não se movimenta, terminaram por enferrujarem-se. Se, ao menos, tivessem entendido a “verdade” deles como uma necessidade vital, um erro necessário... “*A verdade é o tipo de erro* sem o que uma certa espécie de seres vivos não poderia viver. O que tem valor do ponto de vista da vida, decide em última instância /.../”. Poderiam, esses carcereiros do corpo, ter percebido que aquilo que eles pensavam ser “descoberta”, “revelação”, nada mais era que suas próprias vidas gritando para eles uma necessidade para eles próprios. Não perceberam que a suas existências lhes exigiam a criação na mudança e não a criação e a idolatria do imóvel. Esses metafísicos criaram para si mesmos um contra-senso. Eles, os quais não podiam viver sem dar um sentido para a existência, chegaram a criar algo que estava acima deles e que não era eles mesmos. Muitas vezes, tal criação foi chamada de “Ser”, de “Deus”, de “verdade” (caso da filosofia e ciência). Mas o tempo todo andavam atrás de arquétipos. Não é por acaso que Nietzsche afirmara que até então a própria filosofia não teria sido nada mais que uma extensão do platonismo em toda a sua história, inclusive por desprezar as exceções em nome da regra e esta era a metafísica como filosofia. Não de estranhar que Nietzsche tenha causado fortes impactos. Ainda causa... “Criar é afirmar a transitoriedade, o passar do tempo, o devir”. É isso que o asceta da afirmação fez em vida e deixou eternizar-se em seus escritos, uma vez que o que escreveu, o fez com sangue, como ele mesmo diz em seu *Assim falou Zaratustra*. Ao afirmar o instante, Nietzsche asceta afirmou a eternidade do devir e superou a si mesmo enquanto ser ao modo metafísico. Sabia-se ser inserido no contexto do devir. Tudo o que passasse disso, já seria desvio metafísico. Eis a marca de sua ascese: o dionisismo.

Apesar de, neste trabalho, não se tratar do primeiro período das obras do filósofo, é bom lembrar que a ascese dionisíaca já estava presente desde sua primeira obra publicada. Essa ascese aparece diretamente entrelaçada com a visão de Nietzsche do que significa “espiritualizar-se” em um mundo onde tipos humanos se pretendem apolíneos, “perfeitos”, “verdadeiros”. E o que significa, para o filósofo, “espiritualizar-se” senão exercer ao máximo sua atividade criadora, sua atividade artista dionisíaca. E até mesmo a “mais metafísica” das vontades é a vontade voltada para a aparência, não como aquela que deseja a “verdade”, mas aquela que toma o ser inserido em mundo que não é outra coisa que devir, por isso a arte mais enganadora é a “mais metafísica”, ou seja, nem mesmo os “metafísicos de carteirinha” teriam aprendido o que é a metafísica: uma das expressões da necessidade humana, nada além disso. A metafísica só entra em crise quando esquece disso e se

coloca como essência enrijecedora de tudo. Não haveria, portanto, problemas de uma metafísica inserida no devir, de uma metafísica que não negasse o mundo, a vida. Mas os metafísicos fizeram exatamente o contrário. Foram péssimos artistas ao esquecerem que tudo é aparência. Fica mais claro o porque de Nietzsche se posicionar contra a metafísica. Ela se transformou em um valor de referência para tudo o que é contra o movimento, contra a vida.

Há duas circunstâncias nas quais a própria arte aflora como uma espécie de força natural no ser humano: uma vez como visão, outra vez como o orgiáco dionisíaco. Ambas são fisiologicamente predispostas no sonho e no êxtase: o primeiro entendido como ensaio para aquela força visionária, como um prazer em ver figuras, em formar figuras. A vontade voltada para a aparência, a ilusão, o engodo, o devir e o transformar é mais profunda, “mais metafísica” do que a vontade voltada para a verdade, a realidade, o ser: o prazer é mais originário que a dor; esta é ela própria apenas a seqüela de uma vontade voltada para o desejo (de trabalhar, formar, aniquilar, destruir) e, na forma suprema, uma *espécie* de desejo...

Veja-se que tudo se liga à arte porque tudo se conecta à ilusão. É imprescindível, pois, que a ascese em Nietzsche seja uma atividade artista, de transfiguração, de criação no devir. O dionisíaco fornece aquele tipo de arte que está além do olhar que se posta fixo. Supõe-se muito mais um envolvimento de todo o corpo e aí é que se localiza seu lado “orgiáco”, de êxtase, porque a arte dionisíaca movimenta o corpo e este, como sempre esteve carente de mover-se diante das amarras impostas por conceitos dualistas e moralizantes, volta a respirar livremente das amarras metafísicas. O corpo não é mais o cárcere da alma e também não é mais encarcerado pela alma. O corpo, então, liberta-se de sua rigidez para tornar-se flexível, porém firme. “A dança é domínio técnico, disciplina, trabalho, mas é também improviso, liberdade, inspiração”. É possível dizer mais: a dança é a própria relação da força com a força. Por isso, uma ascese dionisíaca é uma ascese para quem quer aprender a movimentar-se, a movimentar seu corpo, sua “grande razão”.

O dionisíaco no Nietzsche asceta torna o corpo, ao mesmo tempo, firme ou duro e leve. Duro porque experimentado em todas as condições adversas e, por isso, resistente. Leve porque, apesar de adquirir dureza, não se enrijeceu a ponto de paralisar-se, outrossim, descobriu o caminho para que sua dureza não se transformasse em um peso e, sendo assim, o corpo não se tornou peso de si mesmo. Uma ascese dionisíaca ou da afirmação da vida exige dureza e leveza do corpo, porque assim também é o espírito dionisíaco, uma vez que se entende integrado ao corpo e, desse modo, longe de qualquer visão maniqueísta ou dualista. Por isso tudo, o Nietzsche asceta podia,

mesmo diante de suas dores, repetir em seus escritos que nunca estivera tão saudável. Ele estava sendo resistente, duro, mas, ao mesmo tempo, leve, em movimento. Além disso, é bom frisar que o experimentalismo é o que toca, também, a filosofia de Nietzsche. O filósofo é aquele que faz experiências consigo próprio, que faz experiências com o pensar e, nessa perspectiva, a “pequena razão” é, realmente, instrumento e brinquedo da “grande razão”. Novamente, não é por acaso que Nietzsche escolhe para sua obra mais metafórica uma personagem histórica tipicamente dualista: Zaratustra. Era, justamente, para desfazer esse equívoco do criador de uma religião em que existia um deus do mal e um deus do bem. Uma religião maniqueísta, uma religião que abria espaço para um dualismo que afetaria, por séculos a fio, gerações e gerações de outras religiões. Veja-se, isso não isenta Platão, pois que este era um filósofo e enquanto tal acirrou o dualismo, ao inventar um mundo no além, o que alimentou muito bem o cristianismo em sua metafísica-religiosa.

Se em sua primeira obra, o filósofo surge como metafísico, ele bem explicita o quanto se pretende mais metafísico do que a metafísica. Ele diz sim à vida como aparência e, ao contrário dos metafísicos que não entenderam a própria metafísica, Nietzsche vê na mesma uma necessidade vital para os seres que precisam da ilusão para viver, uma vez que o mundo é somente aparência. Já mais tarde, em suas obras, é a vontade de poder que aparece como fundamento e aparência ao mesmo tempo de tudo o que existe. Não, porém, como algo absoluto, conforme explicitado neste trabalho variadas vezes, porque carrega seu caráter pluralista, perspectivista. Por isso, fica difícil querer prescindir do perspectivismo ao tratar de uma ascese em Nietzsche.

A realidade é aparência e não há outra realidade como pressupunham os metafísicos carcomidos pelo ideal ascético e em sua vontade de verdade. Nesse sentido, a perspectiva nietzschiana é aquela que entende a metafísica de forma diferente como os metafísicos a entendem. O que dista Nietzsche asceta ainda mais dos ascetas da transcendência é a sua condição dionisíaca entendida como necessidade de estar inserido na criação e no aniquilamento de todas as invenções, o que, certamente, é próprio do devir, de um mundo characteristicamente deveniente. Assim, não caberia, neste trabalho, classificar Nietzsche de metafísico dentro da concepção tradicional de metafísica, como tentaram alguns e que não cabe aqui ir a fundo, pois isso exige um outro trabalho. Basta dizer que, diante da tradição e, principalmente, da tradição platônica, a metafísica é um impulso ao nada, é um dizer não a esta vida em sua aparência, é não aceitar a realidade mesma como aparência. E, nesses termos, conceber um “mundo perfeito”, um “mundo das Idéias”, não é

outra coisa que atribuir ao nada o sentido da vida, ou, em outras palavras, é dizer sim ao nada ao invés de dizer sim à aparência, é dizer não à própria vida colocando um “nada” no seu lugar, quando o sentido da vida é ela própria como vida dionisíaca. Se ainda parece que Nietzsche é o metafísico confesso de um dizer não à vida, é ele mesmo quem se pronuncia sobre a vida enquanto aquela que tem a arte como tarefa autêntica. A vida é para ele uma condição para a arte, o que dá a garantia de que ele jamais seja um negador da mesma. Nele, arte como atividade “metafísica” significa que a vida é, ela mesma, a arte e é justamente por isso que pode tê-la como tarefa autêntica. Em sendo arte, a vida produz arte. A vida cria, mas, ao fazê-lo, muitas vezes também destrói. Também o artista destrói para criar, já que tudo não é senão relações entre forças, vontade de poder. Dessa ótica, não se pode esperar de um asceta artista dionisíaco que ele se esquive ao criar e ao aniquilar próprio do devir. Por isso, apresentar Nietzsche como metafísico segundo uma noção de metafísica a partir de Platão ou de suas versões, tais como o cristianismo, é cometer um grande equívoco. Tanto que, muitos anos após a publicação de *O nascimento da tragédia*, ele retorna com reflexões a respeito da obra, reflexões em que escreve, por exemplo, que “*a arte tem mais valor do que a verdade*”, nisso, é claro, está implícito seu teor dionisíaco. Nietzsche asceta é um asceta dionisíaco, é um artista da vida. Uma coisa interessante, é notar que o artista também precisa de disciplinamento do espírito, de uma ascese da afirmação para se tornar íntegro com a vida e, ao mesmo tempo, plural em suas perspectivas. Ascese e arte não se separam em Nietzsche. Arte dionisíaca.

Essa arte afirmativa coloca o homem frente aos seus “demônios”. Nesse olhar, destruir não é visto como algo negativo. Destruir é, antes, uma forma de exigir de qualquer tipo humano uma criatividade constante. Por esse viés, criatividade tem que ver com a vida saudável, naquilo que Nietzsche entende como “a grande saúde”, em que todas as dificuldades se incluem como estímulos para um crescimento do poder vital. “O essencial nessa concepção da arte em relação à vida: ela é entendida como a grande estimuladora, tanto psicológica quanto fisiológica, como aquilo que *impulsiona* sempre à vida, à vida eterna...”. Mas eterna é esta vida aqui e agora, ou seja, no seu instante vivido. É pelo instante que tudo se eterniza na imanência. Portanto, o que dizer, ainda, do ideal ascético?

/.../ Eu não coloco, portanto, a “aparência” em oposição à “realidade”, ao contrário, eu considero que a aparência é a realidade, aquela que resiste a toda transformação em um imaginário “mundo verdadeiro”. Um nome preciso para essa realidade seria “a vontade de

poder” /.../.

A vida enquanto atividade artística, geradora de aparências, a própria arte possibilitando a vida para o tipo humano, possibilita o corpo em movimento, possibilita a dança. Até porque não há outra realidade além da aparência. Portanto, para quem procura por uma “essência”, já a encontrou: vontade de poder e vontade de poder como aparência, ou, como se queira, como realidade, uma vez que uma resulta na outra. Nesse trecho, Nietzsche não somente avança em termos de considerar a realidade como vontade de poder, ele também reforça a idéia de que não há oposição entre realidade e aparência, o que leva ao entendimento de que a vontade de poder é aparência. O que se tem são jogos de conceitos quando se trata de realidade, aparência e vontade de poder, quando, na verdade, está-se tratando de uma e mesma “coisa”. Por isso, em Nietzsche, a lógica não contribui muito para o entendimento de sua filosofia, considerando que a lógica parte de um suposto rigor para evitar a contradição. E tem mais: a lógica parte da “verdade”, de um *a priori*. Por isso, lógica nada mais é do que vontade de verdade também. Em outras palavras, lógica é aparência e uma forma da vontade de poder, já que esta está sempre a se constituir e desconstituir em centros de forças que se relacionam em vista de um afirmarem-se enquanto forças. Não é sem motivo que já se nota nos escritos de Nietzsche que “conhecimento é poder”. Se a lógica se arvora em instrumento do conhecimento, ou melhor, para um conhecimento “seguro”, ela não deixa de ser, também, um tipo de conhecimento e, de tal monta, tem ligação direta com o mesmo enquanto poder. Lógica como poder, ou, ainda, lógica como vontade de poder, uma vez que a vontade de poder é a relação mesma entre as forças para que elas se efetivem em centros de forças ou, vale dizer, em centros de vontade de poder. Não se pode esquecer, portanto, de colocar a lógica como aparência, como mentira, uma vez que as mentiras têm sido úteis à sobrevivência da espécie humana. Se tudo deve ser julgado como valor, desde que se tenha como referencial a vida enquanto vontade de poder, então a lógica tem lá o seu valor. Na linguagem da vida, somente tem valor o que soa como necessidade. A lógica, pois, cumpre seu papel, tem uma utilidade.

Um tipo lógico só será classificado como fraco se insistir na oposição de valores. “A crença fundamental dos metafísicos é a *crença na oposição de valores*”. Essa lógica dual é somente própria do ideal ascético.

3.2.4 – O dionisíaco e as “organizações”: a ascese entre o jogo das combinações

Já foi visto que é em termos de criação e destruição que o dionisíaco se faz presente no mundo. É assim também que ele se afirma enquanto caos no sentido de que não há uma ordem estática. Destarte, quando se trata de uma organização, uma hierarquização da força, isso não significa que é da propriedade da força o “querer” se organizar. Aliás, a organização deve ser vista não como uma necessidade de organizar o caos expresso nas relações das forças. O necessário para a força é um expandir-se como força, um expressar tudo de si e, ainda assim, “querer” um “a mais” de força na relação com a outra força e, disso, resultam as hierarquizações. Nesse sentido, toda efetivação das forças em relação é uma organização que define seu grau de poder. Como as relações mudam, não há determinismo nesse caso. Por isso, um asceta dionisíaco jamais deve querer para si um *fatum* no qual ele não possa fazer nada. Pelo contrário, há uma intervenção do asceta a cada instante de sua existência, porque, destino nele, significa que ele é vontade de poder e apenas isso. Aqui se faz marcante a diferença entre destino e espécie de predestinação. Além do mais, a força, na relação com a força, está em movimento constante de criação e destruição. Se, ainda, ela cria, não existe uma “finalidade” de organização, porque, da mesma forma que cria, também destrói. Porém, entenda-se que na destruição a organização se efetiva, ou seja: até mesmo para que uma relação seja desfeita em prol de uma outra, há hierarquia, organização, forças em mando e forças em obediência. É somente a partir desse ponto de vista que se pode dizer que a força sempre está para um organizar-se com outra força. “Organização” é submeter-se ou submeter. Não para que haja uma “organização em si”, mas que para haja um *quantum* de força, para que haja mais força. Veja-se, nisso, que muito mais que se organizar, como já mencionado, a força está para um *plus* de força. Nesse viés, “organização” não expressa a realidade das forças enquanto algo estático. Desse modo, uma certa ordem inserida como *cosmo*, essa ordem universal que bem poderia ser uma desordem, não seria, de modo algum, um *fatum* e sim uma interpretação. Em se tratando das interpretações como efetivações das forças em relações, o que desponta é que o que se denomina organização. Dessa monta, toda organização é também caos.

Logo, o que se institui como centro de vontade de poder, nesse ínterim, diz respeito a uma hierarquização temporária, pois que outra lhe tomará o lugar. O que está em pauta é o movimento das forças inseridas no devir de suas próprias relações. Desse modo, não é de bom tom afirmar da força que ela está mais para a criação ou para a destruição, nem mesmo identificar criação com organização e destruição com caos. É através disso que é possível um questionar o que seria “organização” nas relações das forças. Criar e destruir apenas acompanham o movimento da força.

Em tal perspectiva, é que se deve entender seu caráter dionisíaco. Mas, então, como atribuir ao dionisíaco a força artística da criação, ou seja, que há somente criação? Como um asceta da afirmação poderia entender isso? Na realidade, o destruir é um modo de criar e, se assim for definido, ter-se-á somente o caráter afirmativo da força. É nessa tomada, de não enxergar a força como organizadora estática que se desestabiliza a presença da crença naquela famosa oposição de valores, o que provoca o distanciamento da interpretação de Nietzsche enquanto metafísico, estando bem entendido o caráter dualista dessa metafísica. Criação e destruição não se contradizem. Ordem e caos não são contraditórios. Todas as dicotomizações estão longe de uma afirmação dionisíaca da vida, que é o forte no asceta dionisíaco. Portanto, em se tratando de organização como algo contrário ao caos, realmente isso não fará sentido para o tipo ascético afirmativo. Se com o dionisíaco se afirma o caos, entenda-se, pois, que com o caos se afirma o que é chamado de “organização”. É o homem que precisa dessa “verdade”, de uma certa “estabilidade” para firmar a si mesmo, para estabelecer o seu “conhecimento”. Ele não suporta o caos que ele mesmo é, e Nietzsche não foi o único a descobrir isso, o que fez foi trabalhar essa questão em sua teoria das forças. Diante desse contexto, pode-se atribuir a Nietzsche um novo tipo ascético, uma vez que ele se esforça, enquanto consciente, para afirmar-se, também, apenas como alguém que afirma a vida como arte, como criadora e que, para criar, também destrói. Mesmo destruindo, a vida enquanto vontade de poder apenas está se afirmando e, em se afirmando, o que se faz presente é o seu caráter plural afirmativo, ou seja, há várias maneiras de ela se afirmar enquanto relação entre forças, o que implica considerar que há variadas organizações vitais, modos de a vida “se mostrar” que, por um momento, faz parecer que ela está escondendo o caos que é ela mesma, a própria vida como vida deveniente. Assim, se um asceta dionisíaco consegue vivenciar isso em si mesmo, ele também conseguirá entender-se como caos e não precisará viver afliito por causa disso. Se o caos assusta os que lutam por uma ordem estática, como se esta fosse possível, faz o contrário com o asceta dionisíaco, ou seja, o excita ainda mais para vislumbrar muitas das inúmeras perspectivas que o caos pode oferecer.

Uma filosofia do caos acaba por se tornar uma contrafilosofia, caso se compreenda, como Nietzsche, que, até agora, a história da filosofia tem sido esse dualismo entre ser e não-ser, entre verdade e mentira, entre, quem sabe, “bem” e “mal” como fundamento moral da filosofia ou da própria filosofia como uma das faces da moral. Outra forma de expressar isso, ao modo do asceta dionisíaco, é colocar Platão como edificador desse dualismo, no qual o “ser” é privilegiado e isso

não teria nada de caótico. Desse modo, é possível entender melhor o porquê de Nietzsche tratar Platão como anti-heleno, assim como a Sócrates. Os gregos eram corajosos demais para buscarem um além-mundo. Seus próprios deuses moravam na Terra e tinham endereço: o monte Olimpo. Ainda que, para os gregos, a vida se lhes fizesse dura, assim mesmo eles a preferiam tal e qual. Se sublimavam suas dores na tragédia, isso era apenas um modo de expressarem seu pessimismo em lugar de um “otimismo do mundo das Idéias”. O que faz Nietzsche, ao estudar os gregos, é ir além desse pessimismo helênico e afirmar-se com sua própria perspectiva nietzschiana: a vida sem pessimismo nem otimismo. Contudo, em se tratando de uma crítica a Platão, todo o cuidado é pouco. Se Platão aborda que o “mundo das Idéias” é a “verdade” e que o “mundo dos sentidos” é a mentira, ou, no melhor dos casos, cópia imperfeita da “verdade”, Nietzsche não pretende somente inverter o dualismo, porém isso já é um começo diante de toda uma tradição metafísica platônica. Mesmo assim, como asceta da afirmação se coloca, ele mesmo, para além de bem e mal. Para além de uma inversão do platonismo.

O fundamental é que a estratégia de inversão que afirma a positividade da aparência é uma maneira – mesmo que terminologicamente imprópria – de se situar para além da dicotomia de valores. É o que afirma um texto de *Além do bem e do mal*: “Reconhecer a não-verdade como condição da vida é certamente uma maneira perigosa de se opor ao sentido dos valores correntes e uma filosofia que assume esses riscos já se situa, por isso mesmo, para além de bem e mal” (BM, § 4). A filosofia de Nietzsche não pode ser reduzida a um platonismo invertido. Fazer apologia da aparência já é se libertar da oposição verdade-mentira valorizando as diferenças de grau no seio da própria aparência: “Pois, afinal de contas, o que nos força a admitir que existe uma antinomia radical entre o ‘verdadeiro’ e o ‘falso’? Não basta distinguir graus na aparência, como cores e matizes mais ou menos claros, mais ou menos sombrios – ‘valores’ diversos, para empregar a linguagem dos pintores? (BM, § 34)”.

Para Nietzsche, a pluralidade é que se destaca e se destaca na própria aparência. Não é necessário nenhum tipo de modelo para verificar se as cópias estão melhor ou pior. Não há melhor ou pior em se tratando somente de aparência, o que há é uma multiplicidade de graus, de variações que podem chegar ao infinito, como infinitas podem ser as interpretações das forças, como inúmeras podem ser suas combinações. Para uma filosofia do caos, o que importa é que a vida prescinde da verdade e se, de algum modo, acessa-se a “verdade”, é porque ela é aquele erro necessário à sobrevivência humana, como já visto neste trabalho. Notar que o filósofo não se coloca contra o conhecimento construído pelo homem é algo muito importante, pois, muitas vezes, isso pode

confundir e levar ao pensamento de que ele relativiza tudo, quando não é isso que ocorre. O relacionismo das forças não é um relativismo. A esta altura das reflexões, acredita-se, já se tornou claro que perspectivismo é algo bem distinto de um relativizar, até porque uma perspectiva nunca se faz relativa do ponto de vista de “quem” olha, porém pode-se fazer em condições de relacionar-se com outras perspectivas. Nesse sentido, não é de estranhar como Giacoia, por exemplo, considera o perspectivismo enquanto o próprio fundamento da teoria do conhecimento no filósofo, no qual nunca se tem acesso a fatos e sim, unicamente, a interpretações.

3.2.5 – O espírito trágico do asceta dançarino e sua política da “grande saúde”

“Na época da grande abundância e saúde aparece a tragédia, mas também na época do esgotamento nervoso e da sensibilidade extremada”. Ora, há dois tipos de contexto nos quais a tragédia se instala no espírito humano; um deles é quando esse espírito está transbordando em força vital e, nesse caso, ser trágico significa dizer sim à vida com tudo o que ela possui de “obstáculos”, pois eles transformar-se-ão em estímulos para um tipo forte. Estímulos para a luta, para o crescimento, para um “a mais” de força. Desse modo, tomar a vida como trágica é tomá-la como bem-vinda a esse exercício que é a ascese, disposto ao devir, à mudança, e sem nenhum tipo de ressentimento. O outro tipo ascético, um outro tipo de trágico é aquele em que as forças são fracas, ou que “não há mais força” para nada. Uma espécie de se entregar às dificuldades impostas pelo *fatum* e, desse modo, tornar-se incapaz de dizer sim à vida. Para quem esteve acostumado ao viver a “ordem”, a “beleza”, o dionisíaco parece disforme e caótico. Por isso, para quem olha para a vida do ponto de vista do ideal ascético, é difícil mesmo enxergar a beleza do dionisíaco. Para lembrar Nietzsche, ser independente não é para qualquer um. Ser educado pela vida exige uma outra visão de tragédia que não seja a do pessimismo. Exige do asceta que ele seja um dançarino, pois a vida é dança.

Essa ligação com a vida é bastante estreita em Nietzsche. Se a vida é dionisíaca, se ela é, portanto, dança, requer do homem um espírito dionisíaco, trágico, mas um espírito trágico afirmador. Por isso, uma ascese dionisíaca não pode prescindir da tragédia que entende a vida como dança. Deve, contudo, prescindir de um tipo de tragédia que vê, na vida, um fado pessimista e que, desse modo, é um tipo de tragédia negadora da vida e que se revela como “a grande doença” do homem, tornando-o um péssimo dançarino, um espírito indisciplinado para o movimento da existência ou, como se queira, da existência como movimento, devir.

O asceta que ama a vida, esta e não outra, deve, pois, fazer-se um dançarino, porque também deve reconhecer em si mesmo o devir como o próprio Dionísio. Ele se faz um com Dionísio, porque a sua identidade é dionisíaca. Entretanto, ao mesmo tempo, esse asceta da firmação é uma constelação de forças bem ímpar com relação a outras constelações de forças, Perceba-se, que apesar da pluralidade, da diferença, cada centro de vontade de poder pode se fazer um com Dionísio, porque o próprio deus tem inúmeras faces. “O devir” tem como se apresentar, aparecer de diversos modos, o que remete ao entendimento de que mais do que devir no singular há devires, isto é, um devir nunca é igual ao outro, ainda que todos sejam movimentos. Na dança, um movimento nunca é o outro. A existência deveniente não é aquela na qual o conceito generalizante faz a igualação do não igual, para lembrar Nietzsche ao pé da letra. Assim é essa uma ascese da afirmação. E, em *Assim falou Zaratustra*, percebe-se essa significação íntima e necessária da vida como dança, ainda que esta se dê em nuances as mais plurais e diferentes.

Certo dia, à noitinha, caminhava Zaratustra no bosque com seus discípulos; e, ao procurar uma fonte, eis que chegou a um verde prado, circundado de silenciosas árvores e moitas; nele, algumas jovens dançavam umas com as outras. Assim que as jovens reconheceram Zaratustra, interromperam a dança; Zaratustra, porém, delas se aproximou, com gestos amigáveis, e falou-lhes estas palavras: “Não pareis de dançar, amáveis jovens! Não é um desmancha-prazeres de mau-olhado, que aqui chegou, nem um inimigo dos jovens. Intercessor de Deus sou eu junto ao Diabo: mas este é o espírito de gravidade. Como poderia eu ser inimigo da vossa graciosidade, divina dança? Ou de pés de jovens com lindos tornozelos?.

