

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRANCISCO JOSÉ PORFÍRIO NETO

A RELAÇÃO ENTRE AS NOÇÕES DE TRANSVALORAÇÃO E ALÉM-DO-
HOMEM NOS ESCRITOS DE MATURIDADE DE FRIEDRICH NIETZSCHE

GOIÂNIA
2018

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: ☒ **Dissertação** ☐ **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

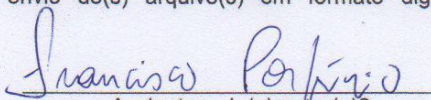
Nome completo do autor: Francisco José Porfírio Neto

Título do trabalho: A relação entre as noções de transvaloração e além-do-homem nos escritos de maturidade de Friedrich Nietzsche

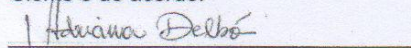
3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ **SIM** ☐ **NÃO**

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do(a) autor(a)2

Ciente e de acordo:


Assinatura do(a) orientador(a)*

Data: 19 / 10 / 2018

1 Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

2 A assinatura deve ser escaneada.

FRANCISCO JOSÉ PORFÍRIO NETO

A RELAÇÃO ENTRE AS NOÇÕES DE TRANSVALORAÇÃO E ALÉM-DO-HOMEM NOS ESCRITOS DE MATURIDADE DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Filosofia da
Faculdade de Filosofia da
Universidade Federal de Goiás
como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e
Filosofia Política.

Orientadora: Profa. Dr.^a Adriana
Delbó.

GOIÂNIA
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Porfírio Neto, Francisco José

A relação entre as noções de transvaloração e além-do-homem nos escritos de maturidade de Friedrich Nietzsche [manuscrito] / Francisco José Porfírio Neto. - 2018. LXXXVI, 86 f.

Orientador: Profa. Dra. Adriana Delbó.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2018.

Bibliografia.

1. valores; 2. transvaloração. 3. além-do-homem. I. Delbó, Adriana, orient. II. Título.

CDU 1

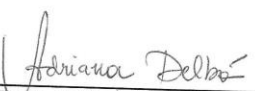


UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



Ata da defesa pública da Dissertação de Mestrado do discente FRANCISCO JOSÉ PORFÍRIO NETO

Aos 14 dias do mês de setembro de 2018, às 14:30 h, foi aberta a sessão pública na Sala de Defesas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para a defesa da dissertação de mestrado elaborada pelo discente FRANCISCO JOSÉ PORFÍRIO NETO, com o título: "A relação entre as noções de transvaloração e além-do-homem nos escritos de maturidade de Friedrich Nietzsche". Após a abertura da sessão, a Profa. Adriana Delbó Lopes/UFG, orientadora e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores Ricardo Bazilio Dalla Vecchia/UFG e Clademir Luis Araldi/UFPEl. Foi dada a palavra ao mestrando, que expôs brevemente seu trabalho, e em seguida ouviram-se os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas do mestrando. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho do aluno, foi ele considerado aprovado por unanimidade pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins necessários.


Profa. Adriana Delbó Lopes/UFG


Prof. Ricardo Bazilio Dalla Vecchia/UFG


Prof. Clademir Luis Araldi/UFPEl

*Dedicado a todas e todos que lutaram e lutam pela educação pública e de
qualidade deste país;
Dedicado a todas e todos que lutaram e lutam pela democracia em tempos em
que os ecos sombrios do autoritarismo reverberam.*