Note-se que uma ascese dionisíaca não é formadora de um espírito de peso, doentio. Nesse contexto é que a dança, para Nietzsche, é divina, é do próprio Dionísio, e, em tal viés, o filósofo é advogado de seu deus. Destarte, não é de estranhar que o diabo bem poderia ser aquele Deus acostumado a se haver com espíritos de peso. Por isso, Zaratustra é o intercessor de Deus a favor do diabo. Contra “pés engessados”, o Nietzsche asceta, na figura de Zaratustra, elogia os pés que dançam, “pés de lindos tornozelos”. A beleza se faz na dança, na vida como dança. Importante, porém, é fazer lembrar a dança não como algo extasiante a ponto de deixar o asceta longe de si, como alguém delirante, apesar da dança também ser capaz disso. Veja, entrementes, que o asceta dionisíaco é alguém disciplinado. Se houver um “delírio”, será causado pelo movimento e não se trata de desvario, de uma indisciplina, mas de um delírio que, oriundo da dança, é capaz de, pelo movimento, criar e destruir, capaz da transmutação dos valores sem execrar a “pequena razão”, mas de transfigurá-la em aliada do corpo como “grande razão”. Dessa forma é que a ascese dionisíaca,

por um viés, é a dureza do martelo e, por outro, é a leveza da dança. Como aliar essas duas coisas? Novamente a indicação de que a leveza só é alcançada pela dureza, pelo disciplinamento do espírito, pela ascese. Recorrendo à figura do bailarino, também ele não ganha leveza de um momento para o outro. Precisa treinar muito, necessita de muita disciplina. Somente assim, um dia poderá ser, de fato, bailarino. Sua delicadeza, leveza, possui calos. Assim acontece com o asceta dionisíaco. Somente depois de muita disciplina, muito exercício, é que atingirá seu poder de criar e destruir com leveza, sem peso na consciência, e de possibilitar novas auroras e, até mesmo, de se tornar uma. Se a ascese da afirmação da vida favorece isso, há de ver o quanto a sua antípoda transforma o homem em espírito de peso, que não é capaz do sim à vida. Desse modo, para esse tipo pesado, vida só pode ser, mesmo, vida no além, intacta, imutável. Para o asceta adepto de um platonismo vulgar, vida não é movimento, não é luta, vida é paz e o que ele faz é confundir leveza com paz. É o que o asceta da imanência não faz. Outrossim, este busca saber se movimentar por ser a própria vida movimento e, enquanto movimento, ele sabe que ela o coloca em risco de cair, de ter de se esforçar muito para se levantar e de ter vontade de continuar a estar em movimento com tudo o que esse lhe oferece de bom ou de ruim, mas isso tudo, de modo algum, o faz recuar, esse asceta dionisíaco. Se a paz do ideal ascético é uma paz de quem não quer mais viver esta vida, a luta do asceta da afirmação é divina na medida em que é dionisíaca e, portanto, afirmativa da vida. Já o espírito trágico do ideal ascético, com relação à vida, é um espírito trágico pessimista. Destarte, contra Dionísio ou contra tudo o que é dionisíaco, o asceta judaico-cristão inventou Deus. Deus contra Dionísio. Mas quando seus companheiros no ideal ascético, os cientistas, mataram Deus, se de um lado instalou-se uma falta de sentido, de outro ainda restou a sombra de Deus. E os ascetas do ideal ascético vivem dessa sombra na ciência e mesmo na filosofia, enquanto não dionisíacas. Estão, esses ascetas negadores da vida, amparados na “verdade”. Ainda são bastante metafísicos, “engessados” o suficiente para não se fazerem homens da dança. Seu espírito de peso não lhes possibilita o movimento. Sua tragédia é uma tragédia contra a vida. Sua política é a da “grande doença”.

Diante do trágico dionisíaco, há uma outra política: a da “grande saúde”, que é uma política do sim à vida. Para o ideal ascético a vida é doença porque é efêmera, porque traz sofrimentos. Qual a reação de um asceta negador com o devir? Inventar o ser como “essência”. “O ‘ser’ como invencionice de quem sofre no devir”. O sofrimento no devir é um sofrer daquele tipo humano que aspira pela imobilidade. Não aceitar, o que não significa se conformar, que a vida é esse próprio

devir, é não aceitar a própria vida, é, pois, um dizer não a ela. O que faz com que alguém possa negar a vida senão uma frustração diante dela. Frente a essa frustração, o tipo negador, e dentre eles está o tipo cientista, tem origem em uma vontade de segurança, que não deixa de ser, também, vontade de poder, porém ainda é uma vontade de poder negativa, atuando com forças fracas. Ao buscar a segurança, o asceta da transcendência quer, na realidade, exercer seu domínio sobre a vida a partir de uma outra. Já no tipo forte, há um disciplinamento do espírito diante do qual nenhuma insegurança lhe imputa medo, desconforto. É alguém que se põe frente a frente com sua própria tragédia vital sem desejar expulsá-la com um outro grau de aparência baseada numa “invencionice”. Então, tem-se que o tipo humano fraco é aquele que somente suporta esta vida por acreditar que, de algum modo, ou pela religião ou pela ciência, uma vida confortável, segura, impõe-se-a sobre esta vida instável e insegura. Na realidade, esse tipo humano fraco quer mesmo uma saúde que não existe. O tipo fraco se apega demais ao apolíneo em detrimento do dionisíaco. Ou melhor: não entende que o apolíneo está dentro do dionisíaco e, por isso, continua dualizando-os.

Nietzsche opta pelo movimento incessante, pelo devir, pelo fluir da vida como deveniente. Isso assegura a opção do filósofo pelo dionisíaco, sem, porém, negar a efetivação do apolíneo. O dionisíaco é tenso, o que não isenta o apolíneo dessa tensão, por mais que ela pareça não existir em Apolo. Uma “conciliação” entre os dois não é outra coisa senão um confronto de tensões, uma luta mesmo em que, temporariamente, pode-se ter a impressão de que a vida é meramente apolínea, quando o que nela domina, de fato, é a tensão dionisíaca do movimento. Mas o dionisíaco pode ser espiritualizado pelo apolíneo sem que haja detenção do fluxo dionisíaco. Esse é o problema que se põe para um asceta da afirmação: o da espiritualização dos instintos, da paixão. A espiritualização, portanto, deve ser realizada pelo próprio asceta. Mas, ao enxergar o dionisíaco como desvario, como pode ele espiritualizar ou, ainda, espiritualizar-se? Na realidade, não se trata, então, de enxergar o devir como desvario, o que elimina a pergunta. O devir efetivado no tipo humano pode muito bem fazer com que esse tipo, ao fazer experimentos com o seu pensar, perceba que esse próprio experimento é o dionisíaco e que, portanto, a linguagem do pensamento é a mesma do devir. Mais ainda, o pensamento é o devir também. Contudo, mesmo enquanto devir, a “pequena razão”, parte do pensamento, ao fornecer o entendimento para o tipo humano de que ele se move continuamente em todo o seu corpo, estaria, ela, oferecendo condições para que o dionisíaco espiritualize a si mesmo. Nessa perspectiva, tem-se o disciplinamento do espírito em movimento sem a necessidade de tentar um congelamento desse fluxo. É o que Nietzsche escreve quando se trata

de transformar o que estaria contra o homem a seu favor. A condição dionisíaca que existe no homem tanto pode destruí-lo como pode oferecer a ele um *quantum* a mais de força vital. Nisso é que entra a capacidade da ascese dionisíaca para preparar o homem para viver essa sua condição de um trágico dionisíaco, em que a tragédia deixou de ser trágica. Nessa direção, um asceta assim precisa trabalhar outros valores. Quando Nietzsche propõe isso, está propondo uma mudança radical de valores. Determinados valores desde há muito não correspondem mais a um nível de espiritualização do homem dionisíaco.

3.2.6 – Ascese e filosofia trágica para além da tragédia, para além da inversão dos valores metafísicos:

Enquanto o asceta dionisíaco corre ao encontro da vida, seu antípoda foge. Sendo assim, o asceta que se faz afirmador tem uma “alma” dionisíaca porque acompanha o fluxo e o refluxo do devir e, desse modo, não precisa dizer não à vida.

/.../ a alma que possui a mais longa escala e mais fundo pode descer, a alma mais extensa, que mais longe pode correr e errar e vagar dentro de si, a mais necessária, que com prazer se lança no acaso, a alma que é, e mergulha no vir a ser, a que tem, e quer mergulhar no querer e desejar, a que foge de si mesma, que a si mesma alcança nos círculos mais amplos, a alma mais sábia, à qual fala mais docemente a tolice, a que mais ama a si mesma, na qual todas as coisas têm sua corrente e contracorrente, seu fluxo e refluxo – – Mas esta é a idéia mesma do Dionísio.

Um espírito dionisíaco desce ao mais profundo de si mesmo e, também, sobe ao mais alto de si mesmo. Não tem medo de vagar dentro de si próprio, de encontrar seus medos, de enfrentá-los para saber manipular uma dificuldade em meio para o que se deseja. Não teme o desconhecido, não teme o acaso. É um espírito corajoso, guerreiro, porém não é um espírito de peso. Para lutar, precisa de muito treino e dureza porque precisa de leveza. Somente o treino e a dureza, nesse caso, levam o guerreiro à leveza. Um espírito dionisíaco sabe ser egoísta, mas um egoísmo que é, justamente, saber enfrentar a si mesmo, superar-se sempre em prol de um melhor de si. É capaz de se amar e, porque capaz disso, é capaz, também, da auto-superação, da mais forte disciplina dionisíaca. Não teme nem a correnteza e nem a contracorrenteza de todas as coisas, fluxo e refluxo. Não teme o criar e o destruir, não teme o golpe e o contragolpe. E, como toda vontade de poder, sabe tanto mandar quanto obedecer, mas, principalmente, sabe mandar em si mesmo.

O espírito que se põe a uma ascese dionisíaca, é um espírito que não se coloca como

sujeito, não é um espírito que apela para uma razão prepotente, absoluta. É mesmo o contrário disso, ou seja, vê-se como uma conjugação de forças, de afetos. Sabe que, quando pensa, esse pensamento já é um instinto que está “respondendo” a outro numa relação entre centros de vontades de poder. Entende que toda sua criação e destruição conceituais e dos valores em geral, inclusive dos morais, são uma questão dionisíaca e, por isso, sente necessidade de praticar exercícios espirituais que o levem ao patamar de um entender-se com o devir e como devir, pois quando se trata de Dionísio, é disso que se trata. A relação da força com a força, aquele querer que quer na vontade o poder, esse impulso ao domínio só é possível como movimento da força com a força. Se em um mundo de fluxo e refluxo somente o que há é o dionisíaco como devir, já que ao apolíneo não cabe essa característica, e se, também, o mundo não é outra coisa que vontade de poder, é de uma vontade de poder dionisíaca que se trata, em que os centros de vontades de poder podem e são constituídos e desconstituídos incessantemente. Desse modo, as forças se afetam, relacionam-se, efetivam-se. Nesse contexto, comprehende-se melhor a inserção do espírito no devir e ele próprio como devir. Em *Crepúsculo dos ídolos*, tem-se que a criação necessita do “martelo”, isto é, que a destruição não se dá sem o “martelo”, ou seja, é necessário tornar-se duro. O homem constrói ídolos de todos os tipos, tanto quanto os destrói.

O problema humano acontece quando o homem esquece que seus ídolos foram criados e outros destruídos a partir de si mesmo como vontade de poder, essa vontade que é plástica e dionisíaca ou, vale afirmar, apolínea e dionisíaca. Por isso tudo, o asceta dionisíaco é aquele que passa a conhecer sua ascese como um instrumento da vontade de poder e que, se sua consciência está preparada para tal esforço, é porque ela também já se vê como um centro de vontade de poder e, por isso mesmo, sente que carrega em si a capacidade apolínea e dionisíaca das forças em relação. Se é dessa pequena razão chamada de consciência que emana a criação e a destruição de valores, antes de tudo é necessário relembrar que ela é uma “ponta de iceberg” do que, realmente, é o pensamento. A maior parte dele é inconsciente, já que, como visto, o corpo todo pensa. O corpo sendo a grande razão. Nesse sentido, o homem disposto para uma ascese dionisíaca é o que chegou a esse grau de conhecimento, de sentimento. Porém, todos os homens estão dentro das condições apolíneas e dionisíacas de plasticidade e desmesura ou êxtase e, portanto, de criação e aniquilamento, ainda que não tenham tomado consciência ou que não tenham percebido, que não tenham sentido em si mesmos tal condição. Assim, para uma ascese dionisíaca, o tipo humano precisa exigir de si próprio que seja um artista, mas não mais voltado exclusivamente para a arte

apolínea como se ela tivesse a força da conservação, o que é tornado estranho em um mundo deveniente. Ele precisa ter o instinto do “martelo”, o instinto dionisíaco da arte. Precisa aprender a dançar. E é dentro desse rol de condições que se pode extrair o tipo asceta dionisíaco como tipo trágico no sentido nietzschiano.

Dionisíaca e trágica, assim é a filosofia de Nietzsche. Entretanto, essa perspectiva trágica é aquela em que tragédia e afirmação estão em consonância. Se, para muitos, a tragédia representa tudo o que deporia contra a vida, Nietzsche coloca a própria vida como trágica porque, ao contrário deles, o filósofo entende a tragédia vital como necessária para o homem se firmar e se afirmar como um tipo dionisíaco. Ainda que isso pareça não fazer sentido, há sim uma possibilidade de ele se firmar no devir e, com isso, na vida. Firmar-se é, justamente, entender-se como devir. Isso suprimiria toda e qualquer contradição entre o tipo homem e o devir. Não haveria para o “ser” a tragédia do devir, uma vez que o devir levaria o “ser” ao “não-ser” ou ao desaparecimento para que houvesse um novo “ser” e assim sucessivamente. Não há, nessa perspectiva, “ser absoluto” e nem “não-ser absoluto”. Por isso tudo, o tipo humano que pretende se firmar como devir não espera a eternidade de sua constituição humana, de si mesmo como “indivíduo”. Mas também não o leva a entender-se como “não-ser” estável, uma vez que cairia na crença da oposição dos valores própria dos metafísicos. Além disso, o tipo dionisíaco e trágico é aquele que não espera nenhum tipo de solução da vida em relação aos seus problemas, porque procura vivê-los como necessários. Algo imposto pela própria vida e visto pelo tipo trágico afirmativo, o asceta dionisíaco, como um desafio ao crescimento do espírito. Não que a vida tenha um propósito, não é isso. Mas o tipo trágico consegue crescer espiritualmente, sendo ele o primeiro a não ver na vida uma doadora de sentido e a tomar isso como desafio de, apesar de um “sem sentido”, poder crescer com a vida e enquanto vida. O tipo trágico não exige da vida aquilo que ela não pode oferecer: um sentido para a existência humana. O tipo trágico, sempre trágico afirmativo, nesse contexto, é aquele que não espera nem mesmo de si uma proposição de sentido para a vida. Não pergunta pelo sentido da vida, mas pelo viver a vida como sentimento de força e sentir-se cada vez mais forte nela e com ela. Um tipo trágico, nesse sentido, é um tipo humano forte. Pode-se dizer que nele há uma vontade de poder afirmativa, até porque ele próprio entendeu-se como vontade de poder. Aqui se faz a diferença entre esse tipo trágico e aquele outro pessimista.

Notar-se-á aliás que o pensamento pseudotrágico (ou parcialmente trágico) não consegue nunca, em realidade, pôr como “fora de questão” a “solução” da qual ele diz desesperar: no melhor dos casos,

ela estará somente fora de realização. Ele se esforça antes por arrancá-la a toda perspectiva histórica, para situá-la numa perspectiva religiosa ou metafísica (estas ainda que sendo de intenção atéia e antimetafísica: assim como acontece ao pessimismo de tipo shopenhauriano, que nega a possibilidade de toda “alternativa” ao drama humano, mas não considera menos esse drama como passível de uma “solução” cuja única característica que o distingue da metafísica tradicional é de situá-la fora do campo do possível e do pensável). Ainda uma vez, o que constitui a visão trágica não é a afirmação do caráter inacessível da solução, mas a afirmação do caráter absurdo da noção mesma de solução. Se o homem tem necessidade de uma solução, é porque lhe falta alguma coisa. Ora, dizer que ao homem falta *alguma coisa*, é negar o trágico, já definido como a perspectiva segundo a qual o homem não carece de *nada*.

O que isso tem que ver com Nietzsche? Ora, se nele a tragédia não necessita de um sentido da existência para que alguém trágico possa viver intensamente a vida, para afastar de si, como diz o filósofo, tudo o que quer morrer, há então, nesse viés, a inexistência mesma de uma necessidade de sentido no tipo asceta afirmativo e que, sendo assim, ele é “trágico”, justamente, por corroborar a noção de tragédia em que o homem não precisa de nada para continuar existindo, entenda-se que ele não precisa de um porquê, de um sentido, de uma “solução”. É nisso que, inclusive, deixa de ser aquele trágico pessimista. Nisso, como já estudado anteriormente, há uma superação da tragédia em Nietzsche, porque seu espírito chegou a uma altura ímpar. Pensar em procurar um sentido para a vida, já seria, portanto, a negação de um pensamento trágico ao estilo de Nietzsche. Alguém que necessita de um porquê na sua vida, certamente esbarrará em inúmeras situações nas quais terá de dizer não a ela. Esse tipo que diz não levado ao extremo é o tipo suicida, o qual é o contrário do tipo trágico afirmativo. E, também, se há uma necessidade nesse tipo dionisíaco, uma necessidade que não nega sua tragicidade, é aquela de sempre querer um *plus* de vitalidade, o que o impele ao movimento, à dança da vida.

Que tudo isso, porém, não signifique, jamais, que o asceta da afirmação procura evitar a doença, evitar as dificuldades e tudo o que se enquadraria, para os tipos fracos, como empecilhos ao “bem viver”. Para o tipo trágico dionisíaco, é possível afirmar a vida mesmo quando se está doente, quando se está passando por muitas dificuldades. Por sinal, nisso é que se encontra aquele amor incondicional à vida própria do pensamento de Nietzsche.

Nietzsche – nisto talvez o primeiro a ter feito a “filosofia” da tragédia – afirma que a aprovação é o critério e o signo próprio do pensamento trágico. Uma tal ligação, tão freqüentemente afirmada, entre trágico e afirmação não é fortuita.

Se Rosset reconhece em Nietzsche uma certa primazia na constituição de uma filosofia trágica, é também por entender que tragédia e afirmação da vida não devem estar separadas. É possível detectar o contrário em outras filosofias tidas como trágicas. Essa leitura, pois, da filosofia de Nietzsche como filosofia trágica é colocada, de certo modo, pelo próprio Nietzsche. O filósofo dionisíaco é um afirmador da tragédia da vida, uma vez que não enxerga a vida pela perspectiva do pessimismo. Tragédia da vida é a sua falta de sentido, o que, para um afirmador, não é motivo para dizer não à existência. Em tal viés, ele é um superador da tragédia, a própria tragédia se auto-suprime diante da filosofia de Nietzsche para dar lugar a um outro tipo de tragédia: a que diz um sim fulgurante a Dionísio, já que não se pode separar o dionisíaco do trágico, daí a filosofia de Nietzsche ser dionisíaca e trágica, mas não pessimista, como desejam alguns intérpretes ou “maus leitores”. Por outro lado, o filósofo também não é um otimista. Ele está acima de dualismos, esse Nietzsche asceta. Em outras palavras, não se trata de ser pessimista ou otimista, outrossim, trata-se de viver a vida como ela se apresenta. Até porque o otimismo recairia no círculo metafísico da oposição de valores. Por isso é que, com Nietzsche, o tipo asceta quer mais que uma inversão de valores, porque isso, apensas inverter, é coisa de espíritos escravos e não de espíritos nobres. Apesar de saber que a inversão, para Nietzsche, já é o início da supressão do dualismo, desfazendo a inversão feita pelos “espíritos escravos”, uma vez que, apoiando-se o contrário, apóia-se não a continuidade de um olhar diminuto como olhar dualista e sim o seu enfraquecimento e mesmo a sua extinção, justamente por enfraquecer nesse olhar o lado que ele afirma a partir da negação do outro, entretanto, precisando desse outro para se afirmar. Por isso, o inverter do Nietzsche asceta não pode ser considerado como o inverter de um tipo humano escravo. Ainda que, contrariamente a Deleuze, possa-se afirmar que o escravo é também instrumento da vontade de poder e toda vontade de poder é criadora e destruidora, eis seu caráter dionisíaco que o tipo escravo não aceita para si, não enxergando a si próprio como um tipo do devir, é possível concordar com ele que o tipo escravo é um *expert* em inversão de valores. Mas é bom frisar que, mesmo como escravo, o tipo asceta da transcendência também cria e, para isso, basta citar o grande exemplo de um desses tipos ascetas: Platão. É por isso que Nietzsche trata de uma inversão do platonismo, mas não somente, como visto anteriormente em uma análise de Giacoia. O Nietzsche asceta quer mais que inversão. Sua capacidade criativa é maior, com um *plus* de força.

Na perspectiva de Nietzsche, ao se afirmar como antípoda daquilo que o dualismo afirma, tira-se o valor deste devolvendo-o àquele o que lhe é contrário. Contudo, a intenção do filósofo,

para firmar esse outro lado, não se ampara na necessidade de negar o outro, como no dualismo. Ainda que ele faça uma crítica corrosiva ao antípoda, não intenciona negá-lo, uma vez que afirmando o oposto, a própria afirmação é que se destaca. Se alguém tiver que suprimir o fraco será ele próprio e a isso dá-se o nome de auto-supressão. Mesmo deste modo, é claro que, num primeiro momento, nota-se os ataques de Nietzsche ao ideal ascético como uma negação, o que não significa que o intento do filósofo seja o de seguir negando outras perspectivas além da dele. Como ele mesmo escreve muitas vezes em seus escritos, quer ser apenas um afirmador. Nesse caso, sua filosofia dionisíaca e “trágica” é uma filosofia da afirmação. Por que Nietzsche é contrário à negação? Aliás, todas as filosofias que se posicionam ao lado da dialética como método, uma vez que sempre têm que negar, são filosofias da negação. Nietzsche não é dialético. Além disso, há outra coisa: em Nietzsche não há a procura por uma síntese, ao passo que nas filosofias da negação é possível encontrar isso e, em especial, algumas que sobressaem nesse aspecto. Nesse sentido, este trabalho está com Deleuze novamente.

A filosofia trágica de Nietzsche prepara o asceta para resistir e para oferecer resistência àquilo que outros não conseguem. Por exemplo, a própria incapacidade de suportar a realidade enquanto dionisíaca é o que caracteriza o ideal ascético. O asceta Nietzsche faz mais do que suportar ou, melhor ainda, ele não suporta. Seu tipo asceta está para além de um suportar, ele ama seu destino, sua realidade deveniente. Assim é que, concordar com Clément Rosset, significa caracterizar essa filosofia trágica como um “anti-êxtase” filosófico. Não há uma euforia filosófica como se o dionisíaco em Nietzsche fosse aquela “doidice” que muitos tentam imputar ao filósofo para desqualificar seus escritos. Mas, certamente, há um êxtase nele, daí “antiêxtase” entre aspas. Porém, esse “delírio” nietzschiano é um máximo de sentimento afirmativo por constituir sua filosofia como, de fato, uma filosofia da vida. Vida e filosofia não se dissociam, uma vez que a vida dionisíaca se coaduna perfeitamente com uma filosofia também dionisíaca. É o seu conhecido “escrever com sangue” para aprender que o “sangue é espírito”. Com isso afasta-se do filósofo toda aquela interpretação pejorativa do êxtase, sendo, essa sim, que é delirante e que se faz presente por meio de um sem número de interpretações desqualificadoras. O Nietzsche asceta, contudo, não necessita de advogados, ele mesmo se defende em seus escritos e, por isso, não precisa também de apologetas com relação aos seus textos. Outra coisa é tomar cuidado para não fazer dele o que ele não era. Mas parece que sempre haverá intérpretes mal-intencionados e é nisso que se localiza o problema, o motivo de levantar questionamentos sobre certas interpretações, ainda que, às vezes,

pareçam apologias. Na realidade, as interpretações em contrário também são consideradas efetivações de forças. Sem perceberem ou porque, quem sabe, não entenderam ainda a teoria das forças, tais intérpretes acabam inseridos dentro de toda uma perspectiva nietzschiana no sentido de estarem circunscritos no mundo como vontade de poder, ou seja, nas relações de forças efetivadas de que fazem parte e, enquanto centros de vontade de poder, mantêm uma relação desse porte com outros centros de vontade de poder. Intérpretes mal intencionados estão em um nível do que denominar-se-ia de reativos e mais: de ressentidos. Portanto, um asceta dionisíaco, como Nietzsche, estará sempre instigando seus inquisidores, o que somente reforça, ainda mais, o caráter mordaz desse tipo filosófico. A sua crítica provoca no seu antípoda uma luta contra si mesmo. Sua filosofia exige, pois, de seus leitores um duro disciplinamento do espírito no que tange à arte da interpretação, o que também exige todo um cuidado com o que o próprio escreveu: “*Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*”.

Nesse contexto, o asceta trágico afirmativo não deve, jamais, ser confundido com aquele outro asceta trágico que nega a vida. Por detrás desse tipo trágico que é Nietzsche está algo como não querer esta vida a não ser como ela se apresenta, isto é, não querê-la de outro modo. Um trágico dionisíaco não necessita transformar a vida a título de poder vivê-la tirando dela o que há de ruim. O ruim mesmo é visto como alguma coisa que não deve ser transformado e sim utilizado a favor da afirmação da vida. Desse modo, por exemplo, a doença é algo ruim, entretanto não é algo mal. É ruim enquanto debilita o corpo, a mente. Mas pode-se tê-la a favor da vida enquanto vista como um estimulante para que um tipo humano se torne mais forte, ainda que debilitado fisicamente e mentalmente. Parece impossível, principalmente no que diz respeito ao “mentalmente”. Acontece que ainda que alguém seja afetado por uma doença mental, em seu “mundo”, esse alguém pode se tornar forte diante da vida se conseguir trabalhar essa sua condição mental para se fortalecer, ainda que fora dos padrões habituais. Para notar algo de mais profundo, até mesmo no totalmente insano, o mesmo poderia ser considerado saudável se, nele, de alguma forma, o corpo responder pelas necessidades vitais sem aquele ordenamento lógico exigido pelos parâmetros da consciência, já que o corpo todo pensa. Isso é polêmico e muito, todavia é possível interpretar assim: o louco como aquele no qual um combate entre as forças levou-as a um outro tipo de hierarquização. De um algum modo, a própria vida nesse tipo humano louco terminou por encontrar um caminho para continuar se afirmando, porque sempre é próprio das forças entrarem em relação para afirmarem seu “querer”. Um querer mais poder, mais força. Nesse caso, há uma ascese da força que

independe da consciência, porque ela está constantemente em movimento na relação com a outra força. “Dura” na relação, a força é leve no movimento e pode se relacionar de infinitos modos. A isso se pode intitular de caráter cosmológico da ascese. Ascese como instrumento da vontade de poder. Por isso, o tipo humano é um tipo ascético por “natureza” e, onde há vida, há essa ascese da força, ou uma ascese enquanto inconsciente. Destarte, interpreta-se o doente mental como um tipo no qual a força vital, a despeito do “bom uso de suas faculdades mentais”, não somente funciona intensamente como também esse tipo humano se faz mais forte porque estará para além de qualquer julgamento que o enfraqueça, estará para além de bem e mal e, mais ainda, para além de qualquer tipo de moral. Por esse viés, será mais saudável do que o homem dito “normal”. No caso do tipo forte, do asceta dionisíaco, a situação é outra, mas que também leva ao que Nietzsche caracteriza por “grande saúde”. De forma consciente, esse tipo forte trabalha para uma nova valoração na qual a vida possa fluir para além da moral do ideal ascético, que divide as coisas em bem e mal, mas uma nova moral que toma as coisas por boas ou ruins no sentido da força, de um “a mais” de força ou de um “a menos” de força. A ótica moral muda completamente. Portanto, o asceta dionisíaco é aquele que, ao compreender-se como relação de forças e estando também em relação com outras forças fora de si como centro de vontade de poder, estará pronto para agir de acordo com valores que considere como saudáveis tudo aquilo que tende para um *plus* de força, sem abrir mão do disciplinamento do espírito, uma vez que terá entendido que não há forças relacionadas sem hierarquia entre elas. Nesse ínterim, o que é a realidade em uma filosofia trágica? Nuances, entendendo-se a mesma como sendo diferente daquela velha dicotomia entre “real” e “aparente”, portanto o que há são graus de aparência e não realidade como diferente de aparência. A tragédia está presente também na afirmação dessa realidade como aparência, coisa que a filosofia tradicionalmente não faz a não ser do ponto de vista dualista. Mesmo assim, em toda filosofia, o que a move é o “querer”. “À origem da filosofia trágica, assim como de toda a filosofia, há um desejo – algo no filósofo ‘que quer’ o trágico, como diria Nietzsche”. Desse modo, pode-se inscrever todas as filosofias como trágicas, tomando o cuidado com as diferentes perspectivas de tragédia. Quem, porém, caberia dentro dessa instância? O filósofo do futuro, denominação criada por Nietzsche.