ÍNDICE

Dedicatória.....	6
Agradecimentos.....	8
Resumo e Abstract.....	9
Lista de abreviações e convenção para as citações das obras de Nietzsche.....	10
Introdução.....	11
Capítulo 1 – Inversão [<i>Umkehrung</i>] dos valores morais.....	16
Aspectos gerais da inversão de valores – a rebelião escrava na moral.....	16
A inversão dos valores em <i>Além do Bem e do Mal</i>	19
A inversão dos valores em <i>Genealogia da Moral</i>	27
Um problema chamado niilismo.....	32
Capítulo 2 – A transvaloração dos valores [<i>Umwertung der Werthe</i>].....	38
A transvaloração na obra madura de Nietzsche.....	38
A transvaloração em <i>Além do Bem e do Mal</i>	44
A transvaloração em <i>Genealogia da Moral</i>	48
A transvaloração em <i>Crepúsculo dos Ídolos</i>	49
A transvaloração em <i>O Anticristo</i>	53
<i>Ecce Homo</i> : o encerramento do ciclo.....	57
Capítulo 3 – O além-do-homem [<i>Übermensch</i>].....	63
Acerca da palavra <i>Übermensch</i> na obra de Nietzsche.....	63
O além-do-homem em <i>Assim Falou Zaratustra</i>	67
De velhas e novas tábuas de valores.....	77
Considerações finais.....	81
Referências bibliográficas.....	83

Agradecimentos

À minha mãe, Claudia, ao meu pai, Ailton, e à minha avó, Iraci, sou grato pelo amor incondicional, pelo constante incentivo e pelos sacrifícios feitos por eles para que a minha educação fosse prioridade. Também agradeço por sempre me estimularem a ser quem eu sou, independente de rótulos e amarras.

À minha companheira, Regina, agradeço pelos momentos de alegria e de dificuldade que dividimos; agradeço por seu carinho, por sua contribuição significativa com a revisão deste trabalho e por tudo mais que ainda viveremos juntos.

Agradeço à minha orientadora, Profa. Adriana Delbó, pela cuidadosa e paciente orientação de meus passos nesta pesquisa.

Agradeço à Profa. Carmelita Felício por ter me iniciado na pesquisa acadêmica em filosofia. Sem ela, eu certamente não teria chegado onde cheguei.

Agradeço à Profa. Carla Damião e ao Prof. Ricardo Bazilio Dalla Vecchia pelas significativas contribuições à minha pesquisa feitas durante a qualificação.

Agradeço à funcionária técnico-administrativa do PPG/FIL Marlene Bent pela prestatividade e pelos esclarecimentos ao longo destes dois anos.

Agradeço às colegas e aos colegas do Núcleo de Pesquisa Nietzsche UFG pelo aprendizado através da partilha de estudos sobre Nietzsche.

Agradeço às/os colegas e amigos/as da Faculdade de Filosofia, que, de algum modo, contribuíram com a escrita deste trabalho. Me privarei do direito de citar nomes para que a minha memória fraca não cometa alguma injustiça.

Agradeço à CAPES, pelo apoio financeiro prestado a esta pesquisa.

Resumo

O objetivo deste trabalho é tecer uma análise sobre as noções de transvaloração dos valores morais e além-do-homem na obra de maturidade de Friedrich Nietzsche, partindo da hipótese de que há uma relação entre estes dois conceitos.

Abordamos temas que fazem parte, de maneira geral, do cenário que compõe a obra de Nietzsche, em especial as noções de valor, de niilismo e de inversão dos valores morais. Fizemos um levantamento das ocorrências das palavras-chave deste trabalho para expor, a partir de cada obra, o modo como Nietzsche entende o além-do-homem e o modo como ele entende a noção de transvaloração dos valores em diferentes momentos de sua escrita. Com isso, apontamos na seção de *Assim Falou Zaratustra* intitulada *De velhas e novas tábuas de valor*, a conexão entre os conceitos de além-do-homem e transvaloração dos valores.

Palavras-chave: valor; transvaloração; além-do-homem.

Abstract

The purpose of this text is to analyze the notions of revaluation of moral values and superman in the work of maturity of Friedrich Nietzsche, with a hypothesis that there is a relation between these two concepts. We deal with themes that form part of the scene that composes Nietzsche's work, especially the notions of value, nihilism and the inversion of moral values. We have done a survey of the occurrences of the keywords of this work to expose, from each book, how Nietzsche understands the superman and how he understands the notion of revaluation of values at different moments of his writing. With this, we pointed out in the section of *Thus Spoke Zarathustra*, titled *On Old and New Tables of Value*, the connection between the concepts of superman and the revaluation of values.