O filósofo do futuro deve ser um criador de valores, mas é preciso, primeiro, destruir as antigas tábua de valor. /.../ Inclusive, retomando a interpretação deleuziana, esta apresenta como possibilidade, a partir de Nietzsche, de uma ética dos modos constitutivos de ser, havendo, assim, a possibilidade de uma ética da afirmação da vida, cujo critério de avaliação, seria a própria vida no sentido de apreciá-la ou deprecia-la.

3.3 – Não há homem que não seja asceta: Nietzsche asceta, um “para além do homem”

3.3.1 – O Nietzsche asceta e o projeto da transvaloração de todos os valores

Que papel Dionísio deve assumir na filosofia de Nietzsche? Isso é o próprio filósofo quem indica, o que confirma o caráter dionisíaco de sua filosofia e o quanto uma ascese desse tipo fez de sua filosofia tal e qual. “Dionísio como educador. Dionísio como enganador. Dionísio como destruidor. Dionísio como criador”. O que seria um projeto de transvaloração? Nisso, Deleuze auxilia: “Uma nova maneira de valorar: não uma troca de valores, não uma mutação abstrata ou uma inversão dialética, senão uma troca e uma inversão no elemento do que deriva o valor dos valores, uma ‘transmutação dos valores’”. A vida como referencial, vida dionisíaca, vida deveniente, vida como vontade de poder... Alvo do asceta dionisíaco...

Para uma ascese dionisíaca, o que vale dizer da afirmação, o homem deve ser preparado para afirmar a vida em seu caráter deveniente, ou seja, a vida como vontade de poder, relações de forças. Principalmente, com valores que não o façam sentir que permanecerá em sua “consciência individual” por toda a eternidade. Dionísio como educador é aquele que educa o homem para o devir, para a destruição. Educação para a solidão, com seus elementos apolíneos e dionisíacos. Dionísio educador amplia a perspectiva do homem e, praticamente, o transfigura. Nesse tipo de educação, entender a “tragédia da vida” é fundamental. Acima de tudo, o Nietzsche asceta vêm em Dionísio um educador porque a própria vida ensina. Cabe ao homem perceber esses ensinamentos. Se o trágico dionisíaco propõe novos valores, trazendo o devir em seu bojo, termina, nesse sentido, por colocar o homem em conflito com seus valores metafísicos, porém sem acabar com a plasticidade apolínea, mas propondo que o apolíneo se inscreve no dionisíaco. Esse é o segredo da educação dionisíaca: o homem permanece um artista plástico, porém com uma perspectiva dionisíaca. Nietzsche asceta torna-se “Nietzsche educador”, pois ele se identifica com Dionísio. Torna-se um homem dionisíaco. Dionísio educador propicia esse tipo humano que questiona os valores cristalizados pela tradição metafísica. Em tal interpretação, a ascese continua sendo um instrumento da vontade de poder e indispensável como preparo desse tipo humano, um tipo dionisíaco. Assim, educar é fazer com que o outro se eduque, por isso a solidão é indispensável. Imprescindível, inclusive, para que, depois, o homem possa estar entre outros tipos humanos. Novos valores significam, também, um novo ver filosófico, científico e, por que não, religioso.

Religião não mais como fuga deste mundo, religião não mais como niilismo, o nirvana do budismo, mas religião como encontro do homem consigo mesmo em sua integralidade. Religião como sentido até diante do sem sentido, isto é, um mundo sem sentido não mais como empecilho para viver intensamente esta vida. Pelo contrário, valerá como estímulo para um “a mais” de vida.

O que aparece agora como uma evidência para Zaratustra é que trazer o homem de volta à vida, e superar o niilismo, é estabelecer uma aliança, uma consonância entre o homem e a vida, só possível quando o homem abandonar a perspectiva antropológica, situando-se para além de bem e de mal. Zaratustra atinge, assim, nesse momento, a posição do Nietzsche da maturidade, segundo a qual o único critério de avaliação é a própria vida, segundo a qual “a própria vida nos coage a instituir valores; a própria vida avalia através de nós, quando instituímos valores”, como diz o *Crepúsculo dos ídolos* (n. 32: CI, “A moral como contra-natureza”, § 5; cf. “Os quatro grandes erros”, § 8).

Nietzsche, nesse sentido, não é aquele que apenas opera uma inversão do platonismo em seus escritos. Seria pouco apenas inverter. Talvez, coisa de escravo mesmo. Mais que inverter é recriar o homem como criador de valores a favor da natureza ou, como afirma Machado, é trazer o homem de volta à vida. O homem como criador não mais como homem escravo de uma metafísica dos valores, de um dualismo, o que não quer dizer que estar para além de bem e de mal não seja uma espécie de “vale tudo”, mas valores diante de uma moral metafísica que se auto-suprime por nunca ter sido condizente com a interpretação da vontade de poder que é ele, o homem. Estar para além de bem e mal, é, enfim, educar-se para a “grande saúde”, que é, afinal de contas, a “grande política” do Nietzsche asceta. Veja-se bem que ser educador não é ensinar, mas é propor situações em que o outro aprenda por si. Claro que sempre em relação com as mais diversas concentrações de forças, com os mais diversos centros de vontade de poder. Esse tipo asceta nunca descansará em sua ascese, pois possuir a dureza do “martelo” e a leveza do pássaro exigem trabalho contínuo, justamente por o mundo é dionisíaco e, como dionisíaco, é vontade de poder e nada mais. Apenas a isso é que o homem deve se ater. Não mais carrega fardos como “camelo”. Não mais lhe basta um “eu quero” do “leão”, o qual conquista a liberdade diante do “tu deves” do “camelo” mas que, ainda, não é capaz de instituir novos valores, porque ele apenas é um animal voraz que consegue derrubar o “fardo” pesado do “camelo”, coisa que este não consegue. A importância do “leão” está em conquistar a liberdade diante do “tu deves”. Contra isso, ele apresenta o “eu quero”. Será, entretanto, somente aquela “criança”, de quem Zaratustra fala, alguém que poderá instituir novos valores. A “criança” está para a criação, enquanto o “leão” está para a destruição. Essa “criança” é

uma “criança” que diz o mais inocente sim à vida, porque está muito além do que até então tem sido a moral de bem e mal.

Zaratustra começa com uma alegoria, que ilustra as três etapas da transmutação. Ele nos ensina como, partindo-se da obediência passiva do camelô, que sempre aceita as cargas que lhe são impostas, se deve derrubar todo o fardo dos valores, com a selvagem brutalidade do leão, e depois passar à criação de valores novos, com a originalidade da criança.

Um asceta dionisíaco tem em nele próprio a fúria de um destruidor de tábua de valores, mas também possui a inocência e o esquecimento tão necessários a um criador de novas tábua de valores, que não sejam mais um peso para o homem.

Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo recomeço, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer “sim”. Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado “sim”: o espírito, agora, quer a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o *seu* mundo.

Esse tipo humano asceta será senhor de si mesmo e, ao mesmo tempo, desapegado de todas as coisas e até de si próprio. Possuirá uma moral para além dos “homens superiores”, porque não precisará matar. A sua luta não será guerra, para lembrar aqui aquela distinção feita por Deleuze. Como guerreiro, fará guerra à guerra. Não pela paz, mas pela vida, a qual é tensa. Pois, a vida tensa porque é vontade de poder e vontade de poder é forças em relações. Onde há relação, há tensão, ainda que dissimulada, mas há. E, retornando à questão do guerreiro que faz guerra à guerra, ele não disseminará a morte, como fazem aqueles que estão amparados na moral de bem e de mal, seja de uma forma ou de outra: como religiosos, como filósofos, como cientistas. Eis o que exige um Dionísio educador.

E o Dionísio enganador? O que ele faz? Prepara o homem para que não sofra daquela tragédia que vê a dor, o sofrimento, como obstáculo ao viver. Surge um novo trágico, em que o êxtase mediante o sofrimento não o faz masoquista e nem delirante, mas que o transforma em alguém que, ao ver o próprio devir da vida de modo que não fique anestesiado por essa embriaguez, o faz forte e alegre com a vida, porque se alinha com esse devir a ponto de saber criar e destruir, destruir e criar. Mas onde está o engano? Dionísio engana o homem, já que, sem ele perceber, estará liberando seus instintos mais profundos para que possa viver sem aquela visão trágica encoberta por Apolo e a própria perspectiva de beleza muda. O homem não precisará mais

fazer distinções entre aparência e realidade, pois terá o engano, a aparência, o erro como necessidade, como base de um mundo que é vontade de poder. A “verdade” entrará em consideração apenas como “metal” e não mais como “valor”. O homem verá que não é o que pensava: homem do conhecimento, mas sim do desconhecimento. Porém, do principal, Dionísio enganador não o enganará tanto: não será um desconhecido de si mesmo. O engano não mais será vil para este homem que reconhecerá que o erro é uma das condições da vida e para viver. Um tipo humano enganado por Dionísio conseguirá ainda viver seus “estados de ser”, apolíneos, ainda que não sejam absolutos. Porém, é próprio de Dionísio enganar, encantar. O “ser” continuará como esse encantar dionisíaco, mas o engano estará ali justamente onde o homem julgar não enxergar nesse “ser” também o seu devir ou próprio caráter dionisíaco da vida. O tipo humano continuará a errar, mas seu erro não passará mais por julgamentos de uma moral arcaica, ultrapassada, carcomida, como é a moral metafísica. O erro será visto como necessidade para que, um dia, esse homem possa viver em plenitude, viver intensamente o seu caráter dionisíaco. Ele ainda admirará o apolíneo, contudo, já que Dionísio o impulsionará a isso até que aprenda sobre o “fluxo e o refluxo”. Também o “enganador” é um “educador”.

Retornando à questão dos instintos, o homem dionisíaco entenderá que sua perspectiva não é a única no mundo. Como esse homem aprende? Observando que, de um modo ou de outro, os instintos impelem a consciência para a ascese enquanto instrumento de poder (no corpo dos próprios instintos) a praticar os exercícios “espirituais” mais necessários a um opor resistência e a um vencer resistência, pois esse asceta dionisíaco terá aprendido que ascese é luta advinda da relação entre as forças que em seu corpo “falam” como instintos se afetando uns aos outros. Por isso tudo, praticar, exercer a ascese “conscientemente” é estar obedecendo ao movimento dos próprios instintos nas suas relações em que o corpo do asceta solicita um *plus* de vida e, assim, para isso se direcionará a sua ascese. De tal monta é que ele estará obedecendo a seus próprios instintos, respondendo a outros que precisam ser “espiritualizados” a ponto do centro de vontades de poder, esse homem, estabelecer-se plenamente.

Para entender isso, qual será seu estatuto epistemológico? O perspectivismo, aprendido com Dionísio educador, porque muitas são as máscaras para a “festa” das forças. Em vez de um ângulo estreito de visão, ainda que enganado, porque os instintos nunca se mostram por completo, porque a inconsciência é o restante da pontinha do *iceberg* em que aparece apenas a pontinha: a

consciência, o homem será perspectivista. Na realidade, esse seu “ser consciente” se limita a afetos respondendo a afetos, o que vale afirmar que é a inconsciência que impera. Porém, o “pensar humano” acha-se diferente e “dono de si mesmo”, “independente do ‘pensamento’ (o corpo)”. Um homem educado dionisiacamente, não caminharia por esse viés. Nesse sentido, para ele, a própria ciência transmuta-se em gaia ciência. Também, a ascese dionísiaca que prepara o homem para ser um destruidor, o prepara para essa nova ciência, à qual o Nietzsche asceta chama de gaia, de alegre, e não mais essa ciência sisuda que o homem tem conhecido até agora, este homem do *cogito ergo sum*, mas, perceba-se, tal gaia ciência nada tem que ver com indisciplina. A diferença é que a ganha ciência não produz cientistas sisudos, com um peso estampado no próprio resto: o peso da cristalização milenar de valores metafísicos. Uma nova filosofia também desponta e o seu estatuto epistemológico será visto como uma necessidade para o conhecimento enquanto construção necessária para o animal mais frágil dentre os animais: o homem. Um animal sem “garras e nem chifres”. O filósofo continuará aprendendo sobre Platão, por exemplo, mas não mais cairá nas armadilhas de uma metafísica que retrata este mundo em nome de um outro no além. Uma nova filosofia exigirá um homem que saiba “filosofar a golpes de martelo”.

Entra no contexto, agora, Dionísio como destruidor. Porém, esse não estará separado do Dionísio criador. Uma ascese dionísiaca faz do homem alguém que não tem medo de destruir para criar, que não teme erigir novos valores e em suprimir velhas tábuas de valores, porque a vida é assim, é dionísiaca. Porém, não esquecerá do ensinamento de que, para aprender, é necessário “ruminar”.

Em verdade, eu também aprendi, e a fundo, a esperar – mas somente a esperar por *mim*. E, acima de tudo, aprendi a ficar em pé e caminhar e correr e subir e dançar. Mas esta é a minha doutrina: quem quiser, algum dia, aprender a voar deverá, antes, saber ficar em pé e caminhar e correr e subir e dançar, – não se voa à primeira!

A aprendizagem pela ascese dionísiaca se fará dura, porque o homem logo quererá voar, mas, antes, terá de conquistar cada “palmo de terra” para entender que isto tudo não se deu de um dia para o outro. Terá de aprender muito disso, se quiser ser, quem sabe um dia, o “sentido da Terra”. Não com seu antropocentrismo já exacerbado, mas como antípoda desse antropocentrismo. A Terra em primeiro lugar.

Portanto, sem peso na consciência, esse homem enfrenta a prisão apolínea da metafísica em

querer cristalizar valores e volta a plasticidade de Apolo contra o próprio por um momento, mas, por outro, não deixa de lado essa plasticidade e é, exatamente aí, que não deixa o apolíneo de lado. Começa a entender que o ser se dá no devir. É assim que acontece a relação do apolíneo com o dionisíaco no Nietzsche asceta. Dionísio: o criador. Para uma ascese dionisíaca, então, o homem deve ser preparado para ser um criador enquanto afirmador da vida. Nietzsche, ao tratar dos filósofos do porvir em *Para além de bem e mal*, revela que serão legisladores. Na realidade, serão criadores esses filósofos. Trata-se de filósofos dionisíacos. Um tipo dionisíaco é, acima de tudo, um criador. Criador de valores, porque o homem não vive sem valores, sem o conhecimento e tudo o que dependa de criação. A criatividade é a base artística do homem dionisíaco. Também esse tipo artístico precisa de uma ascese. Para ser um artista, é necessária muita disciplina de espírito. Para ser um homem artista dionisíaco, um filósofo dionisíaco a trabalhar com o conhecimento, a ascese dionisíaca ser-lhe-á imprescindível. Disciplina é a palavra apropriada: ao contrário do que, talvez, muitos entendam por dionisíaco, o termo, aqui, toma o sentido de uma extremada dureza de espírito, mas uma dureza que se faz capaz de tornar o homem leve, porque quanto mais vai ao seu subterrâneo mais também atinge suas maiores alturas do espírito. Se a metafísica é uma dureza que enrijece, que quebra o homem diante do devir, a ascese dionisíaca o prepara para o que, de fato, ele “é”: vir-a-ser. A ascese dionisíaca é disciplina pesada, dura mesma. Nesse caso, tal tipo asceta não estranha nem os abismos e nem as alturas da alma. Esse homem terá aprendido com o seu próprio labirinto. Esse tipo dionisíaco é o tipo criador porque nada mais lhe é empecilho, mas sim obstáculos que lhe servem como estímulo para sua auto-superação e para a auto-supressão de valores que o enrijeciam. Se Nietzsche inspirou tudo isso é porque, antes de qualquer coisa, ele fora um asceta, um grande asceta dionisíaco.

Que tipo é este dionisíaco? É um tipo sempre afirmativo, sempre, e que, em termos morais, está longe, por exemplo, da “moral de rebanhos”. Será um tipo aristocrata, um tipo forte, com uma “moral de nobres”. Entrando-se em consideração no campo moral, sabe-se que o asceta, seguidor de Dionísio, é alguém que se impõe como criador, também, de novos valores morais. Se em Nietzsche há o desvelar de uma auto-supressão da moral, ele deixa claro de que moral se trata. Também a ascese dionisíaca prepara o homem para uma ética, uma filosofia moral, mas de uma moral aristocrática. Portanto, “.../ Nietzsche não se limita a destruir valores estabelecidos; empenha-se na construção de toda uma visão de mundo”.

Três características distinguem, de modo geral, a “moral gregária” da “ética aristocrática”. A ética aristocrática é afirmativa, é o resultado de um sim a si mesmo. É nobre, é bom, é forte aquele que cria, que determina os valores e sabe muito bem disto. “A humanidade aristocrática sente que ela determina os valores, não tem necessidade de aprovação, julga que aquilo que lhe é nocivo é nocivo em si mesmo, sabe que é ela que confere dignidade às coisas, é *criadora de valores*” (*JGB/BM*, § 270). Ela também é positiva no sentido em que os aristocratas se posicionam como bons, sentem-se bons, estimam seus atos bons, sem se incomodarem com os maus que – não interferindo nesta autoposição de valores – são considerados secundários ou simplesmente desconsiderados. Finalmente, a ética aristocrática pressupõe uma atividade livre, criadora e alegre; no forte, atividade e felicidade estão intrinsecamente ligadas. A atividade é uma afirmação da potência: “o que faz agir não é a necessidade mas a *plenitude*... contra a teoria pessimista segundo a qual todo agir se reduziria a querer se livrar de uma *insatisfação*, o prazer consigo mesmo seria o alvo de qualquer ação... (*Frag. Post.*, setembro-outubro de 1888, 22 [20])”.

Ora, se a criação de valores aristocráticos tem que ver com a afirmação da vida, então a ascese dionisíaca disciplina o homem para ser um afirmador, ou seja, existirá na consciência humana desse tipo uma luta entre afetos para que o que ele pensa em se impor, via ascese, efetive-se. Ele também não quererá agir por necessidade, como um qualquer, quererá, agora, agir por plenitude, porque nele haverá plenitude de vida. Destarte, até onde antes havia a necessidade, como na construção do conhecimento, ele agora o fará com uma plenitude de espírito para além da necessidade. Fará conhecimento por alegria. Eis mais um outro motivo para uma ciência gaia. Nesse tipo, a relação de “afeto sobre afeto”, uma luta entre mando e obediência, colocará o afeto que quer um “a mais” de vida como afeto de mando, afirmativo, para que tome conta desse “espírito”, dessa “consciência” e desbanque o afeto de rebanho que estava no poder por uma reação na esfera da consciência ressentida com a vida. Isso tudo, para lembrar que a ascese é um instrumento da vontade de poder e que tudo o que acontece, acontece na esfera da relação entre as forças. O “querer humano” é o querer das forças, mas também as forças podem se “espiritualizar” e eis a ascese. Quando o homem pensa, ou, como se queira, quando um afeto está respondendo a outro – isso como pensar –, ele estará exercendo um disciplinamento do espírito, uma espiritualização dos instintos.

O que, enfim, o homem terá aprendido com Dionísio?

Aquele que sobe ao monte mais alto, esse ri-se de todas as tragédias, falsas ou verdadeiras. /.../ Aprendi a caminhar; desde então,

gosto de correr. Aprendi a voar; desde então, não preciso de que me empurrem, para sair do lugar. Agora, estou leve; agora vôo; agora, vejo-me debaixo de mim mesmo; agora, um deus dança dentro de mim.

É assim que um asceta dionisíaco é possível e é desse modo que ele se torna um com o seu deus, porque nele habita um “deus que sabe dançar”. Desta feita, é possível entender o quanto um asceta da afirmação tem consigo mesmo uma mística. Porém, trata-se de uma mística pagã, que não mais diz não para a vida em nome de um além. Que não mais diz não ao erro em nome de uma “verdade”, pois aprendeu que tudo é aparência e que, ele mesmo, é, também, aparência, instrumento da vontade de poder e, ao mesmo tempo, efetivação de forças em relação.

3.3.2 – Ascese e ética na eternidade do devir

Já é claro que uma ascese dionisíaca é aquela que, em termos morais, trabalha para criar valores que não sejam pessimistas com relação a esta vida como vontade de poder. Se o homem necessita de valores porque possui a consciência, esses valores não devem fazê-lo sentir-se culpado perante a vida e, muito menos, culpar a vida por seus malogros. Um tipo dionisíaco deve ser aquele que se auto-supera, que é capaz de converter o que está contra ele em seu próprio proveito. Esse tipo não construirá para si valores metafísicos, ou seja, valores “em si”, porque saberá sempre se entender como seu criador, porém sabendo, também, de seu limite de “sujeito”, saberá que está lidando com forças em relação, porque, também ele é uma instituição de forças. Será um tipo aristocrata que não fugirá da sua responsabilidade, de seus valores, ficando livre, porém, de qualquer tipo de trituração do espírito. Não será um espírito de peso, como um asceta da negação, o qual é talhado no ideal ascético, até porque terá transformado o peso em leveza.

Contente consigo mesmo, contente com a vida, um espírito dionisíaco sabe-se instrumento da ação da vontade de poder, a qual é criadora. Um espírito dionisíaco estará afinado com o devir e não quererá ser eterno segundo os ditames, por exemplo, de qualquer religião que pregue a eternidade da alma, a vida no além. Uma ascese dionisíaca ou, como vem sendo tratada, da afirmação, prepara o tipo humano para que possa compreender que eterna é esta vida enquanto vontade de poder, enquanto vida dionisíaca numa constante configuração e desconfiguração de centros de vontades de poder. Enfim, a ascese dionisíaca prepara o tipo humano para a vida enquanto mudança e mudança incessante. Uma ética aristocrática pressupõe uma atividade livre, alegre e criadora. Ser livre, alegre e criador diante da vida é concebê-la como ela é aqui e agora, e

não uma vida no além. Inclui-se nisso o não temer a destruição, porque, para criar, muitas vezes será necessário destruir. Vida é mesmo destruição e criação, criação e destruição. Não é por acaso que em seu *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche tem um escrito intitulado “De velhas e novas tábuas”. O homem dionisíaco quer novas tábuas de valores.

Somente um espírito superador, disciplinado para tal, consegue suplantar o homem que há em si, porque não deseja a conservação. Quer a transfiguração total. Um asceta é, pois, antes de tudo, alguém que se exercita não para ficar onde está, mas para estar além disso a tal ponto que não mais lhe seja possível ver-se como era o seu antes, porque, agora, só lhe interesse o seu instante, que é, de fato, onde tudo acontece, inclusive o seu futuro de homem suplantado. Será esse tipo futuro o *além-do-homem*? Não é mais necessário perguntar, porque para quem se suplantou, não há mais ansiedade. Já está posto no o homem suplantado se o *além-do-homem* está presente ou não. Para quem só existe o instante, não existem razões para a ansiedade que mata, corrói e estraçalha todo tipo humano aquém de suplantar-se. Por isso tudo, não há saída quanto à necessidade do homem ser superado. “O homem é algo que deve ser superado”, assim ensina, também, uma ascese dionisíaca. Para isso, o asceta precisa entender o que é o “vento Sul”.

Se há pinguelas sobre a água, se pontilhões e pontes pulam por cima do rio, na verdade, não encontra qualquer crédito quem diz: “Tudo flui”. Ao contrário, até os lorpas o contradizem. “Como”, dizem os lorpas, “tudo estaria fluindo? Mas pinguelas e pontes acham-se *por cima* do rio!”. “*Por cima* do rio, tudo está firme, todos os valores das coisas, pontes, conceitos, todo o bem e o mal: tudo isso está firme!” – Mas chega o duro inverno, o domador de rios; então, até os mais argutos começam a desconfiar; e, na verdade, então, não só os lorpas dizem: “Não estaria tudo – parado?”. “Na realidade, tudo está parado” – é esta a verdadeira doutrina invernal, boa coisa para tempos estéreis, bom consolo para gente hibernada ou borralheira. “Na realidade, tudo está parado!”; – mas contra isso clama o vento Sul! O vento Sul, um touro, não um boi de arado – um touro furioso, um destruidor, que, com iracundos chifres, parte o gelo! O gelo, porém – – *parte pontilhões!* Ó meus irmãos, não flui tudo, *agora*? Não caíram dentro da água todas as pontes e pontilhões? Quem, ainda, *agarrar-se-ia* a “bem” e “mal”? “Ai de nós! E viva nós! O vento Sul está soprando!” – Pregai assim, meus irmãos, em todas as ruas!