Key words: value; revaluation; superman.

Lista de abreviações e convenção para as citações das obras de Nietzsche

Adotamos, neste trabalho, a convenção de abreviações proposta pela edição crítica Colli/Montinari da obra completa. Neste modelo, as citações de trechos dos escritos de Nietzsche serão identificadas por siglas em português acompanhadas das siglas em alemão, separadas por barras. O algarismo romano após as siglas indica a parte do livro que é citada. O algarismo arábico após o algarismo romano indica o aforismo, capítulo ou seção do livro. Quando for o caso, haverá também o nome do capítulo do qual a citação foi retirada. No caso da edição completa Colli/Montinari, utilizamos a versão completa disponível no site Nietzsche Source, que é representada pela sigla eKGWB. Neste caso, para as citações dos fragmentos póstumos, a sigla NF acompanhará a sigla da obra completa, junto com o ano, o número do caderno (em algarismos romanos) e o número da seção. Já para as citações retiradas da correspondência, a sigla que aparecerá será BVN. As citações dos demais autores seguem o padrão normatizado pela ABNT (AUTOR, ano, página). Listamos a seguir apenas as siglas de obras citadas neste trabalho.

I. Siglas dos textos publicados por Nietzsche:

I. 1. Textos editados pelo próprio Nietzsche:

M/A - Morgenröte (Aurora)

Za/ZA - AlsosprachZarathustra (Assim falou Zarathustra)

JGB/BM - Jenseits von GutundBöse (Além do bem e do mal)

GM/GM - ZurGenealogie der Moral (Genealogia da Moral)

GD/CI - Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)

I. 2. Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC - Der Antichrist (O anticristo)

EH/EH - Ecce homo

II. Sigla dos fragmentos póstumos:

NF¹

III. Sigla da correspondência:

BVN ²

¹ No caso dos fragmentos póstumos escritos entre 1882 e 1885, utilizamos a tradução espanhola de Diego Sanchez Meca e Jesús Conill. Já para os fragmentos escritos entre 1885 e 1889, utilizamos a tradução para o inglês de Kate Sturge, publicada pela Cambridge University Press. Em ambos os casos, a tradução para o português é nossa.

² Para as cartas, utilizamos para consulta junto ao conteúdo do portal Nietzsche Source a edição *Selected Letters*, editada e traduzida por Christopher Middleton, publicada pela Hackett Publishing Company. A tradução para o português é nossa.

Introdução

Optamos por desenvolver nesta dissertação um trabalho de revisão bibliográfica que nos permitisse realizar uma interpretação sobre dois conceitos deixados por Nietzsche, a saber, a *transvaloração* dos valores e o conceito de *além-do-homem*. No entanto, o nosso trabalho não pode deixar de lado o pressuposto de que “o principal legado filosófico que Nietzsche nos deixou foi a necessidade de re-pensar o *conceito de conceito*” (GIACOLA, 2013, p. 29). Por isso, buscamos um modo de tratar os conceitos nietzschianos que contemple o fato de que há uma vastidão de interpretações possíveis, sem deixar de lado o rigor textual e hermenêutico necessário a uma dissertação filosófica.

Pensaremos o desenvolvimento do presente texto a partir de uma problematização acerca da transvaloração e do além-do-homem no interior da obra de Nietzsche. O que é a transvaloração dos valores morais? Como a noção de transvaloração aparece na obra nietzschiana? Podemos estabelecer uma relação entre o além-do-homem e a transvaloração?

Para desenvolvermos uma análise dos problemas levantados, partiremos da hipótese de que a tarefa da transvaloração dos valores tem uma relação com o ensinamento do além-do-homem colocado por Nietzsche através de seu personagem Zaratustra. Ou, para se aproximar ao título deste trabalho, que a transvaloração dos valores é um dos caminhos possíveis para o surgimento do além-do-homem, por ter algum tipo de relação entre as duas noções. Para que o nosso trabalho de revisão conceitual se consolidasse, recortamos um período específico da obra de Nietzsche, a saber, o período de maturidade³, pois foi neste produtivo intervalo de tempo que Nietzsche se dedicou a tratar intensivamente os assuntos aqui abordados.