Tendo entendido que por detrás de tudo o que é apolíneo, está, na linguagem figurada de Nietzsche/Zaratustra, um rio correndo, um asceta dionisíaco terá entendido que deve saber mandar em si e obedecer a si, porque estará para além de bem e mal. O que uma ética tosca congelou por milênios, uma nova ética desponta naquele que disciplina seu espírito para o devir, o que, significa,

por sua vez, educar-se para a vida enquanto dança, tratando, novamente, nos termos metafóricos empregados por Nietzsche, da vida enquanto dionisíaca, a qual exige novos valores, valores nada metafísicos. Uma filosofia moral põe como tarefa para um asceta da afirmação da vida uma nova moral. Uma ética com base em uma vida deveniente vem à tona. Todos os valores morais não mais serão valores contra esta vida, valores castradores. O “vento Sul”, como um “touro”, arrebenta as velhas tábuas da metafísica e toda a sua dicotomia de “bem” e “mal”. Uma nova moral só será possível circunscrita em uma filosofia dos valores morais e para além, muito além, de “bem” e “mal” quando a velha dicotomia for extinta. Um espírito disciplinado por Dionísio jamais se equipara a um “boi de arado”. Parece que as metáforas utilizadas pelo Nietzsche asceta deixam de ser metáforas. Novos valores só podem ser possíveis tomando-se a vida como referencial desses valores, mas vida enquanto dionisíaca, deveniente. Eis o motivo pelo qual ética e devir caminham juntos em uma ascensão da afirmação. É bom lembrar, entretanto, que o devir requer mudança e que cada mudança nunca é igual à outra. Desse modo, afirma-se a diferença na eternidade do devir. Eternidade esta para a qual todo criador de valores deve estar muito atento. Quem sabe, a cada instante, o típico homem do devir deverá ser juiz e réu de si mesmo, destruidor e criador e, portanto, nada que esteja longe de uma existência que não é outra coisa que dionisíaca. Um criador de valores tem, também, que tomar cuidado com “novas tábuas” disfarçadas, que, na realidade, não fazem outra coisa que tornar o homem novamente servil, ou, como na linguagem da metáfora, um “boi de arado”. Um espírito disciplinado para a vida dionisíaca não deve sofrer de indigestão, já que o espírito é um estômago. “A vida é uma nascente de prazer; mas, para aqueles em quem fala o estômago estragado, o pai das aflições, – todas as fontes estão envenenadas”. Quem não aprender sobre a boa digestão, nunca terá para si a “grande saúde” de que trata o Nietzsche asceta. E uma grande qualidade para o espírito saudável chama-se esquecimento, facilidade de digerir tantas quantas forem as experiências que tiver na vida. Mas, acima de tudo, o asceta da afirmação deve ser um grande experimentar, eis o que lhe trará a riqueza de espírito, o crescimento e mesmo a auto-superação.

Aquele que penetrou a fundo as antigas origens, estai certos, por procurar fontes do futuro e novas origens. – Ó meus irmãos, não passará muito tempo e *novos povos* surgirão e novas fontes se lançarão, rumorejando, em novas profundezas. Porque o terremoto – obstrui, sim, muitas fontes e deixa muita gente morrendo de sede, mas, também, traz à luz forças íntimas e misteriosas. O terremoto revela novas fontes. Ao ruir de velhos povos, irrompem novas fontes. E aquele que gritar: “Eis uma fonte para muitas sedes, um coração para muitos anseios, uma vontade para muitas ferramentas” – em torno

dele reunir-se-á um *povo* – ou seja, muitos experimentadores. Quem pode comandar, quem deve obedecer – é *isso o que ali se experimenta!* E com longas buscas e acertos e malogros e estudos e novas tentativas! A sociedade humana: é uma tentativa, assim eu ensino – uma longa procura; mas ela procura aquele que comanda! – – uma tentativa, meus irmãos! E *não* um “contrato” Parti, parti tal palavra dos corações sem fibra e dos homens tibios!

Nietzsche asceta não acredita na sociedade como um contrato, porque, antes de tudo, há hierarquias de forças e nessas hierarquias há mando e obediência e não contrato. Por isso, é imprescindível para o asceta dionisíaco saber mandar e obedecer, mas, sobretudo, deve treinar, e treinar muito, para exercer o mando. Também o Nietzsche asceta acreditava nos filósofos como governantes e legisladores. Aliás, essa é tarefa dos “filósofos do futuro”, os quais não esperam por contrato, mas que, antes, sabem mandar em si próprios. Uma ética oriunda desse tipo humano exalta valores diferentes para os diferentes tipos humanos, uma vez que nem todos são aptos para determinadas morais. Mas ética como filosofia moral deve estar acima de todas as morais e é essa ética que se espera de um tipo dionisíaco.

Sempre considerando que a ascese dionisíaca é uma ascese afirmadora, é necessário o entendimento de que não há criação sem aniquilamento. Aniquilar é mesmo o desafio que um asceta afirmativo sempre encontra pela frente. Destruir é uma necessidade, visto que o próprio devir exige isso. Pior ainda, é que, muitas vezes, a destruição se volta contra o destruidor, ou seja, nem aquele que exerce o aniquilamento está isento dele. Essa, inclusive, é a forma mais forte de destruição. Denomina-se auto-supressão. É o caso do homem, que para se recriar precisa se auto-suprimir. Deixar de ser de um modo para ser de outro indica, portanto, que o devir é que comanda tudo. O que é o ser senão uma instância que se pode intitular de centro de vontade de poder ou, até, um conjunto desses centros. Nesse caso, o asceta dionisíaco é aquele que não se apega ao ser e nem deseja o niilismo, o não-ser. O ser, porque, de fato, não é ser. O não-ser, porque, na realidade, é a “presença” do nada. O devir, este sim, é o que está todo tempo entre os homens e, mais, é o próprio homem como deveniente.

Tentar construir valores diante dessa condição é algo que parece não fazer muito sentido, uma vez que tais valores sucumbirão à própria condição, que é o devir. Como um asceta dionisíaco tenderá a criar valores nessas circunstâncias? Em primeiro lugar, terá a consciência de que nenhum valor é eterno, como outrora pensaram outros ascetas do ideal ascético. Construir e destruir valores sempre lhe serão próprio. Em segundo lugar, deve saber, por experiência, que ele mesmo a nada

deve se apegar. Nem mesmo a si próprio. Em terceiro lugar, todo valor criado terá de ser, em primeira instância, submetido ao devir e, com isso, o devir será o parâmetro para todo e qualquer valor e, entenda-se, nisso “vida como devir”, “vida como parâmetro”, apesar de estar implícito que o devir é mais que a vida. Porém, em se tratando de valores, é do ponto de vista da vida que se deve tratá-los. Nesse caso, não há nenhum tipo de contradição em considerar que algo, para ser valor, deve ser visto do ponto de vista de que tudo é deveniente, inclusa nesse tudo a vida mesma. Vida dionisíaca, vida enquanto relações de forças, vida enquanto vontade de poder. Chega-se a um denominador comum para o novo tipo criador, o tipo dionisíaco.

O que valem por si mesmos os nossos juízos de valor e as nossas tabelas de valores? *O que decorre de sua dominação?* Para quem? Em relação a quê? – Resposta: para a vida. Mas *o que é a vida?* Aqui se torna necessária, portanto, uma nova versão, melhor definida, do conceito de “vida”: minha fórmula para isso reza: vida é vontade de poder.

A própria noção de “alma eterna” se esvai diante do devir, diante da vida enquanto devir, enquanto consonância entre vontade de poder e devir. Valores em si, já não devem existir. Uma moral que esteja acima da vida enquanto uma continua mudança, com valores cristalizantes já não faz mais sentido. Algo expõe que a moral precisa de uma outra moral que esteja para além de bem e mal. Bem e mal já não servem mais para ajuizar este ou aquele tipo de ação, porque bem e mal sempre estiveram ligados, desde que a metafísica tomou lugar na moral e com a moral, a tipos de ações em prol da conservação de um tipo vital: o tipo fraco, incapaz de tornar-se forte diante da vida como dionisíaca. Diante de forças em relação e como forças em relação, a vida ainda serviu à metafísica. Sim, ela serviu à metafísica porque a vida nunca deixou de ser vontade de poder, nunca deixou de ser vida dionisíaca, nunca deixou de ser deveniente, ainda quando era tida como metafísica e esse foi o erro dos metafísicos. É que a metafísica criou valores fortes para servir a uma espécie vital que se sentia fraca mediante às mudanças. Uma espécie de vida com um *quantum* de forças que não se expandiu porque freou seu próprio “querer” em vista de uma “conquista”, de um poder que a si mesmo bastava. Esse poder se apresentava ora como uma vida no além ora como uma verdade. A vida desse tipo asceta da negação, do ideal ascético, foi enganada pelo próprio engano em se acreditar no além, no *a priori*. Nisso, a metafísica construiu seus valores: em nome do além, em nome da verdade, quando além e verdade eram tão mentiras quanto tudo que se efetiva enquanto vontade de poder, ou, denominando-se de outra forma, tão “aparências”. Onde tudo é aparência, não há outra coisa senão a realidade como aparência. Mas algumas aparências foram

chamadas de verdadeiras em detrimento de outras aparências, porque assim queria um tipo humano do ideal ascético para poder valer-se de valores que nem mesmo o devir podia destruir. Para esse tipo metafísico, a verdade e o além estavam além do devir, estavam além do dionisíaco. Por isso, até então, tudo o que era “mentira”, transitório, dionisíaco, fora tratado com desprezo. O tipo humano tem essa necessidade de eternidade. Não suporta extinguir-se ou, pelo menos, como o cientista, não suporta que a verdade se extinga, ou, ainda, que ela não exista. E, dessa ótica do ideal ascético, desse julgamento, cabe aqui a presença do homem niílista. Quem poderia, não obstante, ser um niílista? “Um niílista é um homem que julga que o mundo tal como ele é *não* deveria estar aí e que *não* existe o mundo como ele deveria ser”. Porque os homens do ideal ascético inverteram os valores. Para o asceta negativo, “o mundo como ele deveria ser” não somente é possível como existe. Niílista, na concepção de um asceta metafísico, é o tipo dionisíaco. Mas a vida como vontade de poder, como deveniente, como dionisíaca, impôs sua máscara mais forte diante de tantas outras máscaras fracas. O niilismo da metafísica veio à tona por ela mesma, quando seus “nobres valores” já não serviam mais para explicarem-se como valores. Eram valores suicidas. A auto-supressão, nesse caso, é exemplar. A moral como contranatureza, a metafísica como contranatureza, a ciência como contranatureza, a filosofia como contranatureza, a “vida” como contranatureza; tudo isso já não encontrava sustentação.

O grande problema de toda a metafísica é quando a “verdade” não mais se sustenta. O cientificismo desbancou a grande verdade “Deus” e, depois, sentiu que a “grande verdade” buscada pela ciência já não preenchia aquele sentido tão necessário para um tipo de vida tão metafísico, ainda que a “ciência” nunca tenha aberto mão da “verdade”. É que graus de “verdade” entraram em choque. O homem metafísico não se contenta com pouco, ou melhor, com um “pouco de verdade”. Como é próprio da força, é sempre um “a mais” o “desejado”. Ao não ver no horizonte esse “a mais” de metafísica, o tipo asceta do ideal ascético caiu em desgraça. Nessa perspectiva, instala-se a vontade de nada, porém para além de “Deus” e da “razão”. O tipo humano metafísico estava totalmente desamparado. Em vão, esperaria um “novo salvador”. Nenhum “salvador” mais convenceria. A auto-supressão desse tipo humano estava sendo levada a cabo. O próprio homem se matava. Nesse contexto, quem seriam os assassinos de Deus? Eles, eles próprios que agora se suicidavam porque nem a sua sombra de Deus bastava. Porque também não aprenderam sobre os deuses. “Está nisso, justamente, a divindade: que não há nenhum Deus, mas deuses!”. O monótono-teísmo e sua sombra não foram suficientes para os metafísicos se manterem firmes.

Diante da catástrofe do vazio, do “horror ao vácuo”, como diria Nietzsche, diante dessa tragédia preparada pelo próprio tipo humano que a quis evitar, é possível ainda um tipo de felicidade, como se felicidade fosse algo imprescindível? Considerando que “felicidade” é um estar bem com a vida, só há um modo de alcançar essa tal felicidade. “A felicidade no devir só é possível no *aniquilamento* da realidade do ‘estar-aí’, da bela aparência, na destruição pessimista da ilusão, no *aniquilamento mesmo da mais bela aparência, a euforia dionisíaca chega ao seu apogeu*”. Há, nesse caso, uma transmutação do pessimismo. Da tristeza se vai à alegria de viver o dionisíaco na vida e a própria vida como dionisíaca. Toda a aparência que o humano tentou para si, que buscou “segurar”, cristalizar, não pode mais levá-lo à saudade, porque ao depositar sua felicidade no efêmero, o homem se torna feliz pelo teor aniquilador que há na vida. Não é possível deter as forças em suas relações. Não é possível deter a vida como vontade de poder. A felicidade, nesse sentido, é querer esta vida como ela é e não querê-la, mais uma vez, de outro modo. Se para uma ascese afirmativa, o tipo humano necessita de expor ao máximo sua força criadora e destruidora, seus valores não poderão ser valores petrificados. Todo valor do homem dionisíaco deverá ser um valor que não tente encaixar a vida dentro dele, mas, ao contrário, deverá encaixar-se na vida como movimento constante. Valores assim, serão valores flexíveis a acompanhar uma vida deveniente. Seria um asceta dionisíaco alguém que relativiza os valores, já que nada é para sempre? Primeiro, que, como frisado diversas vezes neste trabalho, não há relativismo e sim perspectivismo. Segundo, que cada valor só o será em função do devir. Nesse viés, um homem dionisíaco será capaz da ciência, mas de uma gaia ciência, em que conhecer será visto como necessidade de um tipo de vida ainda fraco, mas que não mais se engana a respeito da “verdade”. Verdade passa a ser tudo aquilo que for útil não só à sobrevivência desse tipo humano afirmativo, mas útil também a um querer ser mais imanente, porque assim dita a vida enquanto dionisíaca, a própria vida do homem do conhecimento. Nesse caso, um valor, um conceito, não será nada relativo. Ele será visto da perspectiva da vida e a vida não é nenhum pouco relativa. A vida não é um tanto faz, porque a vontade de poder não é isso. Mesmo um acaso não poderia ser um “tanto faz”. O “tanto faz” não responde ao “querer mais” da vida. A flexibilidade sim, o relativismo não. Por isso, diante da vida não há indiferença, o que um Nietzsche asceta demonstra muito bem.

3.3.3 – Nietzsche asceta: conhecimento e valores dionisíacos para tornar-se quem se é

O que esperar de um filósofo que, criticando o ideal ascético, tornou-se mais duro consigo

mesmo que qualquer asceta da negação? Talvez, quem sabe, esperar dele que tudo o que escreveu está carregado de um experimentalismo ímpar, principalmente ao conceber que é pela dureza de uma vida disciplinada que se obtém a leveza de viver esta vida dionisíaca. Se, para muitos, ele se tornou obscuro, sinal de que, antes de tudo, escrevia para si mesmo. Nietzsche construiu seu próprio caminho. Não necessita de seguidores, mas, por outro lado, conclama àqueles que quiserem segui-lo que façam o mesmo, ou seja, construam seu próprio caminho, até porque não há caminho. Tudo deve ser construído e, para isso, muitas vezes, tudo deve ser destruído. Todavia, o Nietzsche asceta, ao contrário de seu predecessor pré-socrático, encontrou mais do que a si mesmo, porque não encontrou um “eu”, encontrou o mundo como vontade de poder. “‘Procurei por mim próprio’, disse Heráclito. /.../. Meditando sobre si, Nietzsche encontrou o mundo”. Se Nietzsche também propunha um projeto de transvaloração de todos os valores, começou, é possível notar em seus escritos, por si mesmo. O trabalho do Nietzsche foi um trabalho de ourivesaria, como diria Marton ao discorrer sobre ela própria em sua autobiografia. Uma tarefa nada fácil para quem quer tornar-se quem se é. Ainda mais para alguém que, como Nietzsche, alimentava um projeto de “civilização”, do contrário não faria considerações a respeito dos filósofos do futuro e tantas outras considerações que revelam sua preocupação com isso. “Para realizar a transvaloração de todos os valores, tem de dar-se a conhecer”. Acaso, não foi isso que ele fez? Somente assim, é possível ler nele um Nietzsche asceta, um asceta dionisíaco, um disciplinador de si mesmo nas entranhas do devir. E, dessa forma, é que o filósofo poderia tratar da aliança entre conhecimento e alegria, ou seja, estando ele próprio alegre com a vida, com esta vida dionisíaca.

A recuperação da saúde traduz-se na leveza da formação do fraseado, num domínio medido da esfera do comunicável, numa formulação fácil, espontânea e aprazível dos pensamentos. /.../ A inspiração provençal de *A Gaia Ciência* alude a uma conquista vital mais profunda. A esfera do conhecimento deve ser unida à da alegria.

Como em Nietzsche o dualismo é fortemente criticado, ele convive com todas as esferas paradoxais no sempre e eterno instante da vida, em que passado e futuro estão presentes exatamente naquela “hora”. Por isso, nada há de estranho no filósofo que sonhara em ser ele toda a humanidade e toda a animalidade em si mesmo e ligado esse sonho ao conhecimento, porque o homem não vive a não ser de sonhos e, é por isso, que vive. E o maior sonho humano é o que ele denomina de conhecimento. Conhecimento exige, porém, disciplina, muita disciplina. Quando, por exemplo, um asceta da afirmação trabalha com o passado, somente o faz com vistas ao instante e

tendo sido forte o bastante para não ter sofrido de indigestão. Eis algo que todo e qualquer aprendiz pode atestar de seu esforço em aprender a digerir toda e qualquer experiência em prol do conhecimento, o que vale dizer: em prol da vida. Na realidade, é do instante, é da vida aqui e agora como vida eterna do eterno instante que o homem conhece. “Nietzsche assim o formula: Dêem-me primeiro a vida, eu daí vos extrairei uma civilização”. Mas, para isso, exige-se disciplina – e muito. Conhecer é mesmo uma luta, relações de forças. E do mesmo modo que o conhecimento vislumbra o homem em sua capacidade de criação, também o assusta em sua capacidade de destruição. Por isso, é preciso que aprenda que a vida é sempre vida dionisíaca. O homem se depara, enfim, e eternamente, com o seu próprio caráter deveniente, porque ele está inscrito no mundo dionisíaco, no mundo como vontade de poder e nada mais que isso. Nesse ínterim, é que, diante do conhecimento acontecendo como um sonho dentro do próprio homem, melhor é ter consciência de que se sonha e que esse sonho é indispensável à vida que produz conhecimento no homem. O homem como instrumento da vontade de poder e, em particular, da vida como vontade de poder – mas que, com sua consciência, sempre terá um afeto respondendo a outro e, desse modo, poderá disciplinar-se para ir além da metafísica e amar esta vida em seu teor dionisíaco. A partir desse posicionamento é, por exemplo, que o próprio Nietzsche asceta, em suas experiências com o pensamento, não vê oposição de valores, não vê oposição entre essência e aparência, até porque para conhecer é preciso sonhar. Sonhar é mesmo o movimento em que se dá o conhecimento. O homem do conhecimento é aquele que sonha acordado e, desse modo, é que consegue prolongar a vida na Terra. Diante disso, se muitos são os homens, muitos são os sonhos, ou seja, muitos são os conhecimentos, ainda que “conhecimento” seja um conceito no singular, ele esconde a pluralidade da própria existência em sua variadas aparências. De que depende, então, a “duração do sonho”? Que os homens do conhecimento aprendam a não fragmentarem os seus sonhos e sim a construírem uma rede de conhecimento, o que, por sua vez, lembra o perspectivismo de uma ascese do conhecimento e, claro, pontualmente, de um Nietzsche asceta.

Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com o meu conhecimento, diante de toda a existência! Eu *descobri* que a velha humanidade e animalidade, e mesmo toda a pré-história e o passado e todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim – no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e *tenho* de prosseguir o sonho para não cair por terra. O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma

máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! /.../ – que somente todos esses sonhadores, também eu, o “homem do conhecimento”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres-de-cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, *a duração do sonho*.

O sonho do homem do conhecimento, e todo asceta da afirmação deve se esforçar para isso, para conhecer, porque sabe-se sonhador, um tipo humano possibilitador da “duração do sonho”, do sonho que mantém viva a dinamicidade da humanidade, é um sonho de quem cria valores. É no sonho que se dá a transformação dos valores e, portanto, a transformação de si próprio. Qual o papel do asceta dionisíaco nesse contexto? “Mudança de valores – é mudança dos criadores. Sempre destrói, aquele que deverá ser um criador”. Ele deve disciplinar-se, cada vez mais, para ser um criador de valores, um criador de conhecimento, um sonhador e, também, um guardião do sonho, porque a vida humana transcorre através de tal “mestre da existência”. “Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas. Somente há valor graças à avaliação; e, sem a avaliação, seria vazia a noz da existência. Escutai-o, ó criadores!”. O homem, para Nietzsche, é sinônimo de criador, de avaliador, daquele que projetou valores nas coisas e construir todo um edifício conceitual, construiu o próprio conhecimento, esse seu mais belo e sinuoso sonho que acontece sobre o fundamento do devir. Ele mesmo, Nietzsche, reconhece-se assim em seu projeto de “transvaloração dos valores”. Por quê? Quem sabe, justamente, porque descobriu que entre essência e aparência não havia diferença, não havia oposição de valores, não havia metafísica. Desta feita, se toda metafísica manteve, até agora, o homem sonhando, cabe ao homem, também, extrapolar em seus sonhos, ampliar perspectivas e perceber que todo o dualismo não é outra coisa que expressão de uma pobreza de vivência, de perspectivas, de olhares.

Qual o grande exercício para o disciplinamento do espírito? Perceber que o próprio devir favorece as aparências e que, sem elas, o homem não viveria jamais. Desse modo, é compreensível que ter nas mãos o papel de “mestre de cerimônia da existência” é algo de grande responsabilidade, responsabilidade a que nenhum asceta dionisíaco deve se furtar, justamente por entender-se, também, como deveniente. Um asceta da afirmação é, então, acima de tudo, alguém que, diante dos homens, auxilia a manutenção do sonho. Todavia, lembrando sempre que no sonho também está

presente o devir e, por isso, há criação e destruição. A luta de um asceta afirmativo é sempre na esfera do disciplinamento do espírito ou, como se possa desejar, da ascese. Nesse viés, ele faz guerra à guerra, porque não pretende matar seus inimigos. É rico o suficiente em compreensão para entender quão pobre, por exemplo, é aquele que, em detrimento da pluralidade da vida, afirma a dualidade.

Mas, não seria um absurdo construir um conhecimento dionisíaco, já que o homem necessita de um mínimo de estabilidade? É para isso que serve, também, a ascese dionisíaca. Para preparar o tipo humano que se predispõe a esse exercício a fim de que veja o quanto é possível uma gaia ciência, uma ciência leve, sempre aberta às mudanças e isenta de preconceitos metafísicos e longe da ridícula pretensão humana de ver-se como o centro do mundo quando tudo é vontade de poder e, também ele, esse asceta, é um instrumento dessa vontade. Mas que importa o homem diante do mundo como vontade de poder? Ele querendo ou não, nele se fazem presentes relações de forças. Mais ainda: todo o valor que ele cria e destrói tem nessas relações o seu fundamento. Destarte, é que o problema do tipo humano apolíneo metafísico tem sido buscar, de alguma forma, chegar a um “paraíso”, seja ele religioso ou do conhecimento científico ou mesmo o filosófico, mas a um “paraíso imóvel”, de um Deus, de conceitos cristalizados. A isso se pode chamar de um reducionismo de perspectivas. Realmente, é muito difícil ao homem que não se esmera em uma visão dionisíaca do mundo saber lidar com a sucessão das coisas, ou seja, bem ao modo heraclitiano, que a cada coisa sucede o seu contrário ou, mais ao modo nietzschiano, que a cada pluralidade, há sempre uma outra lhe sucedendo e novas interpretações estão sempre sendo efetivadas pelas relações das forças e nisso acontece o plural de vontades de poder dentro do conceito unificador de vontade de poder. Se em Heráclito e em Nietzsche existe a luta, há a mudança, e a metafísica tal como foi passada para os homens até agora sempre significou algo que não admite tal mobilidade, o devir, uma vez que ela depende, de forma exclusiva, do ser. Dessa forma, é compreensível entender porque o tipo metafísico defende a manutenção do ser mesmo diante da visível aparência do devir. Ele se agarrou à sua invenção de tal modo que se tornou dependente dela. Não é mais um criador. Não vê que, também ela, é uma aparência. Uma aparência em um grau que não corresponde à aparência do devir enquanto a própria existência. O “mestre de cerimônias” metafísico é alguém que se perdeu na deveniência da vida, tornando-se para si mesmo um homem do desconhecimento.

Os metafísicos, ascetas da negação, não se cansam de denominar Nietzsche de níilista. Não

é de estranhar, já que o próprio filósofo se denomina como tal, porém não no sentido que o fazem os niílistas metafísicos. É que se pode ter tipos diferentes de niilismo e se Nietzsche se designa repetidas vezes como tal, há uma razão para isso, a qual muito difere do motivo dos tipos ascetas ligados ao ideal ascético. Trata-se de uma diferença de valores. O niílista não nietzschiano é aquele que caminha, de fato, para um nada, ainda que prefira o nada a nada querer, conforme o próprio filósofo já alertou em sua obra *Para a genealogia da moral*. Já o niilismo no Nietzsche asceta é o que, enquanto fase, desestrutura o tipo humano para que este possa se reestruturar a partir de valores em que a vida possa ser amada como é, ou seja, como dionisíaca, e que não haja necessidade de ficar procurando um sentido para afirmá-la como ela se apresenta, isto é, em aparências. É conviver com o devir e, com isso, entendê-lo que é do chão da destruição que emerge a construção. Nesse sentido, o Nietzsche “niílista” é aquele que encontra no niilismo um desafio para valorizar a vida ainda que diante de um “sem sentido”. Nesse contexto, ele deixa de ser niílista e, ao se denominar como tal, é porque, tendo compreendido o devir, sabe da necessidade da destruição dentro de um universo dionisíaco. Como dionisíaco, Nietzsche é, então, um criador. Qual a função do “niilismo” em Nietzsche?

Acreditar que não haja nenhuma verdade, a fé do niílista, é um espreguiçar aprazível dos membros, para alguém que, como homem de guerra do conhecimento, encontra-se incessantemente em luta com verdades absolutamente torpes. Porque a verdade é torpe.

O niilismo como necessidade de repouso para o filósofo é algo que soa estranho, mas comparando-se a verdade como algo indecente e que o papel do filósofo sempre tem sido o de se ater à verdade, realmente, tem-se que, nessa condição, ser niílista não representaria outra coisa para o filósofo do que descansar da verdade ou não se afligir pela verdade, como faz um asceta adepto do ideal ascético. No caso de um asceta da afirmação, o niilismo está a serviço da saúde do homem, pois o coloca novamente naquela ociosidade tão necessária a ele. Ainda que seja um homem de luta, o asceta dionisíaco não desperdiçará suas energias com a “verdade”. A leitura de uma necessidade da emergência da filosofia, isso o faz o próprio Nietzsche. “A ociosidade é o começo de toda filosofia”. De fato, o tipo filósofo precisa de tempo para refletir sobre as questões da existência desde variadas perspectivas e se não houvesse tido tempo para isso, a filosofia nem sequer existiria. Qualquer filósofo sabe quão necessário é a ociosidade, ou não se submeter a nenhum outro tipo de trabalho se assim for melhor, para que possa estar mais disposto a fazer experiências com o seu pensar. Nesse viés, Nietzsche bem sabia do peso da verdade, porque ela

aprisiona. Uma filosofia que aprisiona não é uma filosofia, pelo menos não é uma filosofia dionisíaca e se distancia anos-luz de um Nietzsche asceta. Durante muito tempo, o filósofo, enquanto guerreiro, acabou carregando um peso desnecessário, o que o deixava mais lento e mais suscetível aos ataques de seus adversários. Verdade como peso desnecessário. E, lembrando de Nietzsche como artista, como aquele que cria e que, para criar, muitas vezes destrói, tem-se nele a arte como imprescindível para o novo filósofo, mas uma arte do tipo dionisíaca, pois é ela que corrobora para que aquele combate possua uma leveza contra o peso da oposição dos valores tão própria da metafísica. Por isso tudo, todo escrito de Nietzsche é, de alguma forma, um caminho para o “sim”. Uma filosofia da afirmação. Ainda que neste trabalho a intenção não seja trabalhar sua autobiografia, mas algo precisa ficar registrado a respeito disso, porque também uma autobiografia reflete um tipo de efetivação das forças em relação. “Não há, pois, como dissociar biografia e trabalho filosófico. No limite, todo escrito é autobiográfico, todo sistema de pensamento traz à luz uma existência”. E Nietzsche, como filósofo, só poderia ser artista e, por isso, em seus escritos não são poucas as passagens em que ele apresenta os variados ritmos de uma dança dionisíaca. Isso o fez superar a metafísica.