³ Para facilitar a análise e o estudo das obras de Nietzsche, foi convencionado dividir a produção bibliográfica do filósofo em três estágios distintos: a) os escritos de juventude, ou o jovem Nietzsche; b) os escritos intermediários, ou o Nietzsche intermediário; c) os escritos de maturidade, ou o Nietzsche maduro. Neste trabalho, delimitaremos a nossa análise aos escritos de maturidade (marcado pelo início da escrita de *Assim falou Zaratustra*, em 1883) pelo fato de os temas e problemas por nós abordados aparecerem nas obras publicadas em tal período.

Antes de entrar diretamente no assunto expresso pela hipótese, entendemos que há a necessidade de estabelecer uma espécie de pano de fundo conceitual que abrigue a imagem dos conceitos que iremos trabalhar. Por isso, dedicamos todo o primeiro capítulo ao estabelecimento deste cenário, de modo que faremos nele um mapeamento das ocorrências do termo inversão dos valores morais [*Umkehrung der Werthe*], afim de estabelecer o ponto de partida do qual Nietzsche está pensando a transvaloração dos valores. Abordaremos também a noção de niilismo em Nietzsche, por perceber que ela pode ser um fator que limita o ser humano através da moral cristã, pois consiste em uma negação da vida.

Em *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*, Nietzsche pôs-se a analisar a moral das sociedades antigas em comparação com os valores morais de sua época. Ele percebeu que as sociedades aristocráticas gregas e os antigos povos guerreiros estabeleciam valores completamente diferentes dos valores em voga na modernidade. Os valores morais Bom e ruim, por exemplo, eram pares opostos, sendo o termo bom sinônimo de força, coragem e altivez, enquanto ruim era sinônimo de fraqueza, doença e malogro. Esse modo de valorar advinha de quem tinha força (ou seja, os que tinham capacidade de comandar, os que tinham espírito guerreiro e nobre). Os fortes tinham a capacidade de se impor, enquanto fortes sobre os fracos, ditando assim as normas morais vigentes na época. Aqueles que por sua força e nobreza comandavam aquelas sociedades, faziam as regras e estabeleciam uma distância de si para os malogrados. Todo esse movimento gerou, como é de se esperar, um sentimento de vontade de vingança, de ressentimento por parte daqueles que eram considerados fracos. Essa vontade de vingar-se ganhou força a partir da vitória da moral criada pelo cristianismo no ocidente, pois o movimento cristão tratou de exaltar, ao extremo, valores como a humildade e a compaixão, tornando-os elementos característicos da nova figura do homem bom. Em contrapartida, a força, a capacidade de se sobrepor, a coragem e a altivez, foram caracterizadas como elementos do homem mau. Podemos perceber a partir da leitura da primeira dissertação de *Genealogia da moral* que o par oposto bom/ruim é substituído pelo par bom/mau, ou bem e mal. Tal inversão de valores se alastrou pelo ocidente e deixou marcas profundas, pois o mesmo movimento judaico-cristão que venceu através de uma

revolta bem articulada, também impôs como regra um modo de vida altruísta e extremamente imaterialista. Por tirar a importância da vida⁴, da vida biológica, da vida material, este modo de viver resultou no niilismo reinante em toda a modernidade. Por isso, analisaremos o modo como o filósofo trata essa questão da inversão dos valores nos três primeiros tópicos do primeiro capítulo, sendo que antes faremos uma caracterização geral dessa inversão, representada pela rebelião escrava na moral, e em seguida analisaremos a inversão dos valores em *Além do bem e do mal* e *Genealogia da Moral*.

No quarto tópico do primeiro capítulo, intentamos apresentar com maior profundidade o que Nietzsche entende por niilismo, o porquê de ele ser um problema para a vida humana na modernidade e o que se pode fazer no intuito de libertar o ser humano do quadro niilista. Neste ponto, dialogamos com comentadores que encontraram, nos escritos de Nietzsche, uma proposta de aceleração do próprio niilismo como movimento para encerrá-lo⁵. Quando Nietzsche diz que “onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim [...] vontade de poder!” (Za/ZA Da superação de si mesmo), ele está igualando vida à vontade de poder⁶. O niilismo, neste caso, consiste em uma vontade de nada que se manifesta na própria vida e acaba por corroê-la por dentro, fazendo com que a própria vida estagne. A estagnação da vida se iguala, então à estagnação e consequente ausência da vontade de poder. “Onde falta a vontade de poder, há declínio” (AC/AC 6), e este declínio se manifesta em seres vivos, mas decadentes. Portanto, a decadência na qual se encontra o homem na modernidade é resultado do niilismo. É justamente por isso que se faz necessária a interrupção do niilismo, ou a superação dele (entendendo superação não no sentido de um curso progressista, mas como uma aceleração

⁴ Patrick Wotling diz que vida, para Nietzsche, não pode ser entendida como adaptação do indivíduo ao meio, nem como mero instinto de conservação, pois este limita a vida à economia. A vida é a abundante manifestação de vontade, acúmulo de vontade e, portanto, vontade de poder. (WOTLING, 2011, P. 59-60).

⁵C.f.: ARALDI, Clademir Luís. *O niilismo e o nosso tempo*. In: AZEREDO, Vânia Dutra de (org). *Falando de Nietzsche*. Col. Nietzsche em perspectiva. Ijuí: Unijuí, 2005.; CONSTANTINIDÈS, Yannis. *O niilismo extático como instrumento da Grande Política*. Cadernos Nietzsche 22, 2007, p. 127-150.;

VIESENTEINER, Jorge L. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

⁶ Vontade de poder em Nietzsche não tem o sentido comum de vontade, muito menos vontade de domínio. A vontade de poder é, segundo Wotling, uma “força superabundante” que sempre quer crescer enquanto força, e é um processo interno, de crescimento e de domínio, ou seja, “do poder que se é” (WOTLING, 2011, p. 61-62). Por isso, ela é a própria vida.

do curso do niilismo para que ele se esgote), abrindo espaço para a tarefa da transvaloração dos valores.

No segundo capítulo, trataremos diretamente da transvaloração dos valores, apresentando-a como uma tarefa operada por Nietzsche através de seus escritos. Faremos uma diferenciação de dois modos específicos com que Nietzsche trata a transvaloração: a transvaloração operada pela moral judaico-cristã (inversão de valores morais) e a transvaloração como resultado de uma reavaliação moral operada pelo próprio filósofo, que ele mesmo tratará de diferentes formas entre os anos de 1885 e 1888.

Em nosso mapeamento do conceito de transvaloração, identificamos que o exercício da genealogia da moral feito por Nietzsche abre portas para a percepção de que houve uma inversão de valores morais. Pela primeira vez, a filosofia moral escavou fundo a moral ocidental, o que possibilitou uma nova avaliação e reorganização dos valores morais. Revendo a perspectiva niilista da moral cristã e reorganizando os valores morais, Nietzsche começa a perceber a possibilidade de um tipo de homem diferente do que se manifestou até então. É importante notar que esse novo tipo não se encontra em uma casta nobre de uma sociedade estamental, muito menos em uma “evolução” da raça humana, mas dentro do próprio ser humano. Com a percepção dessa potência, há a possibilidade do cultivo de valores afirmadores da vida e de um novo tipo de política. A partir desse movimento, é possível começar a se pensar em uma figura humana diferente daquela figura comum: o além-do-homem. Tendo este horizonte em perspectiva, abordaremos, no segundo capítulo, a transvaloração dos valores em diferentes momentos da obra publicada, a saber, em *Além do bem e do mal*, *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*.