A reflexão sobre a arte permite compreender a posição da filosofia dionisíaca com relação à questão dos valores e, mais especificamente, no que diz respeito à verdade. Se a apologia da aparência é uma característica básica da filosofia de Nietzsche, ela remete sempre para algo ainda mais fundamental: a superação da dicotomia de valores que institui a aparência como valor inferior. Afinal não é ele próprio que afirma que a linguagem pode se revelar incapaz de “ultrapassar sua natureza grosseira e continuar falando de oposições onde só existem graus e sutis transições? (BM, § 24). A apologia da aparência, da ilusão, da falsidade, da mentira, não é a mais radical nem a última palavra de Nietzsche. Ele ainda se situa no campo dos valores criticados, mesmo se a eles se opõe. O que Nietzsche viu de mais profundo com sua filosofia foi a necessidade de se situar para além de bem e mal e de verdade e aparência como exigência de superação da oposição metafísica de valores. A formulação mais radical do projeto de “transvaloração de todos os valores” encontra-se, sem dúvida, na etapa final da lapidar história da filosofia de *Crepúsculo dos ídolos*: “Eliminamos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez? /.../ Mas não! *Ao eliminarmos o mundo verdadeiro também eliminamos o mundo aparente?*” (CI. Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou convertendo-se em uma fábula”, § 6). Seja quando reivindica a aparência como característica básica da vida ou quando exige a superação de toda oposição metafísica de valores, a força de sua filosofia reside na afirmação de que só é possível se livrar do “além” pensando e agindo “para além” (Cf. *Frag. Post.*, verão de 1886 – outono de 1887, 5 [6]).

Interessante a assertiva de Machado, pois revela uma interpretação em que o próprio Nietzsche tem lá suas dificuldades em se situar para além das oposições de valores, já que, pela linguagem, muitas vezes, aí também se situa. O rico, porém, de sua filosofia é que ele descobre o artifício pelo qual essa oposição se mantém e propõe uma solução. Pode-se afirmar que essa solução se dá em duas etapas: a primeira requer que a aparência não seja desvalorizada em nome da “verdade” e que a própria verdade seja colocada como um grau de aparência. A segunda exige que se pense no além para dele se livrar, ou seja, mediante o além é que se pode ir para além dele. Assim, Nietzsche trabalhou com a verdade para poder chegar à aparência, ainda que figure em seus escritos as dificuldades, compreensíveis, dessa luta lingüística e vital. Desse modo, também, trabalhou com bem e mal para ir além dessa dicotomia na moral, criando uma moral de aristocratas. Contudo, isso, de, não poucas vezes, utilizar a metafísica através dos conceitos, não autoriza que alguém possa ver Nietzsche no âmbito da metafísica, daquela que “enrijece” a existência, mesmo criticando-a. É sabido que durante muito tempo um lado foi afirmado em detrimento do outro e que, justamente por isso, num primeiro instante é necessário que se faça a inversão e, após um determinado período em que isso fique claro, aí, sim, pode-se expor quão desnecessária era essa oposição de valores da metafísica, até porque a “verdade” poderá ser desmascarada como “vontade de verdade” e que tudo não passara de efetivações da vontade de poder, de forças em relação, em que uma determinada perspectiva se fez valer mediante a negação própria de uma consciência dialética, sendo que, na realidade, uma perspectiva não precisa negar a outra para se afirmar, basta mostrar-se mais evidente, mais forte. A “verdade” se fez mais forte às custas do detrimento da “mentira”. A “verdade” funcionou como valor supremo e a “mentira” como desvalor. À medida que Nietzsche põe às claras que o que existe são diferentes graus de aparência, a “verdade” é colocada em questão, o que, por sua vez, não desmorona todo o valor que essa perspectiva teve para a necessidade da sobrevivência humana.

Necessariamente, ao propor graus de aparência, Nietzsche propõe mais do que uma inversão de valores. Não fosse isso, ter-se-ia apenas a continuidade da dicotomia tão criticada por ele. O filósofo pretende afirmar sua perspectiva dionisíaca e, a partir disso, evidenciar que nenhuma perspectiva pode se arvorar em absoluta. Diante do devir, o qual também não pode ser absoluto, já que estaria atuando contra si mesmo, pois nada se fixa em definitivo, pensar na cristalização de perspectivas já seria um contra-senso. Nesse sentido, quando o olhar do asceta da afirmação se põe a entender que o conhecimento foi construído sobre a fluidez do devir, está se pondo, também,

a entender que o próprio homem e seu conhecimento estão numa corda bamba diante de um abismo. O conhecimento é possível, disso ele faz prova de si mesmo, mas, por outra perspectiva, esse conhecimento só se faz possível enquanto algo que opõe resistência ao devir. Acontece que o devir também oferece resistência ao conhecimento como algo capaz de oferecer explicações quase, ou mesmo, definitivas em algumas teorias. Como lidar com isso? Bem, se o conhecimento é também uma aparência e não a verdade, todas as teorias fixas ficam à mercê de uma crença na verdade e isso torna possível a frágil vida humana. Entretanto, experimentalmente tratando, talvez o tipo humano ainda não tenha tratado do tempo com o devido merecimento que ele exige. Pois, desse modo, poderia entender melhor que para além das causas e efeitos da ciência existe um tempo e que ele é o tempo do devir. Com isso, o conhecimento torna-se fluido e todas as teorias aparentemente definitivas se desmoronam quando a fixidez conceitual que exigem, inclusive a do tempo, também se desmancham no fluir do devir. Na realidade, quem sabe, a objetividade humana esteja, ainda, longe daquela “objetividade” proposta pelo perspectivismo de Nietzsche.

O conhecimento que se pretende fixo expõe uma pobreza de perspectiva e, até mesmo, nega seu caráter de conhecimento. Passa, então, a ser um erro conceitual e um erro, em particular, que torna a vida fraca, ainda que tenha servido para sustentá-la em sua fragilidade. Isso significa que novos homens do conhecimento são necessários. Tipos humanos que tenham por base o caráter dionisíaco da vida e que, justamente com isso, tornem o vivente humano apto à sua característica mais profunda: a de ser um criador que, para criar, destrói. Também para o conhecimento, mesmo em sua fixidez, quanta destruição foi necessária! Mas, talvez, o homem tenha esquecido ou nem tenha percebido esse seu caráter dionisíaco e, ainda mais, nem tenha notado que esse caráter é o próprio devir. Desse modo, o conhecimento só faz sentido diante do devir e não diante da fixidez. Querer parar esse fluxo e refluxo, como já tratara Nietzsche, é o próprio querer metafísico. Portanto, conhecimento só faz sentido enquanto poder, enquanto forças em relação, enquanto luta. E conhecimento só tem valor como conhecimento aberto aos afetos em suas variadas perspectivas. Seja: um conhecimento dionisíaco é possível desde que se queira abrir mão de um conhecimento enrijecido em suas causas e efeitos. É que, assim como o tipo humano acredita em si como um “eu”, ele também termina por transferir essa crença para o conhecimento, quando, na verdade, por detrás desse “eu”, desse “conhecimento”, há uma pluralidade de forças mantidas hierarquizadas em uma “unidade” tensa e que, de modo algum, pode ser considerada como um “em si”. “Se por acaso houvesse um ‘como tal’, um ‘em si’, o que seria então o ‘como tal’, o ‘em si’ de um *pensamento*? ”.

O pensamento estaria negando a si mesmo enquanto a pluralidade que é. O próprio homem sente essa diversidade nos disparates do seu pensar, apenas não a aceita porque coloca em primeira instância um “eu”, um “em si”. Talvez, tenha faltado para o tipo humano, em sua verdade sobre o “eu” e o “pensamento” aquele tempo necessário à luta ao qual Nietzsche se refere, inclusive para explicitar o problema do conhecimento estar assentado em conceitos como os de causa e efeito.

Toda luta – e todo acontecer é uma luta – precisa de duração. O que chamamos de “causa” e “efeito” deixa a luta de lado e, portanto, não corresponde ao acontecer. É bem consequente negar o tempo na relação de causa e efeito.

Desse modo, é o próprio filósofo quem esclarece o caráter dionisíaco do conhecimento, o qual, até então, tem sido negado e renegado em nome de coisas como causa e efeito. Essa negação advém porque o tipo humano ainda não levou em consideração que todo acontecer é uma luta, como afirma o Nietzsche asceta, que se exercitou para isso, que fez experiências com o seu pensar, que fez experiências, portanto, consigo mesmo. Se todo acontecer é uma luta, então, todo conhecer também é. Nesse contexto, o homem ainda ignora a necessidade de que toda luta exige uma duração, apesar de, muitas vezes, ver isso de perto. Ele vê, mas não enxerga. Então, muitas vezes, esse homem termina abortando o conhecimento, tratando o aborto como o conhecimento. Mais uma vez, a “verdade” equivocou o homem, ainda que ela tenha seus méritos na condução da sobrevivência dessa espécie frágil. Contudo, o tipo humano poderia se exercitar para um *plus* de força via uma ascese dionisíaca e, para isso, o tipo humano pode ter em vista a auto-supressão de si mesmo como homem fraco que se justifica perante sua fraqueza. Uma ascese dionisíaca será sempre um duro exercício em que, mesmo na sua fraqueza, o tipo humano pode tornar-se um forte. E a mentira, a aparência, não lhe seria mais um problema, outrossim uma aliada da qual ele sempre precisou para manter-se vivo. Onde está, então, todo o “fio da meada” da discussão aqui? Na destruição da oposição de valores proposta pela metafísica e na criação dos valores dionisíacos que não se detém nessa oposição. Além disso, os valores dionisíacos operam toda transvaloração proposta pelo Nietzsche asceta, uma vez que tudo o que é criticado por ele como platonismo, como metafísica, vem abaixo para dar lugar à pluralidade de perspectivas. Todo aquele dualismo empobrecedor presente na cultura, principalmente do Ocidente, terminaria por se auto-suprimir, uma vez que não sustenta mais um tempo na duração dessa luta entre ele e o perspectivismo dionisíaco, em que perspectivas são desconstituídas e outras constituídas num eterno devir e esse mesmo devir é que garantiria os valores dionisíacos não como cristalizados, mas como atrelados ao

próprio devir. Isto é, os valores dionisíacos jamais poderiam se tornar “engessados” como no caso dos valores metafísicos, uma vez que se trata de valores em movimento e essa é a palavra-chave: movimento, “dança”, vida como vontade de poder. Assim sendo, a ascese dionisíaca, o Nietzsche asceta, possibilita uma perspectiva na qual determinados valores estão para além de tudo aquilo que o homem pretende fixar e que, na realidade, todo valor escapa a esse homem, apesar dele ser um tipo criador. Em outras palavras, todo homem é, também, instrumento da vontade de poder e também se insere no mundo como centro de vontade de poder pela própria dinamicidade das forças em relação. Em suma, valores dionisíacos são valores que afirmam a vida como ela é: vida dionisíaca, vida como vontade de poder. Eis porque um asceta da afirmação é um artista dionisíaco: ele cria, mas, ao fazê-lo, destrói.

Enfim, uma ascese dionisíaca exige também do asceta a solidão, porque, inclusive como artista, como criador, ele deve crescer por si. Aliás, para Nietzsche, é na solidão consigo mesmo que há o crescimento. Um filósofo do porvir sem esse atributo é um tipo impossível. Basta lembrar, novamente, de Zaratustra, o qual cresce em sua própria caverna para, depois, doar. Doar não por compaixão, mas porque está excedendo em crescimento, porque está transbordando. Desse modo, a educação de um tipo dionisíaco passa, necessariamente, pela solidão. Uma solidão, porém, que é bem diferente daqueles退iros espirituais de um asceta atrelado ao ideal ascético. Neste último, não há a solidão consigo mesmo porque algo do além está presente ou, ainda que cientificamente tratando, a “verdade” estará presente. Nesse caso, a ascese do cientista é também a do ideal ascético. É uma ascese metafísica. Nessa perspectiva, a ascese dionisíaca dista bastante daquela do ideal ascético. Considerando-se tanto um tipo asceta quanto o outro como tipos artistas, a diferença estará justamente na transfiguração do tipo dionisíaco, uma espécie de “retorno à natureza” que o asceta do ideal ascético não consegue. “.../ III. Para artistas. Novo conceito do criador; o dionisíaco. Novas alegrias. A Transfiguração. /.../”. O artista que se preza como artista lançará mão desse novo conceito de criador, o conceito dionisíaco. Como criador, esse artista saberá criar na solidão consigo mesmo, estará entre afetos se digladiando, sentirá esse combate e seu próprio corpo será palco de luta. Será um tipo que se tornará um verdadeiro campo de batalhas.

Desse modo, retoma-se aqui a noção do espírito dionisíaco como um espírito guerreiro. Principalmente, guerreiro consigo mesmo. Na solidão, ele estará tratando da auto-superação de si e, em muitos casos, de uma auto-supressão mesmo. Um asceta da afirmação é, acima de tudo, alguém que não está interessado em se preservar. Crescimento espiritual para esse tipo é guerra consigo

próprio. Não há nele nada de darwinismo, nada de adaptação ao meio para uma autoconservação. Um tipo assim não se adapta o meio, mas sim faz com que o meio lhe sirva exatamente como é denominado: de meio ou, caso se queira, de estímulo para o seu crescimento. Assim, o tipo dionisíaco procura por novas alegrias, pois ele está longe daquela alegria que, por exemplo, vê o sofrimento com um obstáculo para o crescimento humano e que, por isso, quer eliminá-lo a qualquer custo, ou, pior, que vê a vida como um obstáculo mesmo para viver. O dionisíaco quererá criar novos valores, afinal é um artista e não prescinde dessa sua condição. Novos valores porque aqueles valores que se cristalizaram ao longo de milênios de domínio metafísico-cristão não lhes responde ao seu tipo seguidor de Dionísio. Quando um asceta dionisíaco procura sua transfiguração, está pretendendo tornar-se quem se é, ou seja, tornar-se livre do rebanho, ter sua ética aristocrática, sentir como efetivação de forças em relação, como centro de vontade de poder e ver na sua própria ascese um instrumento dessa vontade.

Dentro das concepções de uma ascese dionisíaca, esse tipo asceta tem em tudo no meio para sua transfiguração e compreensão do mundo uma relação entre as forças. Também um outro tipo humano lhe será meio. Um outro homem nunca lhe será empecilho, mas sim motivação para superar-se em seu próprio crescimento. Se ele escolhe a solidão, não é para se esconder, mas para tornar-se mais forte diante de si mesmo e, somente assim, tornar-se-á forte perante os outros homens.

Um homem que almeja a grandeza considera toda pessoa que ele reencontra em seu caminho como um meio, ou como um freio, ou como um temporário leito de repouso. O tipo de bondade altamente desenvolvido que dele é próprio e do qual ele faz prova oposta a de seus semelhantes, devém impossível quando ele golpeia de sua altura e os domina. A impaciência e o sentimento de ter sido até constrangido para jogar tal comédia, o faz desprezar toda companhia: esse tipo de homem sabe da solidão e sabe que veneno extremo ela esconde.

Mas, quando é que o outro lhe representa um meio, um freio ou um temporário leito de repouso? Meio, quando o outro se lhe mostra como necessário para o seu crescimento. Considere-se que isso pode soar de muitos modos, porém, no caso, não há um prejuízo moral. Qualquer pessoa pode ser para uma outra que esteja preparada para tal, um meio para o seu próprio crescimento. Um freio à medida que o outro também lhe opõe uma resistência que o faz se conhecer melhor. Na realidade, o outro sempre é uma resistência, assim como cada um mesmo sempre é, também, resistência um para com o outro. Alguns prefeririam dizer que o outro é um inferno. Leito de repouso temporário, porque em se tratando de uma batalha, colocar-se sobre o

outro para obter esse repouso, faz-se necessidade para quem quer continuar a luta consigo mesmo. Dominar é, mais que tudo, e conforme o filósofo, saber mandar em si mesmo. O repouso, também, pode ser visto como uma aliança temporária, já que, para quem quer superar a si mesmo, o outro é apenas uma passagem. Portanto, o leito de repouso não pode ser para sempre, porque o tipo guerreiro é o tipo que não pára, é o tipo que se entende como devir nas teias do próprio devir.

Esse tipo, que é um asceta dionisíaco, precisa também jogar o seu jogo, a sua comédia, até mesmo o rir de si mesmo para se superar e, se o constrangem, a sua resposta não é a vingança. Muito pelo contrário, como superior, sua resposta é o desprezo de toda e qualquer companhia. Esse tipo, como já visto, precisa da solidão e na solidão ele tem que se cuidar muito bem. Porque a solidão é uma droga que tanto pode curar como pode matar. A cura seria a transfiguração de si mesmo, a auto-superação, a altura da alma. A morte seria um internalizar-se a ponto de implodir-se e negar a vida. O asceta dionisíaco toma muito cuidado com retiros que tratam da alma. Todo retiro típico do ideal ascético lhe soa estranho. A retirada do tipo nietzschiano é a retirada que exige uma solidão em que a vida pulse mais forte, em que se sentir como vontade de potência seja o auge do fruto dessa solidão. Significa, finalmente, ser um afirmador. Diante desse contexto, o asceta dionisíaco é, ao mesmo tempo, aquele que organiza o caos dentro de si, porque é criador, e, também, é aquele que institui o caos em si próprio quando precisa da destruição dos valores no qual se ampara para criar outros que lhe sirvam de fundamento.

Uma ascese dionisíaca prepara a pessoa para ir de encontro ao niilismo, para que essa pessoa saiba superar esse niilismo dentro dela mesma. Superar essa ausência de valores que pode ser causada por uma luta da força contra a força, exige outra luta da força com a força. Exige, pois, mudança de perspectiva, novas relações de forças. Nesse caso, enfrentar essa ausência de valores, que também pode ser causada por um “filosofar a marteladas”, exige da pessoa que ela se faça forte perante esse obstáculo chamado niilismo e para que não veja no niilismo um fim, mas apenas um meio, um estímulo para o seu crescimento. O que a ascese dionisíaca termina por provocar é uma organização, um certo tipo de esquematização, hierarquização de valores, mas a partir do ponto de vista de quem é um afirmador da vida como vontade de poder, de quem não pretende absolutizar qualquer perspectiva, assim como a metafísica fez.

Por que, então, um asceta da afirmação “amaldiçoá” o cristianismo? Tomando-se a metafísica-religiosa como exemplo, considerando-se dentro dela o cristianismo, tem-se que essa metafísica é uma forma de esvaziar o sentido dessa vida em nome de uma outra vida no além. Daí, o

motivo de Nietzsche considerar o cristianismo como uma forma de niilismo. Um afirmador não pode ser niílista, já que, por viver dionisiacamente, não está interessado no ser, em atributos como essência e coisas do gênero e, muito menos, de algo que privilegia uma vida no além. Um afirmador, necessariamente, está ligado à vida como devir, a esta vida. Não há o ser e sim o *vir-a-ser*. Na ordem dionisíaca o que mais sobressai é essa falta de cristalização realizada por conceitos especialmente criados para isso.

O mundo como vontade de poder, nesse viés, distingue-se bem daquele mundo como fábula do qual Nietzsche faz uma crítica em sua obra *Crepúsculo dos ídolos*.

Tomar a vida como criação e destruição e tornar-se alguém que faz suas valorações a partir disso, é considerar a vida como aquela a partir da qual todo tipo de avaliação deve ser realizado. A vida dionisíaca é o parâmetro para toda e qualquer avaliação.

O valor de vida consiste em avaliações: avaliações são produtos de uma elaboração, não são nada do que foi recebido, instruído, aprovado. Até o que foi criado deve ser destruído para abrir espaço às novas criações: a viabilidade de avaliações implica sua faculdade de serem destruídas. O criador sempre deve ser um destruidor. Mas a mesma ação para avaliar não saberia destruir a si mesma: não é ela outra coisa que a vida.

Na realidade, a vida não se destrói enquanto vida, ela é apenas uma transformação e nesse devir transformador é que a vida se torna criadora e destruidora de tudo aquilo que parte dela mesma. Assim, uma ascese dionisíaca exige do asceta que ele se entenda como esse tipo de criador e destruidor, ou seja, a vida como base para toda e qualquer avaliação. Uma ascese dionisíaca tem em mira o valor da vida, que consistindo em avaliações, não é outra coisa que avaliar. Se o valor da vida é avaliar, um asceta da afirmação deve voltar-se para isso: ele deve saber avaliar. Esse tipo asceta não quer algo pronto, acabado, instituído. Por sua natureza é alguém que, muitas vezes, torna-se incômodo dentro das instituições, tomando-as como exemplo de algo que representa claramente uma imposição de valores. O homem dionisíaco é aquele que não se sujeita a valores impostos, antes os coloca ao crivo de sua crítica, de sua própria avaliação. Por isso, não se deve pensar que o homem dado aos exercícios espirituais da ascese dionisíaca não poderia viver dentro de uma instituição. Pode, com certeza, mas será sempre alguém inquieto, questionador, transformador porque sente, dentro de si mesmo, muitas transformações. O asceta dionisíaco é o que toma a avaliação também como um instrumento da vontade de poder, essa avaliação consciente

do asceta da imanência é uma avaliação de emana da própria capacidade de avaliar da força com a força, na relação, melhor esclarecendo, da força com a força. E no embate que as forças estão sempre se avaliando, porque elas oferecem resistências umas às outras. Nessa perspectiva, é que a vontade de poder, enquanto efetivação da força, é o fundamento mesmo da avaliação e se a vida não passa de vontade de poder, certamente que a vida tem que ser levada em primazia na constituição de valores. Afinal, o valor da vida consiste em avaliações. Se para fazer isso o criador deve ser também um destruidor, ele terá consciência de que não estará destruindo o ponto de referência máximo: a própria vida. Nesse viés, é que um homem dionisíaco se faz criador e destruidor e o que leva a isso é o seu tipo de ascese dionisíaca que entende o mundo como tal. A partir disso ele se faz um seguidor do deus Dionísio. Também a partir disso, dá para entender a seguinte escrita de Nietzsche: “Nós devemos ser um espelho do ser: nós somos Deus em miniatura”. Por outro lado, essa parte citada tem tudo para fazer confusão e considerar o filósofo como um metafísico-religioso. Mas é exatamente o contrário que ele está fazendo: está esclarecendo que o homem é Deus em miniatura, porque estão constituídos como “ser”, mas, na realidade, não são diferentes do devir. O “ser”, nesse caso, é um *flash* no meio de tantas transformações. Se o homem for “espelho” de Deus, não é de qualquer monótono-teísmo que Nietzsche está tratando, ele trata de Dionísio. Por esse caminho, poderia-se dizer que o homem dionisíaco é um só com o deus Dionísio e, como ele não é o conjunto todo das forças, ele é, então, um espelho do que acontece com todos os outros centros de vontade de poder. O mundo é dionisíaco e, essa, é a base de todo caminho percorrido por Nietzsche: o asceta dionisíaco.

3.3.4 – Nietzsche asceta: médico de si mesmo, médico da cultura. Um filósofo da cultura

O filósofo em sua ascese dionisíaca torna-se médico de si mesmo ao constatar que seu próprio corpo é um campo de batalhas. Porém, nesse campo de batalhas o interessa não é em matar o inimigo, mas em vencer sua resistência ou, até mesmo, suportar esse inimigo. Neste último caso a prova de resistência é consigo mesmo. O Nietzsche asceta, como o que faz guerra à guerra, não está interessado no extermínio. Por isso, também, é médico de si mesmo, é médico da cultura. Está interessado em propor novos valores, não pelo dualismo que pretende isso, ou seja, fazer apenas a inversão e ser antípoda no sentido dualista. Inversão para Nietzsche é muito mais: é reversão, é fazer a inversão na origem, a partir de onde se faz toda e qualquer avaliação para a criação de valores. Daí, a importância de seu procedimento genealógico como método para este

avaliar.

Nesse viés, é pertinente citar uma leitura que Kossovitch faz da repetição da diferença em Deleuze, já que, se o importante em Nietzsche é o instante, então, a todo momento, todo valor deve estar passando por avaliações e reavaliações. Não estagnação, como no caso de valores cristalizados pela metafísica, como, por exemplo, o maior deles: o valor da “verdade”. Se o filósofo, médico de si mesmo, consegue fazer o diagnóstico de sua doença através dos sintomas, pode-se dizer que, em termos da interpretação das próprias forças, entendendo interpretação como efetivação, o aparecer mesmo das forças em suas constituições a que se dá o nome de “realidade”, o prestar atenção a isso traz sob que relações tais forças estão conjugadas. Se, por exemplo, em uma dada constituição de forças, é o rebanho quem manda por separar do aristocrata, do mais forte, daquilo que ele, totalmente, pode. Em outras palavras, enfraquecê-lo. Há situações, destarte, em que o estar no controle nem sempre é sinal de tornar-se forte, de dar tudo de si o suficiente para não ser escravo de outrem. O rebanho, por exemplo, e o próprio Nietzsche expõe isso exaustivamente em *A Genealogia da Moral*, domina pela suas artimanhas e não porque utilizou a sua força para resistir e vencer resistências. Um homem típico de rebanho, ao sentir-se fraco frente a um típico aristocrata, reunirá forças com outros homens de rebanho ou tentará separar o aristocrata daquilo que ele pode em termos de forças. O homem de rebanho não luta para vencer suas fraquezas de modo eficaz, sendo a maior delas o “horror ao vácuo”. Entretanto, retornando a Kossovitch, há uma forma interessante de expor toda essa situação e logo se concluirá porque o homem de rebanho, o asceta da negação, é um tipo doente e que, dificilmente, pode ser médico de si mesmo. Daí, é só imaginar que tipo de cultura foi implantada por esse tipo no poder. Valores metafísicos, valores da fraqueza do viver diante da falta de sentido da existência e, pior, diante da percepção da repetição disso, da eternidade da falta de sentido. Deleuze tem razão ao citar o pensamento seletivo como uma roda centrífuga, já visto anteriormente em outras partes deste trabalho. A pergunta que fica é: como ser médico de si mesmo, como ser médico da cultura diante disso? Um Nietzsche asceta é capaz e todo asceta do tipo aristocrático, do tipo “melhor”, “selecionado”, e, por isso, criador de novos valores diante do pensamento da repetição, porque o que é o mesmo senão a diferença. O metafísico é diagnosticado como doente por não saber lidar com a diferença.

O essencial do pensamento seletivo é o seu tático: opera no interior de um campo de batalha. Referido à estratégia – a criação de uma nova hierarquia – ele é destruição e criação. Mas é ambos ao mesmo

tempo. Com efeito, criação e destruição vêm juntas como poder da disjunção. O pensamento seletivo leva o escravo ao suicídio, mas, ao mesmo tempo, obriga as forças recuperáveis a inventar as possibilidades de sobrevivência. Radical poder separador, não admite o compromisso; mas, para isso, ele deve suscitar a produção de novos valores. Há uma diferença profunda entre o legislador em geral e o legislador-Nietzsche: o primeiro impõe os valores, o segundo, por recusá-los, exige a sua criação. A recusa de todo sentido, de todo valor, por parte do imperativo nietzschiano é o essencial. Para resistir ao pensamento mais pesado é preciso ter força para criar, e é esse poder que define as possibilidades de sobrevivência de todas as forças. É neste sentido que a repetição é seletiva: ela obriga as forças a se diferenciarem a partir do não-sentido proposto. O *aut ... aut* não permite escolher: ou a transmutação dos valores ou o suicídio. Suportar a experiência da repetição: o pensamento seletivo opera no plano do sentimento. Resistir-lhe, sentir prazer na repetição; mais: querê-la.

Nietzsche asceta, médico de si mesmo e médico da cultura, recusa todo valor imposto pela metafísica. E, por mais que não se queira explorar aqui o pensamento do eterno retorno do mesmo, torna-se mais difícil tratar de uma ascese dionisíaca sem esse movimento típico da leitura nietzschiana. Veja-se, por exemplo, que as forças se diferenciam umas das outras pela relação que mantêm com a experiência da repetição. Essa relação fornece à repetição o seu caráter seletivo. Um asceta da afirmação, que já diagnosticou todo esse contexto e se relacionou com ele até em si mesmo, sabe que precisa optar por querer aquilo que o asceta da negação rejeita. Nesse viés, a falta de sentido da existência não se torna problema para o asceta dionisíaco, mas, para o asceta da transcendência, metafísico por excelência, apresenta um teor maior de dificuldade em criar novos valores, em se superar, em ir além de si mesmo, do que em largar de seus valores cristalizados metafisicamente, em que, só para parafrasear a repetição, a única repetição aceita é a do mesmo enquanto aquilo que não recebe mudança. Por isso, o único médico do rebanho é o sacerdote ascético, um “médico” que, ele mesmo, provocou a ferida e que, agora, cuida dela. Por isso, todo criador, todo médico de si mesmo, do médico da cultura, deve, antes de tudo, superar a si próprio. Auto-suprimir o que, em si, há de “humanidade”. E não seria isso a marca do *além-do-homem* em cada instante, porque são muitos os círculos da repetição, do contrário a própria repetição ficaria limitada demais porque as diferentes combinações entre as forças finitas podem ser infinitas, considerando o devir circular como aquele que não pára de girar. É por isso, que na “medicina nietzschiana” não teleologia, não escatologia, não redenção, salvação. O que existe é sempre um estado de alerta em relação às diferenças e de que tudo flui constantemente. A “salvação” é para os cansados, por isso o Nietzsche asceta, como médico, propõe sempre a intensidade de vida, o não

se sentir cansado.

Mas, para ser médico da cultura, de si mesmo, Nietzsche exige primeiro um “*pathos* da distância”, porque nisso reside a independência do espírito, e, também, aquilo que é muito necessário para ascese, para qualquer ascese, mas, em especial, para alguém que, realmente, pretende-se independente, para um Nietzsche asceta. Se a independência é a mais dura prova de sobrevivência, um asceta tem que passar por ela. Por isso, ele não deve se prender a nada. Além disso, um asceta dionisíaco tem que sentir as possibilidades que seu corpo, essa organização de forças, oferece: medir em que ele se deve resistir a ele e em que se deve vencer a sua resistência.

.../ o completo desprezo pelo *corpo* não permitia ao indivíduo ver a completa e minuciosa arte de seu jogo organizacional para a autopreservação e *purificação* do modo de ser da espécie: – em outras palavras, o infinito valor da *personalidade individual* como representante do processo vital e, *portanto*, o seu supremo direito ao egoísmo, – como toda a sua impossibilidade de *não* o ser... Todo o “não-egoístico” é de fato fenômeno da decadência.

O Nietzsche asceta, médico de si mesmo, dá o diagnóstico do maior mal metafísico: o desprezo pelo corpo, por isso a importância de uma educação em bases fisiológicas é indispensável na ascese da imanência. Todo imanente, o corpo revela a “unidade” e “multiplicidade” que é ele próprio. Daí a necessidade da postura egóica como postura de enfrentamento no sentido de avaliar o próprio corpo e dele aprender a criar essa “personalidade individual”, esse ser “si mesmo”. Transformar-se num aristocrata do espírito, longe de toda fraqueza de rebanho. Nesse recorte, o egoísmo, é necessidade para a formação do homem dionisíaco. De ser um destruidor e um criador, de “purificar-se” de todo valor transcendental e de todas seqüelas metafísicas. Note-se que a própria palavra “egoísmo” já passa por uma transvaloração. Não é apenas inversão. É reversão, por conta do procedimento genealógico, porque é entender o egoísmo no seu nascedouro, não o egoísmo do homem do ideal ascético, mas o egoísmo tão necessário à auto-superação. Nietzsche asceta, nesse contexto, é um médico que sabe curar a si mesmo e que, por conhecer os caminhos valorativos de uma cultura, pode propor valores enquanto filósofo da cultura, enquanto médico da cultura. O filósofo como médico – o que não soa estranho, principalmente após o prefácio de *A gaia ciência*. Quanto à distância a tomar de si mesmo para enxergar-se melhor, esse amor à distância, caracteriza bem o Nietzsche asceta, de modo a manter sempre ativo o seu perspectivismo também. Esse se distanciar deve ser essencial, aliás, a todo filósofo.

Este amor à distância é constitutivo do modo do questionamento

inaugurado por Nietzsche: é pela sua independência que este pensamento seduz, porém é esta mesma vontade de independência que tem o cuidado de multiplicar os obstáculos destinados a interditar-lhe o acesso /.../.

Que os obstáculos impostos pela vontade de independência sejam capazes de resistir a tudo que lhes fizer oposição para que tenha, essa vontade, acesso à relação com outras vontades, prevalecendo sobre elas. Em outras palavras, que o acesso à independência não seja vencido por empecilhos, ao contrário, esta vontade de independência é que impõe obstáculos às vontades que lhe fizerem barreira. Para quem quer ser independente no sentido nietzschiano, tem que superar os obstáculos impostos pela vontade de nada por meio de impor obstáculos a seus obstáculos. Essa ciranda de mesmas palavras, na realidade, pode ser descrita como afeto contra afeto. A vontade de independência tem que ter uma capacidade de afecção maior e uma capacidade de resistência também maior. Por isso, preservar-se é a mais dura prova de independência, para, novamente, lembrar Nietzsche.

Há uma crítica à tradição filosófica e Nietzsche acentua qual deve ser a virtude cardeal de um autêntico filósofo. Para exemplificar, ele cita Shakespeare.

A coisa mais bela que eu saberia dizer em louvor do *homem* Shakespeare é esta: ele acreditou em Brutus e não lançou o menor grão de suspeita sobre esse tipo de virtude! A ele dedicou sua melhor tragédia – que ainda hoje é conhecida pelo título errado –, a ele e à mais terrível quintessência de uma moral elevada. Independência da alma! – é disso que se trata ali! Nenhum sacrifício pode ser demaisado grande: é preciso ser capaz de sacrificar-lhe até o mais querido amigo, seja ele o homem mais esplêndido, ornamento do mundo, gênio sem igual – quando se ama a liberdade como sendo a liberdade das grandes almas e ele põe em perigo *essa* liberdade: desse modo deve ter sentido Shakespeare!

O Nietzsche asceta, como médico de si, deixa claro em seus escritos o quanto buscava essa liberdade das grandes almas, às vezes sentindo-se um decadente e, às vezes, sentindo ter superado sua decadência. Pelo seu estado, inclusive, ele não se cansou de criticar a lógica. Ele próprio sentia suas contradições tão necessárias ao crescimento do espírito. Nietzsche, esse médico de si mesmo, assim parece, já tinha claro para si o quanto o seu “eu” era uma pluralidade de muitas almas. Entre essas almas, certamente, havia luta. Por isso, não é possível desvincular a ascese de nada, porque ela está na raiz, na relação da força com a força. Por isso, ela é cosmológica e da cosmologia atinge os valores humanos. Pareceria ridículo, se assim não fosse, dizer que na natureza, por exemplo,

existe ascese enquanto exercício de relação. No homem, seja qual tipo ele for de asceta, ela assume um caráter de “espiritualização”. Nesse sentido, o Nietzsche asceta, ao tomar o máximo de contato com a sua fisiologia, a fisiologia da natureza, sabia o quanto tudo estava para além de uma “pequena razão”. Nesse viés, esse tipo médico pega na vida e, em especial, na vida humana, o quanto a “estar consciente” é apenas uma das formas de entender que o “natural” já é uma imposição de uma perspectiva, porém não uma imposição sem resistência. A natureza não é outra coisa que o efetivar-se de várias forças em inúmeros centros de vontade de poder. Tais centros de força demonstram a pluralidade do “natural”. Por aí, entende-se, por um outro olhar, o pluralismo presente na filosofia de Nietzsche. O corpo humano é “uno” e plural. A “natureza” é “una” e plural. Para a natureza “aparecer” como aparece há forças em combate. Sendo assim, um asceta que não leva isso consideração, jamais poderá entender um Nietzsche asceta. O que quer o Nietzsche asceta, médico de si mesmo? Quer organizar o caos que há em si, buscar aquele “equilíbrio” que significa a saúde do corpo e da alma como parte do corpo. Por isso, um *pathos* da distância muito auxiliaria a ver onde está o desarranjo, o caos. Quanto mais caos há no homem, mais ele necessita espiritualizar seus instintos e isso não é contra a natureza das forças porque elas próprias se organizam em hierarquia. Um asceta sadio, é um asceta que possui organização. Claro que, com o devir eterno, passará por desestabilizações, por novos caos, todavia sempre saberá da importância da “espiritualização” dos instintos e não da castração, como política muitas vezes utilizada por determinadas instituições. Daí, entra o papel questionar de Nietzsche como médico da cultura, filósofo da cultura. Nele, filosofia e medicina não se dissociam.

Como médico e filósofo da cultura há em Nietzsche asceta uma outra perspectiva de entender a história do “espírito”, assim como de seu disciplinamento, que não é outra coisa que a ascese enquanto “exercício espiritual”, valendo dizer, nisso, um exercício do corpo, tomando a “pequena razão” como parte da “grande razão”. A razão pequena é um pedaço do corpo. O que quer o filósofo asceta da tradição filosófica?

Fundamentalmente, o pensamento de Nietzsche é mais que um protesto. Ele não se dá para visar a refutação ácida de toda a tradição filosófica anterior, para tanto ele se vê como herdeiro de uma certa história do espírito. Se ele pretende ir além da tradição filosófica, se ele apela para a dedicação de “novos filósofos”, é precisamente porque, a seus olhos, esta tradição tem governado em demasia por uma marca do tipo crítica. Se não é questão de rejeitar no nada o trabalho da tradição, Nietzsche quer mais é considerá-lo como o primeiro tempo de uma marca mais audaciosa: “Esses filósofos do

futuro não exigirão de si mesmos disciplina crítica e todo hábito que leve a rigor e asseio nas coisas do espírito: eles bem poderão exibi-los como sua espécie própria de ornamento – e apesar disso não desejam ser chamados de críticos. Não lhes parece uma afronta pequena à filosofia que se decrete, como hoje se faz com gosto: ‘A filosofia mesma é crítica e ciência crítica – e nada mais!’’ (JGB/BM. Nós, eruditos, § 210).

Se Nietzsche sabe-se herdeiro de toda uma tradição, comprehende também o quanto a filosofia já, pelo seu trabalho na história, deveria estar para além de si mesma, para além de uma “ciência crítica”. Nietzsche, em sua ascese, apela para os “filósofos do futuro”, ou seja, como aqueles que deverão ser legisladores de uma nova cultura. Serão criadores esses filósofos porque, enquanto médico de si mesmos, enquanto filósofos da cultura, serão, acima de tudo, experimentadores de um alvorecer. Terão prazer no experimentar. Farão experiências com o próprio pensar, com seus próprios valores. Nessas condições, pode-se vislumbrar Nietzsche naquele “instante” em que tudo o que escreve, o faz “com sangue”. Apesar de apontar para o futuro, enquanto um todo, ele próprio já é um desses experimentadores. Porque está para além de um simples questionar. Como Nietzsche asceta, quer uma nova tábua de valores em que a filosofia ultrapasse a si mesma. Nietzsche não tem nojo do “homem”, mas entende que tal “humanidade” precisa da auto-superação, mesmo de uma auto-supressão para dar lugar ao *além-do-homem*, assim como a filosofia deve ter, para além da crítica, que lhe é tradicional, um caráter experimentador. Nietzsche asceta é um experimentalista. Como filósofo da cultura, prescreve o experimentalismo como avaliação. Em se tratando de um médico da cultura, deve fazer experiências com novos valores que tomem como partida a vida enquanto referencial, mas esta vida dionisíaca. Cultura, então, deve ser sinônimo de valores que atendam a necessidade de uma intensidade vital, para além de uma “humanidade metafísica”, que, por sua fraqueza, não se sustenta muito bem diante do “sem sentido”.

Como entender o pensamento de um Nietzsche asceta, como compreender uma ascese em Nietzsche sem recorrer ao seu próprio experimentalismo? Seria estranho ao próprio Nietzsche, já que é ele mesmo quem incentiva o fazer experiências com o pensar. Para superar, por exemplo, o niilismo que ronda, muitas vezes, a cabeça de cada um de nós, só realizando experiência com o pensar niilista. Ir ao fundo dele para dele sair. É perigoso fazer tais experiências? Claro que é, mas entre as condições da vida está o viver perigosamente. Aliás, o homem vive sempre de forma perigosa porque está sempre exposto enquanto centro de forças que acabam acaba sendo

atravessado por outras forças, por outros centros de vontades de poder. Por isso tudo, não é de estranhar que o próprio pensamento de Nietzsche apareça como uma experimentação para o leitor, porque o era para o filósofo, o qual fazia experiências consigo mesmo.

O pensamento de Nietzsche aparece, então, como um ensaio, uma experimentação, Nietzsche dirá um *Versuch*, de meios que permitam atender este propósito /.../. A especificidade da experiência do pensamento nietzschiano e a necessidade de recorrer a uma “linguagem nova” provém, assim, da assimilação de um novo objeto que muda a direção do questionamento filosófico: a cultura.

Desse modo, é que, ao invés de sociedade, Nietzsche prefere, algumas vezes, utilizar a expressão “complexo de cultura”. O campo de investigação do Nietzsche asceta é a pluralidade cultural e é a partir disso que ele tem um perspectivismo “engajado”. Por isso, enquanto asceta, é aquele que exerce sua “espiritualidade” de forma a ampliar seu espaço de atuação “médica”. Para isso, o Nietzsche asceta recorre a um vasto campo de investigação que vai desde a história, a psicologia, a fisiologia e outros campos de estudos. E tem mais: ele distingue de maneira rigorosa o “saber intelectual” do “saber amparado na erudição”. Por isso, também, o Nietzsche asceta entende que se deva cultivar o espírito. E, nessa perspectiva, há um outro entendimento de ascese como exercício para cultivar o espírito. Os sinônimos que, ao longo deste trabalho, foram dados para ascese não pretendem despertar a contradição, mas alargar pontos de vista, porque é isso que a filosofia tipicamente nietzschiana requer de leitores atentos. Isso não é outra coisa que o perspectivismo. Um asceta não deve, enquanto médico-filósofo da cultura, descartar essa postura perspectivista. O saber intelectual para um asceta desse teor significa que ele já fez muita experiência consigo mesmo, ao contrário do saber erudito, que é um saber pelo saber, um “em si” metafísico que, como visto, não leva o homem para uma superação de si mesmo. O que o Nietzsche asceta tem em vista, a começar dele? “/.../ favorecer a aparição de um certo tipo de cultura e, simultaneamente, de um certo tipo de homem”. Nesse caso, esse certo tipo de cultura engloba o pluralismo, assim como o que poderia ser o *além-do-homem* teria de englobar uma pluralidade de perspectivas em um único tipo. O Nietzsche asceta não é pragmático, mas ele também não faz todo um exercício espiritual em torno de um “em si”, que tanto ele critica na metafísica. Disso parte o experimentalismo nietzschiano.

O que esperar de um filósofo asceta que trata de uma filosofia dos valores? Não é por acaso que todo seu esforço contra a metafísica se faz presente em seus escritos. O Nietzsche asceta

está interessado em valores que forneçam condições para o *além-do-homem*.

3.3.5 – Nietzsche asceta: Dionísio contra o Crucificado

Um Nietzsche asceta só tem razão de ser em vista de uma exaltação da vida, enquanto alguém que questiona todos os valores impostos, valores culturais e, dentre eles, os morais, valores que não deram o devido valor a esta vida quando ela mesma é que tinha que servir de referência para eles. Como filósofo da cultura, ele não quer ser um “melhorador da humanidade”, pretende, outrossim, indicar que o homem, cansado de viver, é uma perspectiva, mas que há outras e, ele, Nietzsche, apresenta a sua: a auto-supressão desse tipo decadente, ele apresenta o *além-do-homem*, um novo tipo humano porque, assentado na vida real, não quer outra coisa que vivê-la intensamente, pois já é trágico a ponto de superar o pessimismo trágico. Nesse sentido, ser um trágico, significa ser alegre com a vida. É não querer a vida de outro modo. É não se lamentar, mas também não é um se conformar, é um “amor ao destino”, para usar as palavras do filósofo. São perspectivas diferentes da existência e que, com seus valores, fazem emergir tipos humanos diferentes.

Dionísio representa o devir, o esquartejamento da existência, ela feita em pedaços, mas que, aos pedaços, volta a integrar-se e, depois, novamente, a se despedaçar. Significa o próprio movimento das forças em suas relações, os centros de vontades de poder, suas constituições e desconstituições. Dionísio é a própria tragédia da vida a quem o Nietzsche asceta diz sim, o “grande sim”. Dionísio requer homens afirmadores. Nessa direção, todo esforço de “espiritualização” dos instintos é um organizar-se de tal modo a entender-se como pluralidade de “eus” e um organizar-se efêmero, porque terá de passar pelo ação do despedaçamento pela qual passa Dionísio. Sem medo, sem rancor, sem ressentimento contra a vida, porque a vida é, ela mesma, dionisíaca. Nietzsche asceta representa o asceta dionisíaco como afirmador desse tipo de vida, que é, afinal, a única vida conhecida. Já o Crucificado representa o ser eterno, a castração dos instintos, a vida que tem de ser sacrificada em nome do além, representa a “verdade inquestionável”, representa uma promessa de não sofrimento, representa o pessimismo contra esta vida porque opõe o “Reino deste mundo” ao “Reino dos céus”, representa, enfim, o cristianismo que, desse modo, interpreta *a prioridade* de uma ascese voltada para uma vida que vence a morte através da cruz e que, portanto, nessa interpretação, a vida se contrapõe à morte. A promessa de ressurreição é de um novo corpo incorruptível, que não mais verá a morte. O Crucificado, então, representa o estado absoluto de um

corpo e uma alma incorruptíveis, os quais superam, de longe, este corpo que fenece. O Crucificado não pode representar o devir, pois é o seu antípoda. O Crucificado representa o ser contra o devir. O Crucificado está para um tipo humano metafísico, mais que metafísico, religioso-metafísico, em que o devir assusta, despedaçar-se e se compor, compor-se e despedaçar-se eternamente assusta. O Crucificado representa o sentido que um tipo de vida fraco sonha. Representa, pois, a ilusão dos que sofrem pela falta da abundância de vida.

Dionísio é aquele que sofre por abundância de vida. O Crucificado é aquele que sofre por inanição. Nesses tipos antípodas estão o Nietzsche asceta e o ideal ascético. Por isso, o filósofo desfecha sua leitura sobre o que é a religião, mas se poderia entender não somente a religião, mas também a filosofia e a ciência em suas “verdades em si”, verdades *a priori*. Ou ainda, ver a filosofia e a ciência, nesse sentido, como religião também. Porém, os cristãos “esqueceram” que há religiões pagãs, o que significa perspectivas diferentes em relação à vida, o que ressalta a idéia de novas possibilidades religiosas. O império do cristianismo rui mediante o devir, porque fez sua base no ser e este não é senão uma aparência temporária inserida no próprio devir e que, por isso, já contém o devir. Não para fazer uma síntese ao modo da dialética, mas para dizer que há somente o devir, não como absoluto, mas como plural, porque o devir é feito de uma pluralidade de instantes que fazem a sua eternidade. Por isso, não há passado e nem futuro, e, ao mesmo tempo, pode-se dizer do passado e do futuro, porque nada é para sempre, a não ser o fluxo e o refluxo dionisíaco em que nada pode se fazer absoluto, nem ele próprio, pois uma mudança não será jamais outra mudança. Cada instante não é um outro instante. Um ser não é um outro ser no devir, por isso, também, não há essência. Nesse contexto, é grande a diferença entre Dionísio e o Crucificado, entre um asceta afirmador desta vida e um asceta negador da mesma. Dionísio e o Crucificado são, também, O Nietzsche asceta contra o sacerdote ascético. Quanto ao martírio, tanto Dionísio quanto o Crucificado passam por ele, mas um é um “trágico feliz” e o outro vê a vida como tragédia como sinônimo de pessimismo e nada mais. A mudança, pois, é de sentido. O *além-do-homem*, nesse ínterim, não é outra coisa que um mudar de sentir. De forma que o sentido trágico represente unicamente Dionísio e o sentido cristão pessimista represente unicamente o Crucificado. Aqui, trágico já incorpora a alegria e cristão incorpora a vida como sofrimento, o que lembra o “viver é sofrer” de Schopenhauer, que não traz consigo somente o niilismo do cristianismo, mas de outras religiões do Oriente. O importante, entretanto, é que, de algum modo, a postura diante do sofrimento caracteriza dois tipos de sofredores, como já lembrado nesse contexto. Para o Nietzsche

asceta, é isso que define um tipo humano, o afirmativo, do seu antípoda, o negativo.

Reação: a religião. Os dois tipos: Dioniso e o Crucificado. Fixar: os grandes inovadores são todos, sem exceção, doentes e epilépticos: mas não deixam de lado um tipo de homem religioso, o *pagão*? O culto pagão não é uma forma de ação de graças e consentimento à vida? Seu mais alto representante não devia ser necessariamente uma apologia e uma adoração à vida? Tipo de um espírito realizado, auto-superado, exaltado... tipo que concilia ele mesmo as contradições e equívocos da existência e os REDIME? É este que eu coloco como o Dioniso dos Gregos: o consentimento religioso à vida, à vida inteira, não renegada e amputada. Típico: que o ato sexual evoca profundidade, mistério, respeito. Dioniso contra o “crucificado”: eis bem aqui, a oposição. Não é uma diferença quanto ao martírio – porém ele tem um sentido diferente. A vida mesma, a sua eterna fecundidade, o seu eterno retorno, determina o tormento, a destruição, a vontade de destruir... No outro caso, o sofrimento, o “crucificado” como é o “inocente”, serve de argumento contra esta vida, de fórmula para sua condenação. Decifre-se: o problema é o do sentido do sofrimento: sentido cristão ou sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser a via que resulta em um ser bem-aventurado, no outro, o ser é tido como *abundantemente bem-aventurado* em si por justificar mesmo uma soma monstruosa de sofrimento. O homem trágico consente mesmo o sentimento mais áspero: é bastante forte, pleno, divinamente para aquilo. O cristão nega o próprio destino mais feliz sobre a terra: é bastante fraco, pobre, deserdado para sofrer, sob todas as formas, da própria vida... O “Deus na cruz” é uma maldição lançada sobre a vida, um convite a dissuadir – Dioniso colocado em partes é uma promessa de acesso à vida: reaparecerá eternamente e escapará da destruição.

O Crucificado é o dualismo que separa a vida como se ela fosse duas: esta vida e a vida no além. Na realidade, o “Deus na cruz” é um desintegrador da vida, ao passo que Dionísio é uma promessa de eternidade de vida, porque nele não existe o dualismo entre vida e morte. A morte é, apenas, uma das faces da vida, porque vida e morte são vida. Nietzsche asceta é aquela para quem a morte não representa outra coisa que uma promessa de um eterno retorno, porque a eternidade aqui é entendida como um aparecer de variados modos, é um desprender-se do “eu”, é ser um espírito livre no seu mais alto grau, porque sabe que o “eu” é apenas uma forma de manifestação da vida que é plural. O Nietzsche asceta é aquele que assume esse tipo de “eu” em detrimento daquele eu cartesiano, daquele eu mònada, daquele eu absoluto, enfim, daquele eu que é a ridícula pretensão antropocêntrica do homem. O Nietzsche asceta é aquele que, em seu esforço “espiritual”, quer se desprender desse antropocentrismo. Ele observou o cosmo “teoria das forças”, ele chegou à concepção de vontade de poder, a qual lhe ofereceu uma outra resposta, totalmente diferente das respostas até, então, conhecidas. Não se trata de materialismo, não se trata de atomismo, portanto.

Trata-se, sim, de uma energética, de uma fluidez tão imensa que nenhuma matéria se transforma em energia, porque é a própria energia que aparece como ser e que o ser é energia em centros de vontade de poder que, erroneamente, segundo a hipótese de Nietzsche, chamamos de matéria. Veja-se que em Nietzsche não há sequer o dualismo do materialismo contra o idealismo. É uma outra perspectiva, uma perspectiva ímpar, energética, aqui, toma um sentido que torna a força desconhecida de todos os humanos. Nesse sentido, vontade de poder é, também, mais que natureza e, por isso, pode se extrapolar como uma cosmovisão nietzschiana. A força, nessa leitura, é “sobrenatural” em um sentido bem diferente daquele sobrenatural que a metafísica-religiosa, através de seus sacerdotes ascéticos, ensinaram aos homens e, em especial, aos cristãos, já que o foco de Nietzsche é mais com relação ao cristianismo. E, aí, volta-se a discussão para o problema do sofrimento, o qual merece ser lembrado sempre do ponto de vista da vontade de poder como superabundância ou como empobrecimento da vida enquanto essa vontade.

A superabundância da vida e o empobrecimento da vida, determinações características da vontade de poder, traduzem-se por duas interpretações divergentes do sofrimento, que Nietzsche chama de “trágico”, “dionisíaco” ou ainda “clássica” para a primeira, e “romântica”, “pessimista” ou “niílista” para a segunda, o cristianismo não é mais que um caso particular.

O que está sendo colocado pelo Nietzsche asceta é que o ideal ascético promove uma inversão de valores e, por isso, levanta um problema cultural. O referencial para toda valoração era esta vida imanente na sua integralidade, incluso aí o sofrimento. O sofrimento não depunha contra a vida. Mas, agora, diante de um “Deus na cruz”, os que viam no sofrimento uma dificuldade para viver podiam depositar nele a esperança de uma “salvação”. Se a filosofia e a ciência partem da concepção de que a verdade já existe e elas apenas buscam ou fazem descobertas com relação a essa verdade, com o cristianismo a “Verdade” já está dada na figura do Crucificado.

É com a morte na cruz de Jesus de Nazaré que começa a formidável epopeia do mais fecundo mal-entendido psicológico sobre o qual se assenta o Cristianismo histórico. Nietzsche interpreta como paradigmática ilustração cultural da ambigüidade constitutiva da vontade niílista que, para poder preservar a própria existência particular (no caso como comunidade dos primeiros cristãos), teve de negar tudo aquilo que, para o cristão, instituía-se como profano, como “mundano”, negação e antípoda; e, em primeiro lugar, a positividade da Igreja judaica e sua correspondente organização social teocrática. Desse modo, por fatalidade histórica, os cristãos repetem, contra Israel, essencialmente o mesmo procedimento que tornara possível a sobrevivência do próprio Israel como comunidade nacional.

De fato, é com o Crucificado que começa tudo isso. O sagrado e o profano se instauram, ou como já escrito; o “Reino dos Céus” não é deste mundo. E no comentário de Giacoia há algo de muito interessante: a de que os cristãos repetiram o mesmo erro que apontaram nos judeus. Transformaram-se em instituição, impuseram seu idealismo, durante boa época histórica preponderou, no Ocidente, a Cristandade e todas as demais coisas do gênero. Porém, o mais importante aqui para este trabalho é o que Giacoia indica da ambigüidade da vontade níilista, que, para se manter, utilizou-se da negação do outro e o outro, aqui, com significado de pluralidade. Preservação e negação andam juntas nessa vontade níilista, o que gera sua ambigüidade. Não convive com o diferente, simplesmente o exclui, o destrói, o elimina. Esse é o caso do tipo humano do ideal ascético em contrapartida com o Nietzsche asceta.

Porém, se até momento a ascese, como cosmológica, cabe em tudo, porque tudo é vontade de poder, como especificar um Nietzsche asceta, já que a ascese foi apresenta como próprio da força, porque próprio da relação da força com a força, da luta entre elas? Apesar disso já ter sido esclarecido em itens anteriores, nunca é demais frisar os fundamentos dessa interpretação. Bom, se não existe homem algum que não seja asceta e os tipos humanos são diferentes, também são diferentes os tipos ascetas. Mas, se a ascese é própria das relações entre as forças, como dependeria deles serem ascetas? Por outro ângulo de visão, não se pode esquecer que uma hierarquia de instintos denominada homem possui, em cada homem, uma necessidade e uma necessidade que é própria de sua constituição de forças. Então, nunca se deve esquecer que cada homem é uma hierarquia, um “corpo de forças”. Sendo assim, a “pequena razão”, que atua como consciência, mas enquanto sendo resposta a afetos do corpo todo, é possível afirmar que nem mesmo ela, a consciência, conhece a si mesma. Sendo assim, o homem não se conhece.

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: “onde estiver teu tesouro, estará também teu coração”.

Isso indica que há possibilidades de o homem se conhecer, mas para isso terá de voltar seus interesses para isso. Nesse esforço despendido para tal tarefa, embute-se um “exercício espiritual” e, nesse sentido, alguém que procura entender-se como uma pluralidade de “eus”, como vontade de poder, certamente não é um asceta como outro qualquer. Tem uma peculiaridade que é entender a si mesmo como uma integração, não absoluta. Uma integração mantida por uma tensão entre as

forças, uma certa organização em que o homem pode se reconhecer como “alguém” que, ao pensar, está respondendo a outras forças que estão se relacionando com essas forças de sua consciência. Ora, um asceta assim é um acontecimento ímpar. É um tipo humano que se reconhece como efetivação de forças, como centro de vontade de poder e, por isso, não se atribui privilégios antropocêntricos. Um Nietzsche asceta, portanto, é aquele que se afirma enquanto esse tipo ímpar e que não quer as coisas de outro modo, é alguém que pretende sempre dizer “sim” a essa “teia energética” que o compõe. É, por assim dizer, um asceta da afirmação da vida, mas da vida enquanto relações de forças. Por isso, dentro da consciência do Nietzsche asceta há um aparecer de forças que se relacionam de modo a se fortalecerem no devir, o que não acontece na consciência de um tipo do ideal ascético. Mas é necessário que se tome um cuidado: não se trata de ver o tipo humano como um microcosmo diante da interpretação cosmológica, outrossim, trata-se de forças efetivadas como instintos, como pulsões dentro de um organismo, dentro de um ser vivente, mas de um ser vivente em que os instintos da “pequena razão” atuam com mais força mediante outros viventes que não possuem essa tal “consciência”, porque os afetos da consciência no humano oferecem a essa instituição corpo uma possibilidade de experimentar-se como afeto ao nível do “espírito”, ou seja, de pensar mesmo que poderia existir um “eu” independente, porque essa é a impressão deixada pelas relações nesse centro de vontade de poder. Talvez, para o homem manter sua “individualidade”. Porém, o Nietzsche asceta sabe muito bem até onde vão as suas limitações enquanto esse “ser consciente”. Sabe também que no seu corpo como instituição de forças hierarquizadas, há uma necessidade de se afirmar e de afirmar a vida tal como ela é, com tudo o que possui de bom e de ruim. Esse tipo, um tipo afirmador, não pode, simplesmente, ser colocado como um microcosmo como se a consciência não fosse uma forma distinta de as forças se relacionarem. Se o corpo todo pensa, como já visto, há uma parte do corpo, a consciência, que sente que está pensando, ao passo que a outra parte é inconsciente. E é desse modo que o próprio Nietzsche interpreta, conforme, também, já visto neste trabalho. Como não concluir disso que a ascese no humano, em específico a ascese de um afirmador como Nietzsche é um tipo diferente de ascese. Poderia-se dizer que existem mesmo graduações de ascese conforme o *quantum* de forças estabelecido nessa hierarquia chamada homem. Não porque as forças diferem, mas porque, muitas vezes, lembrando Deleuze, elas são afastadas daquilo que podem como força. Um homem que tem consciência disso, certamente irá se portar asceticamente de forma diferente no que diz respeito ao ideal ascético, por exemplo. Por todas essas questões, por essa perspectiva de Nietzsche, é que ele, o filósofo asceta da afirmação, consegue colocar o seu tesouro onde está o seu coração: na vida

como vontade de poder, porque é um asceta que sofre de abundância de vida, que em vez de se esconder ou reclamar da vida, simplesmente passou a amá-la incondicionalmente. Nesse contexto, é que faz sentido seu “amor ao destino”. Todavia se afirmar que na parte já está o todo, isso não deve soar como uma visão microcósmica, mas que em todo centro de vontade de poder, o que existe é sempre relação de forças, isso é que significa que na parte já está o todo. Pois em toda parte há forças se relacionando. Mas essa parte, não se esqueça, é uma forma de “aparecer” dessas relações. Por isso mesmo, Nietzsche questionava a atuação dos conceitos como generalizantes. Um conceito pretende-se universal, contudo isso é impossível devido à pluralidade dos centros de vontades de poder. Desse modo, um elefante nunca será igual a outro elefante. No máximo, poderão ser semelhantes e é por aí que a lógica atua, por analogia, por comparações, esquecendo, às vezes, que nas semelhanças há graduações, quanta de forças diferentes.

Mesmo que, ao final, todas as forças sejam ativas, isso não contradiz a teoria do quanta de forças, já que é próprio delas o quererem se afirmar. Só para lembrar: uma força não ficará mais fraca ou mais forte, uma força é uma força e nada mais que isso, ela, apenas, pode dar aquele tudo de si que não deu quando estava separada de tudo aquilo que podia. Isso explicaria, por exemplo, porque uma ascese pode modificar um tipo humano, porque uma hierarquia pode ser reestruturada. Porque nada é para sempre em termos do ser. O próprio dele é a efemeridade. Por isso, não se deve esquecer que não se trata do “ser do devir” mas do “ser no devir”. Devir esse que possibilita as relações, os combates, as efetivações, as mudanças e que cada instante seja eterno porque o mesmo só existe em função da pluralidade, do contrário é ir contra a própria filosofia de caráter pluralista, perspectivista, do Nietzsche asceta, de um filósofo que conseguiu estabelecer uma eternidade da diferença. Talvez, nesse ponto, Deleuze tenha tido o cuidado de, ao invés de “eterno retorno do mesmo” utilizar apenas “eterno retorno”, não que ele não tenha compreendido Nietzsche, mas porque em sua interpretação o eterno retorno já indica que aquilo que retorno é a diferença. A volta do mesmo é sim a do mesmo, mas o mesmo sempre é, frise-se bem, sempre é, o mesmo das diferenças, da pluralidade, sem o qual a filosofia pluralista e perspectivista de Nietzsche perde o sentido.

Após esses esclarecimentos, talvez já seja possível retornar ao assunto de um deus pagão, um deus da vida, contra o Crucificado, o qual é um “Deus” que se exige escrever com letra maiúscula, porque um “Deus” absoluto, “Perfeito”, “Onipresente” e todas as demais qualidades que

uma metafísica-religiosa precisa para se firmar diante do que ela não suporta: Dionísio na figura do devir. Sendo o “crucificado” o “caminho, a verdade e a vida”.

Nesse viés, o que mais caracteriza o Nietzsche asceta? Ele é um questionador dos outros, mas, em primeiro lugar, de si mesmo. Toma muito cuidado com as “verdades”, essas “crenças”. Duvida, muitas vezes, de seu próprio sistema. Toda “verdade” deve ser colocada em questão. Todavia, ele não é um cétilo, porque relativizaria tudo, não é um dogmático, porque absolutizaria tudo e cairia no mesmo erro no cétilo: o absolutizar. Nietzsche tem o perspectivismo, que difere do ceticismo e do olhar absoluto. Nietzsche asceta tem suas posições, porém, acima de tudo, não esquece que seu deus é Dionísio, o devir.

Um certo grau de crença nos basta hoje como *objeção* contra aquilo em que se acredita, ainda mais como questionamento da saúde mental do crente: o lugar das “convicções arraigadas” é quase sempre o hospício.

Contra as cristalizações, o Nietzsche asceta apresenta o seu esforço de um procedimento genealógico para ver de que avaliações brotaram determinados valores que grassam por aí como se não tivessem sido avaliados por alguém, por alguém com uma abundância de vida ou por alguém com um empobrecimento de vida. O perigo está em quando os valores se transformam em “valores em si”. Não há nada “em si”. Tudo corresponde a uma necessidade de certas relações de forças. Isso, um adepto do Crucificado não compreendeu ainda, do contrário teria extirpado de si o sentimento de culpa, que é, para usar Nietzsche, quem o manda para o hospício.

Todo valor que não é assentado sobre a forma suprema da força é um valor que não resiste ao mundo dionisíaco.

A forma suprema da força consiste em aceitar o caráter variável e insondável da aparência, enquanto toda interpretação procedente da fraqueza recusa o devir, por conseguinte o perspectivismo. Qualquer cultura decadente se caracteriza, então, pela busca de valores e de representações narcóticas que permitem escapar temporariamente ao sofrimento, atitude condenada numa perspectiva “filológica”. As representações assim criadas não correspondem a nenhuma realidade, mas também por uma outra razão: assim como a criação do niilista é uma falsa ação, ou seja uma reação, do mesmo modo os remédios que imagina para se livrar do sofrimento são falsos remédios /.../. A decadência é caracterizada pela atração instintiva para tudo o que é próprio para provocar o seu agravamento, e é precisamente isso que se produz no caso da produção de ideais narcóticos /.../. Se estes narcóticos asseguram descanso momentâneo por insensibilizar o

aparelho de percepção, o seu efeito profundo é realmente acentuar os disfuncionamentos do corpo. O problema da reação ao sofrimento e a interpretação que resulta, dionisíaca ou decadente (niílista, e notadamente cristã) representa assim a coroação da teoria nietzschiana do valor.

Por isso, a necessidade de um outro mundo, um tipo de remédio para o fraqueza diante da vida deveniente, um mundo em que não existe mais a necessidade nem de oferecer resistência e nem de vencer resistências é o mundo ideal para um asceta da negação em que a força não atua de forma suprema, ou seja, com todo o seu vigor, o seu poder. Qual é a forma suprema da força? É quando ela consegue dar o máximo de si, um máximo de poder, realizando-se como força, como poder, pois o poder é aquilo que quer na vontade. Em toda cultura em que há valores narcotizantes para enfrentar a vida como dionisíaca, certamente, por detrás de tais valores, estão todos os tipos de metafísicos, mas, principalmente, o metafísico-religioso-cristão. O cristianismo cria uma moral contra a natureza que servirá de apoio ao asceta da transcendência. Um cristão poderá, então, passar a enfrentar a natureza, porém narcotizado. Isso vale dizer que sua ascese é uma ascese entorpecente, que afasta a força daquilo que ela pode. Daí, justificar esse tipo ascético como um negador da vida. Drogado, o asceta cristão consegue atravessar o rio da vida, encarando todo tipo de sofrimento como prova de que ele merece a salvação que veio pelo Crucificado: uma vida eterna sem sofrimentos. Ele chega mesmo a desejar o sofrimento, mas não para se auto-superar. Deseja-o para drogar-se a ponto de passar pela vida sem ser molestado pelo devir. Atravessa-a incólume, pois sua crença na eternidade do Ser lhe sustenta. Sua ascese é um narcótico e é somente com drogas que esse tipo ascético consegue se fortalecer e criar uma vida ascética que se defenda da própria vida, ou melhor, uma vida com base no ideal ascético que nega uma vida ascética com base no esforço dionisíaco de criar e de aniquilar. O Crucificado é um tipo vital narcotizado, porque está entre “*Os crentes e sua necessidade de crer.*— O quanto de fé alguém necessita para crescer, o quanto de “firme”, que não quer ver sacudido, pois nele se *segura* — eis uma medida de sua força (ou, falando mais claramente, de sua fraqueza). É assim que um tipo asceta cristão se faz forte perante a sua fraqueza, ou seja, pela sua fé. A fé é necessária, porque também a fé é parte do “exercício espiritual” narcotizante. Um asceta da transcendência precisa crer. Por isso, um asceta dionisíaco representa o seu antípoda. O homem dionisíaco não precisa se ancorar em nada para viver esta vida, para ter saúde mesmo na doença, para lidar com o devir constante que é esta própria vida enquanto vontade de poder. Em vez de se narcotizar, o asceta da afirmação prefere sentir a vida. Em vez de anestesiar a sua capacidade de senti-la em toda a sua plenitude, aguça-a,

porque o sofrimento não lhe é um obstáculo e, sim, um estímulo para um crescimento de si. Por isso, sua ascese não é narcotizante. Ele não precisa da metafísica, esse narcótico dos narcóticos que auxilia muitos homens típicos do ideal ascético a, pelo menos, viverem esta vida em nome de uma “vida melhor”. No cristianismo, sustenta-os pela crença na vida depois da morte. Na ciência e na filosofia, sustenta-os pela busca e pela descoberta da “verdade” em prol de uma “melhoria de vida”. Não que a ciência, em especial, seja ruim em sua busca para amenizar o sofrimento, mas ruim é o modo de como um cientista encara a vida: como sofrimento também. Por isso, todos os metafísicos, nessa perspectiva, estão narcotizados e, desse modo, protegem-se da vida e, ao mesmo tempo, negam-na. Sua ascese é um narcótico porque se orientam por uma perspectiva metafísica, também narcótica e narcotizante. Isso, por exemplo, elimina aquela idéia de um Dionísio delirante, de um asceta do delírio contra o Crucificado, o “correto moralmente”, o “equilibrado” em “bases sólidas”, de um asceta “exemplar”. Novamente, aqui, tem-se Dionísio contra o Crucificado. O Nietzsche asceta contra o ideal ascético e todos os tipos que sustentam esse ideal metafísico.

O que deseja, a fundo, um Nietzsche asceta, o que justifica todo seu esforço de “espiritualização” dos instintos e não de castração dos mesmos? O que quer um Nietzsche asceta, quando precisa endurecer-se o suficiente para não enfrentar a vida narcotizado pela metafísica, mas ao contrário: amá-la sem lhe impor condição alguma?

Em que reconheço meus pares – a filosofia, como até agora a tenho compreendido e vivido, é mesmo a investigação deliberada dos aspectos mais amaldiçoados e infames da existência. Pela longa experiência que tirei de tal errância nas geleiras e nos desertos, aprendi a considerar diferentemente todos os que até agora filosofaram – a história oculta da filosofia, a psicologia dos seus grandes nomes apareceu-me em plena luz. Qual dose de verdade um espírito pode suportar, qual dose de verdade pode arriscar? Eis o que se torna para mim o verdadeiro critério dos valores. O erro é uma *covardia*... qualquer aquisição do conhecimento é a *conseqüência* da coragem, da dureza para com ele, da integridade para com ele...Uma filosofia experimental como a que vivo antecipa mesmo, a título de ensaio, as possibilidades do niilismo radical: o que não quer dizer que lhe resta um “não”, uma negação, uma vontade de negar. Muito pelo contrário, quer chegar ao inverso – a um consentimento *dionisíaco* ao mundo, tal qual ele é, sem nada tirar, excluir, selecionar – quer o ciclo eterno, – as mesmas coisas, a mesma lógica e não-lógica de seus nós. O estado mais elevado possível que um filósofo pode atingir: ter para com a existência uma atitude dionisíaca: a minha fórmula para isto é *amor fati*...

Eis o que, afinal, justifica Dionísio contra o Crucificado. Eis o porque do Nietzsche asceta

contra o ideal ascético. Eis, também, porque, mesmo a ascese sendo cosmológica, cabe ao homem Nietzsche exercer uma ascese com o que a natureza lhe dotou: sua consciência.

CONCLUSÃO

Após todo o esforço para demonstrar a hipótese de um Nietzsche asceta, o que resta é saber se, realmente, o objetivo foi alcançado – podendo-se, inclusive, delinear, em poucas palavras e para frisar, o que significa ser, no filósofo, a ascese como trabalho de um tipo humano diante da sua complexidade como centro de forças, instintos ou afetos.

À guisa de “conclusão” – já que, muitas vezes, concluir é, também, abrir espaço para novas pesquisas –, o que se pode afirmar ter sido importante neste trabalho? O fundamental é que a ascese de Nietzsche não funciona em prol de uma “castração” dos instintos (como, “normalmente”, muitas práticas ascéticas têm feito) e que o filósofo não as deixou passar em vão, denunciou-as. Como exemplo de “castração”, sua crítica se dirige à Igreja. Em um Nietzsche asceta, trata-se, como já abordado desde a Introdução e ao longo dos capítulos, da “espiritualização” dos instintos, ou seja, dirigir em favor próprio e sob comando os instintos que poderiam, com seu *pathos*, “anarquizar” tudo e colocar um corpo saudável, integrado, bem hierarquizado pela “grande saúde” – na qual nem mesmo a doença tem a possibilidade de retirar do doente a vontade de um *plus* de vida – em risco. Este risco contra o qual o filósofo asceta luta é mais do que um querer o nada (a metafísica). Apesar de sua crítica ácida à metafísica, Nietzsche sabe que o grande risco é um nada querer (o tipo humano que quer morrer). Não “querer” é um sinal de máxima fraqueza de um centro de forças, que o fará desintegrar-se rapidamente. Em se tratando de vida humana, é um caminhar mais rapidamente para a morte.

Por isso, a chave da ascese em Nietzsche, conforme ele mesmo, denomina-se “espiritualização” dos instintos. Qual é a diferença entre “espiritualizar” e castrar? Bem, “espiritualizar” é não sufocar o instinto, mas colocá-lo (o seu poder) a serviço do tipo asceta “espiritualizador”. Castrar é o contrário, ou seja, uma tentativa mesmo de eliminar o instinto, o que termina em mero engano por parte do asceta castrador, uma vez que o instinto retorna, com todo ímpeto que tem, em forma de muitas outras coisas que, certamente, abalarão o complexo humano do asceta religioso, por exemplo.

Não se pode, contudo, esquecer que não são poucas as defesas do próprio corpo em busca de uma forma de “sublimação”, enquanto poder de resistir e fazer “vazar” uma resistência

entre instintos. Tudo isso para manter o complexo de forças em pauta, isto é, um certo tipo humano. Acontece que nem sempre tal movimento é bem-sucedido e daí decorrem muitas doenças, porque o que não se externa implode – como também afirma o próprio Nietzsche em seus escritos. Como já é notável na ciência, um instinto represado, sufocado, “castrado” é uma espécie de vulcão pronto para entrar em erupção. Por essa razão, a ação por parte da Igreja, segundo Nietzsche, é a pior solução para se relacionar com um instinto: a tentativa de eliminá-lo, como se fosse possível. No filósofo asceta, como antípoda desse ideal ascético, o instinto é transformado em aliado. São posturas bem divergentes diante dos instintos: uma trabalha a favor da “natureza”, a outra se lhe põe como “contranatureza”.

Diante de Nietzsche, toda uma noção de espírito foi colocada em questão e toda uma outra visão de ascese baseada no espiritualismo também. Detalhando: um tipo humano que, em vez de sufocar seus instintos, consegue tê-los a serviço do bom estado do corpo, o que vale afirmar do “corpo” e da “alma”, não pode lançar mão dos instintos como se esses fossem inimigos de si mesmo. Ora, os instintos não são nem amigos nem inimigos, porque tudo depende de como se lida com eles, dado que são forças, energias. Quando um tipo do ideal ascético não consegue pôr a seu favor tais forças, opta pela guerra como eliminação. *Castração como guerra*. Na realidade, esse tipo da transcendência “impõe” uma ordem a seu corpo, o que irá custar-lhe sua própria depauperação. Se em Nietzsche há uma ascese da vida, em seu antípoda há uma que pretende, na realidade, cessar a vida, porque se está mexendo com a integridade do corpo e todos os seus instintos. Então, um tipo humano do ideal ascético é um tipo pobre de vida, com pouca energia, porque a gasta em uma guerra que visa a liquidar a si próprio. Por isso, se no Nietzsche asceta há uma “grande saúde”, no outro tipo há uma “grande doença”. É quando acontece uma enorme diferença de perspectiva diante da vida.

Esta é, queira-se isso ou não, uma questão valorativa. Pergunta-se, desse modo, pelo valor da vida. Acontece que, no decorrer do trabalho – a bem dizer, desde a Introdução –, há algo de suma importância que não se deve esquecer também nesta “conclusão”: a vida é a referência para todo e qualquer valor, por isso não está aí para ser julgada. Sendo assim, o que esta “Conclusão” também traz como possibilidade é que as culturas e seus valores acabam determinando tipos humanos diferentes conforme julgam a vida. O que não impede, por exemplo, como aconteceu com Nietzsche, que, dentro de uma mesma cultura, de um mesmo quadro de valores negativos da vida,

haja uma auto-supressão de que surge um novo tipo humano, que procurará valores novos e, caso não os encontre, será seu criador e poderá, quem sabe, encetar uma nova cultura. Eis o Nietzsche asceta como filósofo da cultura, questionador de valores, destruidor, mas também criador, em suma e em uma só palavra: o Nietzsche dionisíaco.

Este trabalho, de certa forma, ainda que marginalmente, pois isso ainda pode ser bem explorado, trata da diversidade cultural, dessa pluralidade de valores presentes no mundo, e passa a ver essa mesma pluralidade cultural sob diversos ângulos. É interessante também que, ademais desse aspecto, para além do valor como centro da questão, está a avaliação, ou seja, como um valor chegou a ser o que é. Em dias como os de hoje, quando em todos os lugares se fala de avaliação, de novas formas de avaliar, não estaria aí mais uma entrada para pesquisas sobre as instituições e suas avaliações, a partir de um olhar nietzschiano, de um procedimento genealógico e, com ele, de um proceder perspectivista?

Se a avaliação é um tema caro a Nietzsche, uma ascese no filósofo só se justifica em vista disso, já que os valores, uma vez incorporados, acabam regendo a instituição denominada corpo. Às vezes, por uma vida inteira, mas uma pessoa também pode, em sua vida, passar por várias incertezas e colocar seus “próprios” valores em questão mais que uma única vez. Como bem afirma Nietzsche, os valores, vistos como “verdades”, precisam ser postos em xeque ao menos uma vez. Então, nesse tema da ascese embutem-se as mudanças de valores, as mudanças culturais e o quanto de esforço, de ascese, de exercício duro é necessário para tais realizações ou efetivações. Daí se entende como foram feitas as ditas “civilizações”. Nietzsche asceta, enquanto filósofo da cultura – mesmo que não se possa dizer isto dele bem a fundo, por conta da teoria das forças –, entretanto, termina por ser um “antropólogo”. Entre aspas porque na teoria das forças não há o “sujeito cultural”, não há a relação dualista sujeito-objeto. Aliás, por que não desafiar certas interpretações existentes sobre Nietzsche, já que ele mesmo costuma escrever que desconfia de todos os sistemáticos e até do seu próprio sistema? Um Nietzsche asceta traz para esta “conclusão” mais desafios e aberturas do que, propriamente, o concluir. Não se encontrará, como já há muito se faz notar, uma única interpretação sobre seus escritos, o que também não significa que qualquer interpretação seja bem-vinda. Há um fio condutor, há palavras-chave e coisas do gênero. Nisso, os diversos intérpretes concordam entre si.

Avançando mais na “conclusão”: Nietzsche seria médico de si mesmo? Médico da

civilização? Acima de tudo, nele a ascese é um exercício para a “grande saúde”, mas deve-se lembrar, nesse ínterim, que o filósofo não pensa em melhorar o outro, antes pensa em dar o máximo de si para sentir-se o “mais vivo” possível, com um amor pela vida, acima de tudo. É bom lembrar que, enquanto filósofo da cultura, quando ele necessita de experiências para pôr valores em xeque e criar outros, aplicando-os, o laboratório é o seu próprio corpo, o seu próprio pensamento. Este trabalho, desse modo, apontou para outra leitura do corpo, feita a partir dos seus próprios escritos: o corpo como pensamento, o que, para muitos, ainda soaria estranho. É sempre bom lembrar, ainda que se vá “concluindo”, que aquilo que se costuma chamar de pensamento é, para Nietzsche, uma pontinha do caldeirão fervente e pensante que é cada tipo humano. Se a ascese em Nietzsche oferece a possibilidade de outra forma de se conhecer, permite, também, o questionamento de que, no fundo, os homens são, em sua grande maioria, homens do desconhecimento, porque nunca levaram a sério o que deveriam ter feito: procurar a si mesmos, perderem-se de si mesmos para, depois, reencontrarem-se, quem sabe. Em tal viés, o tipo humano ainda não fez experiências suficientes para aprender algo sobre isso com afínco. Ele necessita perder-se de “seu eu” para encontrar-se como uma pluralidade de “eus” que, na realidade, são os ajuntamentos de forças. Se Nietzsche não foi um médico, esboçou essa vontade. Se não foi um médico, apesar disso, também soube diagnosticar a “grande doença” da civilização, ou no plural, das civilizações: a “castração” dos instintos.

Outro item-chave em Nietzsche como asceta é uma ascese que aparece, em várias partes deste trabalho, como instrumento da vontade de poder. Se antes a ascese era exclusivamente humana, a versão de um Nietzsche asceta acaba com esta exclusividade antropomórfica. Para entender melhor isso, basta pensar que, para o filósofo, uma força não pode deixar de se relacionar com outra, porque isso é próprio dela. Sendo assim, não há força isolada e todos os seus esforços acontecem na relação com outra força. Em termos humanos, o próprio relacionamento entre tipos humanos diferentes e consigo mesmo já seria um exercício, no sentido de uma ascese cosmológica. Por que, então, instrumento (resgatando e, ao mesmo tempo, confirmado o que já aparece desde a Introdução)? Instrumento porque, como foi trabalhado, não é algo que está à parte da força, e sim nela própria, isto é, ela é seu próprio instrumento. Nesse sentido, o instrumento, para “concluir” esta parte, não é um meio porque não há uma finalidade. Não há subjetividade. Trata-se de uma ascese que não é meio para a vontade de poder “aparecer”.

Ora – uma relação, ou ascese, que não é meio é o quê? Quem sabe, a título de uma contribuição a mais, é uma *qualidade* que não se desgruda de nenhuma força. Nesse caso, a própria pessoa como instituição, como centro de forças, é meio e fim de si mesma, ou melhor, não há meio e nem fim ou, ainda, eles se misturam a tal ponto de não se saber mais qual é o meio e qual é o fim. E, aqui, não se poderia cair no erro da “coisa em si”. Algo é certo nessa discussão: esta “conclusão” deixa espaço para que se discuta ainda mais que uma ascese pode ser algo tão inovador, mas, ao mesmo tempo, tão antigo e tão grudado em tudo, que fica difícil percebê-lo. Ascese como instrumento da vontade de poder seria, pelo que este trabalho indicou, o movimento mesmo da força por causa do seu “querer” ser sempre para um “a mais de força”. Quando um centro de forças se torna fraco porque as forças que comandam não deram tudo de si, tal centro é atravessado por outras forças que lhe põem em situação diferente. Isso significa que as forças, entre elas, encontram mais força no oferecer resistências e no vencer resistências e, para isso, valem as “alianças” entre elas, pois em uma hierarquia, como a do corpo humano, há mais de uma força no mando, como há mais de uma força na obediência. O que facilita melhor entender os vários “eus” que há dentro de cada pessoa e como eles lutam entre eles para se firmar. É afeto contra afeto. Daí, também, fica melhor o entendimento do pensamento da consciência como sendo, já, uma resposta a outro afeto ou relações de afetos, ou seja, “pensar” é indicação de afeto contra afeto. Por isso, um tipo humano ligado ao ideal ascético não faz sequer uma idéia de tamanha energia se relacionando dentro dele, conforme as resistências que seu corpo está oferecendo e procurando vencer em variados contextos. Até para aqueles tipos ascetas que negam o “eu” em troca de um “nirvana”, não fazem eles idéia dessa outra noção de ascese em Nietzsche, já que a teoria das forças está muito longe de se parecer com o “nirvana”.

Como, não obstante, o asceta, dentro de um estilo nietzschiano, lida com a realidade, se o mundo não é outra coisa que vontade de poder? Por meio da palavra “aparência” é que se deve entender “realidade”. O que é chamado de realidade é uma enorme quantidade de “aparecer” das forças em relação, o que resulta em variados centros de forças, com suas hierarquias e tudo o que uma cosmovisão nietzschiana pode oferecer.

Mesmo assim, as “aparências” indicam alguma coisa sobre a energia daquilo que “aparece”. Em tal viés, volta-se à noção de “instrumento da vontade de poder”, a qual pode ser “concluída” como o que de necessário a força precisa para “aparecer” e que está nela mesma e que é ela

própria, seu poder. Força como vontade de poder. A relação, o movimento, o que têm, de mais estreito, a ver com isso? Eis um desafio, pois, que não finda neste trabalho, porque este pode ser apenas um início, uma perspectiva, uma interpretação, uma hipótese, que, porém, também pode ser levada em consideração. O próprio Nietzsche asceta é um “aparecer” de forças em relação e, na relação, uma certa concentração de forças “apareceu” como “consciência”, esse órgão “natural”, junto a outros órgãos “naturais” que, como tudo na teoria das forças, não está assentado sobre a “verdade”, e sim sobre a necessidade. Não se trata de querer saber se o corpo é uma verdade ou uma mentira. Trata-se, outrossim, de desconfiar para onde levam, que caminhos apontam, as necessidades presentes no homem, as quais o fizeram pensar que era um “eu”, um “sujeito”, o que serviu muito bem para suas diversas construções e para a sobrevivência da espécie humana.

Isso demandou muita ascese, porém não a interpretação de uma ascese em Nietzsche, porque para sentir essa necessidade é de suma importância que o tipo humano de desapegue de si mesmo como centro do universo. Ultrapassar esse “eu”, esse “sujeito”, não o desprezando, mas interpretando-o de outro modo a ponto de, como tipo humano, tornar-se mais modesto diante de um mundo como vontade de poder e, repetindo, não querendo se esconder atrás de “verdades” construídas por ele mesmo, tornando-se um tipo humano do ideal ascético. Isso, entretanto, em hipótese alguma tira a importância do homem do ideal ascético nesse contexto – o que, por sinal, o próprio Nietzsche asceta soube reconhecer muito bem. A questão que se levanta é que o máximo de superação de si é ir além de si mesmo. Quem sabe, por esse caminho hermenêutico, o *além-do-homem* não seja um projeto como muitos podem pensar e, nisso, esta “conclusão” faz um convite ao desafio. Teria o *além-do-homem* permanecido calado como o asceta que se auto-supriu enquanto essa humanidade que aí está? Calado porque não precisa “inflar” seu “ego”? Calado porque, mesmo gritando, não o ouviram?

Então, como interpretar “o que está por vir” nos escritos mesmo de Nietzsche? Como já se pode notar, uma “conclusão”, neste caso, não “conclui” nada. Só há um começo, meio e fim como metodologia acadêmica neste trabalho, mas prevalece aquele instante, também aqui sempre presente e que, como um círculo, passa diversas vezes pela palavra ascese, mas, a cada “passada”, a cada “olhar”, pode-se notar alguma coisa a mais. O Nietzsche asceta é aquele que só “escreve com sangue” por ele ter sentido que o “sangue é ‘espírito’”. Só se pode falar daquilo que se vivenciou, que se experimentou. Nesse contexto, como tratar de “filósofos do futuro” e tudo o que trazem de

questionamentos?

Primeiro, basta observar a vida. Ela também parece a todos com um começo, meio e fim, mas está sempre passando por aqui e acolá inúmeras vezes, infinitamente pulsando. E se esta “Conclusão” serviu para trazer esta problematização, era este mesmo um de seus objetivos. É desafiar o leitor a uma interpretação de ascese não como aquelas que todos devem estar acostumados a fazer, mas como uma riqueza de experiências com o pensar que o corpo todo só agüentaria estando em movimento constante, porque, no fundo, é ele, o corpo, que está pensando em cada tipo humano. Ele é que entende de suas superações ou não. Não é por acaso que o livro de Waldecy Tenório, apesar de encaminhar-se para outra interpretação, foi citado neste trabalho. Ele aponta para a “bailadora andaluza” como aquela que, ao mesmo tempo, consegue firmeza e leveza e que, para isso, foi sempre dura consigo mesma. É assim um Nietzsche asceta, tipo humano talhado para a dureza e para a leveza, mas com seu “próprio sangue”.

Segundo, compreenda-se também o “porvir” nesse outro olhar: será que não há momentos de turbulência nas profundezas de cada tipo humano em que um terremoto terrível, que mexe em toda a superfície, estaria sempre por vir? O que está no “futuro” já está aqui, são as mesmas forças da teoria das forças. As forças são as mesmas no passado, no presente e no futuro. O *além-do-homem* é, contudo, uma interpretação das forças, que pode ter sido visto por alguns ou por ninguém. Quem sabe? Não saberia o Nietzsche asceta do que ele mesmo estaria falando? Não é isso. Quem sabe ele mesmo teria “conversado” com o *além-do-homem* e resolveu se pôr apenas como Zaratustra, como anunciador? Quem sabe falou dos “filósofos do futuro”, esses preparadores de uma cultura, como responsáveis para a criação de um contexto em que um tipo humano diferente possa não ser exclusividade, o que não significa uma “linha de produção em série” de tipos *além-do-homem*? Quem sabe o Nietzsche asceta fez uma provocação para aqueles que parecem não enxergar nada além de si mesmos, porque se enxergam como o “centro voante do universo”?

Por outro lado, o *além-do-homem* ainda não teria existido mesmo. Como? O *além-do-homem* ainda não legislou... Ele não teria existido como uma perspectiva humana capaz de valores, os quais apenas seriam valores em decorrência da avaliação da intensidade de vida, de uma “grande saúde” e com leis que não fossem outra coisa que uma exigência ascética para um *plus* de vida, ao contrário desse banho de sangue que têm sido as “civilizações”. Porque ascese, para Nietzsche, só tem sentido como “espiritualização” dos instintos, o que significa uma educação

fisiológica e uma cultura com base no respeito ao corpo e, com isso tudo, nem se precisaria mais tratar de ética – a não ser para ter em vista, sempre, uma maior “espiritualização” dos instintos. Leis que não permitissem a guerra, porque guerra é desintegração precoce, forçada, de uma integridade humana chamada pessoa. Sem dúvida, para lembrar Faye, seria algo como de uma “guerra contra a guerra”. A partir disso, entender-se-ia luta no sentido de auto-superação, de crescimento “espiritual”, o qual nunca mais poderia estar desatrelado do corpo.

Utopia? Não. Hipótese desta “conclusão”.

Nesse olhar, “concluir” tem que ver com uma espécie de “balanço” do trabalho, além da propositura de novas interpretações. A riqueza de uma “conclusão” está em ser modesta o suficiente para nunca se pretender como Conclusão.

Enfim, é sempre difícil fazer uma “conclusão”. Talvez, seja a parte mais difícil de um trabalho. Foi o caso aqui.

Que o Nietzsche asceta recebeu influências parece que ninguém duvida. No entanto, esse tipo humano gostava de afirmar que “morava em sua própria casa” (fazia experiências consigo mesmo). Porque é preciso ser profundo na solidão, é necessário, como Zaratustra, viver anos e anos em sua própria caverna para sair de lá transbordante, ou seja, tendo o que oferecer aos outros. Não por compaixão ou porque os outros possam estar pedindo, mas porque há tanta abundância em si mesmo que se torna uma necessidade o “dar”. Isso é próprio de um asceta, que leva a vida tão a sério que diante dela é necessário primeiro ser duro consigo mesmo para, depois, e só bem depois, poder sentir o quanto é possível ser leve como “bailarino”. Por detrás de cada passo de um bailarino há muito de exercício, de suor, de tirania consigo próprio. Há um férreo disciplinamento do espírito como ascese.

Poder-se-ia terminar por aqui, mas... há algo mais.

Tratando de ascese, por mais que muitos estudiosos e pesquisadores muitas vezes não vejam com bons olhos as perspectivas cruzadas da literatura e da filosofia, não há como negar a influência do Nietzsche asceta, do filósofo asceta na literatura, e vice-versa. Não é novidade escrever quão grande leitor de Dostoievski ele era, para citar só um exemplo. Nietzsche era um grande leitor de Stendhal, de Goethe e de tantos outros grandes nomes da literatura internacional.

Os leitores de Nietzsche bem sabem que não caberia aqui citar todos eles e nem seria preciso. Entretanto, neste espaço da “conclusão”, assim parece, não seria de bom-tom deixar de lado alguém que escreveu justamente sobre ascese, embora não exclusiva, mas principalmente sob a influência de Nietzsche. Trata-se de um grego chamado Nikos Kazantzakis, autor de *Ascese, os salvadores de Deus*, que, com muito esforço, muita *ascese*, o autor deste trabalho não citou no corpo dos três capítulos.

Se alguém nunca conseguiu, por exemplo, enxergar uma mística em Nietzsche, é porque ainda não experimentou fazer uma leitura do deus que grita dentro de si enquanto aquelas relações de forças. Há algo dentro do homem que quer extrapolar o homem. O dito de Nietzsche de que “o homem é algo que deve ser suplantado”, nessa leitura, não ficaria tão estranho assim. A afinação de Kazantzakis com a linguagem do *Assim falou Zaratustra* também renderia novas pesquisas, novos estudos. Veja-se o quanto é difícil “concluir” um trabalho.

Qual é o centro das reflexões desse literato grego, que ficou gravado em seu epítáfio? “Não temo nada. Não espero nada. Sou livre.” Ora, se isso não é ser o mais niílista dentre os niílistas...! Porém, Nietzsche também era um niílista que suplantou o niilismo a ponto de transformá-lo de obstáculo em estímulo para a sua “grande saúde”.

Nietzsche tem razão: não se deve falar com “sangue alheio”. Realmente, nunca se deve falar do que os outros superaram, mas do que alguém supera em si mesmo, senão, como escreve, tudo vira “tagarelice”.

Qual vivência de Kazantzakis contribui para esta “conclusão”? Ora, quanto de ascese não foi preciso para que ele chegasse a querer que gravassem isso em sua tumba? O escritor afirmava ter se libertado da mente e do coração, ter ido mais alto. Escrevia que “matéria e mente são dois fantasmas inexistentes”. Não se deve, aqui, fazer notas de rodapé com relação a isso. Deve-se, sim, com humildade, indicar a obra para leitura como parte deste trabalho. Bem escreve o tradutor e intitulador da obra do literato grego, José Paulo Paes: “Composta numa dicção sempre vigorosa e até mesmo imperativa, *Ascese* deseja apontar o exercício necessário à condição humana para a aceitação plena, sem reservas ou ressentimentos da própria vida”.

Como um livro destes veio parar nas mãos de quem, de repente, imaginou elaborar uma pesquisa sobre um Nietzsche asceta? Foi uma obra indicada por outro orientador, o do mestrado –

e note-se que aqui não se citam nomes, por uma questão de “etiqueta”, se é que se pode afirmar isso de um emaranhado destes.

Deixando essas intervenções de cunho mais pessoal, porém não desprezíveis e muito menos desnecessárias, de lado, tem-se que um trabalho sempre acaba atraindo outro. Desse modo, tratar de um Nietzsche asceta pareceria absurdo, mas um pequeno livro como o de Kazantzákis o possibilitou, não porque ele indicasse nos escritos do filósofo o modo pelo qual fazer isso. Isso seria e foi trabalho de quem fez a proposta da existência de um ascetismo, e de um forte ascetismo, no Nietzsche crítico do ideal ascético: o próprio autor deste trabalho, que não deixa de ser “provocador”. Já que foi indicado ao longo dessa “jornada” que “não há homem que não seja asceta”, ninguém escaparia disso, nem mesmo o grande crítico do ideal ascético. Por que essa possibilidade tão visível? Porque tal “exercício espiritual” (vale dizer, também corporal) não foge a nenhum tipo humano, porque sempre há um esforço, seja em que direção for, seja com que propósito for e até sem finalidade alguma.

Nietzsche asceta também alerta o homem de que sempre é necessário estar à escuta dos instintos. E não é diferente com Kazantzákis, esse companheiro que auxiliou na qualificação de Nietzsche como asceta. “Debruço-me sobre o abismo e fico à escuta. Alguém vem subindo, ofegante, a escarpa secreta e perigosa.” Era esse o deus do literato grego – não cabe, agora, entrar aqui em uma discussão filosófica da religião. Que não se esqueça, entretanto, o quanto Nietzsche lembra em seus escritos que se obliteram as religiões pagãs e que ele mesmo só acreditaria em um deus que soubesse dançar. A partir disso, é melhor entender como um asceta pode ser dionisíaco, um asceta circunscrito no devir, porque há somente o fluxo constante, no dizer do próprio Nietzsche ao longo do trabalho aqui realizado, e que é neste fluxo que o ser se faz e se desfaz, em um fluxo e refluxo, e essa é a característica da filosofia de um Nietzsche asceta, seguidor de Dionísio. Entenda-se bem isso: um Nietzsche que guarda dentro de si a própria relação de forças inseridas no devir e que se vê, ele próprio, como devir. Porque, afinal, se existisse um deus, como ele também afirma em seus escritos, ele não poderia deixar de ser um. Nietzsche como a própria “hierofania” de Dionísio, mas para além de qualquer traço pessimista da tragédia grega. Pelo contrário, ser trágico, para Nietzsche, já seria ser alegre ou, na linguagem de um intérprete, Rosset, o filósofo asceta era um “trágico feliz”.

Por isso, o Nietzsche asceta, ao tratar do anel da existência, está indo além de um simples

círculo, é a nova aliança mesma entre o homem e a vida dionisíaca. Sempre que o homem entender-se com o devir estará para *além-do-homem* e atravessará todas as linhas retas e todos os círculos, porque fez aliança com o devir. Porém, se o círculo parece representar mais a filosofia do Nietzsche asceta, isso tem uma razão de ser: a de que o homem está cansado da linha reta, está cansado de esperar para além do instante e, mesmo no círculo, cada volta é uma volta e não a mesma, mas sempre a volta é eterna. Por isso, “esperança” é uma palavra estranha para Nietzsche, mas não é estranha dentro de uma escatologia como a do cristianismo. Contra o “Crucificado”, Dionísio se realiza aqui e agora e sempre; já a vida da “verdade”, a “vida” além da vida, sabe-se lá quando se realizará. Por causa do anel – ou dos vários instantes e, por isso, dos vários anéis – é que os escritos de Nietzsche voltam-se para o movimento circular, o mais próximo do anel. Se a eternidade é tortuosa, a ascese é a companheira inseparável de Nietzsche. Mas... não somente dele! Por que Nietzsche usa o círculo? Porque, nas mentes poluídas pela “linha reta”, “normalmente”, as pessoas pensam em começo e fim, o que é impossível em um círculo. Porque, também, por mais voltas que se dê em um círculo, as pessoas sempre se depararão com diferenças que nunca deixaram de existir. Assim, o enigma do “mesmo” não seria o enigma das “diferenças”? Desse modo, brigas homéricas entre determinados intérpretes não fariam mais sentido, pois estariam falando de uma e mesma coisa, estariam tratando da repetição da diferença, porque cada instante a comporta. O instante é eterno e, por isso, também ele são vários e, em sendo vários, é um. É o “portal” da existência, conforme o próprio Nietzsche escreve em seu *Assim falou Zaratustra*.

O que se espera com essa “conclusão”? Que os leitores cheguem à conclusão de que, como leitores de Nietzsche, são ascetas da vida. Resta-lhes saber se já estão cansados de viver ou se ainda querem transformar cada obstáculo em estímulo: o máximo de uma ascese da afirmação, de uma ascese dionisíaca. “A roda da vida gira” e, nesse caso, a linha reta é apenas um disfarce da roda da vida, já que não é a linha reta que gira.

Nietzsche asceta: um grande desafio que continua. Uma conclusão inconclusa!

BIBLIOGRAFIA

Obras de Nietzsche e seleções:

- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragments posthumes*. In: Édition critique des Oeuvres complètes de Friedrich Nietzsche. Textes et variants établis par G. Colli et M. Montinari. Traduits de l'allemand par Anne-Sophie Astrup et Marc de Launay. Paris: Gallimard, 1976. v. IX. Titre original: Nachgelassene Fragmente Juli 1882 bis Winter 1883/1884.
- _____. *Fragments posthumes*. In: Édition critique des Oeuvres complètes de Friedrich Nietzsche. Textes et variants établis par G. Colli et M. Montinari. Traduits de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 1976. v. XI. Titre original: Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 bis Herbst 1885.
- _____. *Fragments posthumes*. In: Édition critique des Oeuvres complètes de Friedrich Nietzsche. Textes et variants établis par G. Colli et M. Montinari. Traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch. Paris: Gallimard, 1976. v. XIII. Titre original: Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888.
- _____. *Fragments posthumes*. In: Édition critique des Oeuvres complètes de Friedrich Nietzsche. Textes et variants établis par G. Colli et M. Montinari. Traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris: Gallimard, 1976. v. XIV. Titre original: Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang 1889.
- _____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Título original: Die fröhliche Wissenschaft.
- _____. *A gaia ciência*. Tradução de Alfredo Margarido. 5a ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1996.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Título original: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.
- _____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. 12ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Título original: Also Sprach

Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen.

_____. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa às marteladas*. Versão e notas por Delfim Santos Filho. 3^a. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1996. Título original: Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2^a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Título original: Ecce homo: wie man wird, was man ist.

_____. *Fragmentos póstumos*. In: KOTHE, Flávio R. *Fragmentos finais. Seleção*, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. Título original: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.

_____. *O Anticristo: anátema sobre o cristianismo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, Título original: Der Antichrist, Fluch auf das Christenthum.

Coletânea:

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. “*Escritos sobre educação*” (vários). Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio / São Paulo: Loyola, 2003. (Coleção Teologia e Ciências Humanas: 11).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. “*Obras incompletas*”. Seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Os Pensadores – edição de 1999).

Obras sob influência dos escritos de Nietzsche:

ARALDI, Clademir Luís. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial / Ijuí (RS): Editora UNIJUÍ, 2004. (Sendas e Veredas).

ASSOUN, Paul-Laurent. Trad. Maria Lúcia Pereira. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. São Paulo: Brasiliense, 1989. Título original: Freud et Nietzsche.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial / Ijuí (RS): Editora UNIJUÍ, 2000 (Sendas e Veredas).

BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche: the ethics of an immoralist*. London, England, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.

BISER, Eugen. *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Salamanca (España): Ediciones Sígueme, 1974.

BLONDEL, Éric. *Nietzsche: le “cinquième ‘Évangile’”?* Paris: Les Bergers et les Mages, 1980.

CIORAM, Emile M. Trad. de José Thomaz Brum. *Breviário de decomposição*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995. Título original: Précis de décomposition.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Tradução e prefácio de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água, 2000. Título original: Scritti su Nietzsche.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. 1. reimpressão. São Paulo: Editora 34, 2004. Título original: Critique et clinique.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, s/d. Título do original: Nietzsche et la philosophie.

_____. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1994. Título original: Nietzsche.

FAYE, Jean Pierre. *Le vrai Nietzsche. Guerre à la guerre*. Paris: Hermann Éditeurs des Sciences et des Arts, 1998 (Collection Savoir: Lettres).

GIACOIA JR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. São Paulo:

Editora da UNICAMP, 1997 (Coleção Repertórios).

_____. *Nietzsche e para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002 (Passo a passo).

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. Título original: *Le Zarathoustra de Nietzsche*.

IZQUIERDO, Augustín. *Friedrich Nietzsche, o el experimento de la vida*. Madrid: EDAF/ENSAYO, 1989.

KAZANTZÁKIS, Nikos. *Ascese: os salvadores de Deus*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Ática, 1997. Título original: *Asketike: Salvatores Dei*.

KLOSSOVSKI, Pierre, et al. *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. Seleção e apresentação de Scarlett Marton. Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. Título original: *Nietzsche aujourd’hui*.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

_____. (org.). *Lectures “chrétiennes” de Nietzsche*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1984.

LINS, Daniel e GADELHA, Sylvio (orgs.). *Nietzsche e Deleuze. Que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE – Secretaria da Cultura e Desporto, 2002 (Coleção Outros Diálogos; 8).

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal; São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. 3^a. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MARTON, Scarlett. *A irrecusável busca de sentido*. São Paulo: Ateliê Editorial / Rio Grande do Sul: UNIJUÍ, 2004.

_____. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000 (Sendas e Veredas).

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2^a. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000 (Humanitas).

MONTEBELLO, Pierre. *Vie et maladie chez Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2001. (Philo).

MOURA, Arthur Hyppólito de (org.). *As pulsões*. São Paulo: Escuta/EDUC, 1995 (Linhas de fuga).

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. Apresentação: Scarlett Marton. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. São Paulo: Annablume, 1997 (Coleção E; 6). Título original: *Nietzsche Lehre von Willen Zür Macht*.

NAFFAH NETO, Alfredo. *A psicoterapia em busca de Dionísio: Nietzsche visita Freud*. São Paulo: EDUC/Escuta, 1994 (Linhas de fuga).

OTTO, Walter F. Trad. Cristina García Ohlrich. *Dioniso: mito y culto*. Madrid (España): Ediciones Siruela, 1997. Título original: *Dionysos. Mythos und Kultus*.

ROSSET, Clément. *Lógica do pior*. Tradução de Fernando J. F. Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989. Título original: *Logique du pire*.

_____. *O real e seu duplo: ensaio sobre a ilusão*. Trad. e apresentação de José Thomaz Brum. Porto Alegre: L&PM, 1998. Título original: *Le réel et son double*.

SCHACHT, Richard (Ed.). *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals*. London, England, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1994. (Philosophical Traditions, 5).

SCHOPENHAUER, Artur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. e prefácio de Heraldo Barbuy. 3a ed. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora S.A., 1963. Título original: *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

VALADIER, Paul. *Jésus-Christ ou Dionysos: la foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*. Paris: Desclée, 1979 (Série 10).

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Presses Universitaires de

France, 1995 (Collection dirigée par Blandine Kriegel).

Outros escritos:

BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais pelos monges de Maredsous (Bélgica). Revisão e tradução para o português: Frei João José Pedreira de Castro, OFM e equipe editorial. 21a ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 1975.

ZOURABICHVILI, François. Trad. André Telles. *O Vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004 (Conexões; 24).

Dicionário:

DICIONÁRIO DE ESPIRITUALIDADE. (organizadores Stefano de Fiores, Tullo Goffi); (tradução da edição espanhola, adaptada por Augusto Guerra, Isabel Fontes Leal Ferreira). – São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

Revistas acadêmicas:

CADERNOS NIETZSCHE. Responsável: Scarlett Marton. São Paulo: GEN. Caderno n. 3, 1997. Caderno n. 15, 2003.

ECO. Revista de la cultura de Occidente. Nietzsche: 125 años. Dirección y presentación Ramon Peres Mantilla. Bogotá (Colômbia): tomo XIXI/5-6-7, sep/oct/nov – 1969.

Outras Referências:

GIACOIA JR., Oswaldo. Nietzsche e o cristianismo (artigo). In: *CULT. Filosofia e fé*. São Paulo: Editora Bregantini, n. 88, jan. 2005, pp. 52-57.

PONDÉ, Luiz Felipe. Meditações (entrevista). In: *CULT. Filosofia e fé*. São Paulo: Editora Bregantini, n. 88, jan. 2005, pp. 58-60.