No terceiro capítulo, faremos primeiramente um mapeamento das ocorrências do termo além-do-homem na obra de Nietzsche, para, em seguida, caracterizar o significado deste termo a partir do prólogo de *Assim falou Zaratustra*.

Por último, faremos a relação entre o além-do-homem e a tarefa da transvaloração dos valores no último tópico do terceiro capítulo, que versará

sobre a seção *As velhas e novas tábuas*, de *Assim falou Zaratustra*, apresentando a imagem da destruição de velhas tábuas (moral cristã, velhos valores morais) e criação de novas tábuas (transvaloração dos valores) como uma capacidade que, segundo o Zaratustra de Nietzsche, somente seria possível àqueles que aspiram ao caminho do além-do-homem.

Capítulo 1 – Inversão dos valores morais

Aspectos gerais da inversão de valores - a rebelião escrava na moral

Friedrich Nietzsche diagnostica a moral ocidental moderna como fruto de uma inversão de valores ocorrida no momento em que um modo de valoração (a saber, o da moral cristã) se julgou superior a qualquer outra forma de valorar, impondo-se através de um golpe inteligente⁷, hábil e rasteiro⁸. Trabalhando sempre com perspectivas e relações, e utilizando o seu método genealógico, Nietzsche analisa em alguns trechos de *Genealogia da Moral* o modo de vida de antigas sociedades aristocráticas, como os gregos helênicos e alguns povos bárbaros. Como resultado de seu trabalho, o filósofo identificou naqueles povos um modo completamente diferente das pessoas se relacionarem umas com as outras e com as questões morais. Nietzsche percebeu naquelas sociedades aristocráticas povos nobres, guerreiros, que exerciam a diferenciação entre quem (e o que) é bom de quem (e o que) é ruim; para tanto, os povos daquelas sociedades utilizavam como parâmetro de bondade a *força* (entendida por Nietzsche como manifestação de potência vital, capacidade se assenhorar, de agir como se quer agir, e não a simples força física⁹). Nas antigas aristocracias, ter força era sinônimo de ser bom. Mas há de se ter cuidado: esta afirmação não implica um conceito universal e imutável de força ou de fraqueza, mas uma

⁷ Falando sobre o início da rebelião escrava na moral, Nietzsche atribui a sua origem ao que chamou de homens do ressentimento. O filósofo caracteriza estes homens através necessidade da inteligência. Para os nobres, a inteligência é uma característica de luxo e refinamento, mas, para os homens baixos, é a garantia de sua sobrevivência. Dizemos isso com base na passagem que diz que “uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre” (GM I 10). Enquanto os nobres atribuem à inteligência um valor distintivo, mas não essencial, os homens fracos necessitam das artimanhas da inteligência para continuarem vivos.

⁸ O emprego da expressão “golpe hábil e rasteiro” se deve à passagem onde Nietzsche diz que “O cristianismo é a revolta de tudo o que rasteja no chão contra aquilo que tem altura” (AC/AC 43). Foi um golpe inteligente e perspicaz, uma “rasteira” aplicada na hora certa que foi capaz de derrubar todo um modo de viver dos antigos, baseado na distinção entre os bons e os ruins, e implantar um modo de valoração que sobrevaloriza valores que, para os antigos aristocratas, eram enfraquecedores, como a humildade e a compaixão.

⁹ No aforismo 257 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche afirma que a “preponderância” das castas nobres das antigas aristocracias “não estava primariamente na força física, mas na psíquica” (JGB/BM 257).

relação. O forte só é forte porque ele se mantém distante daquilo que é diferente dele e que ele julga inferior a ele. Ele se distancia, como que com uma repulsa natural, de seu antagonista: o fraco, o escravo. Ele vê o escravo como alguém completamente inferior a ele mesmo. Ao nobre não interessa qualquer senso de coletividade que inclua o fraco no convívio social, ao forte só interessa a sua força.

O que era considerado bom era, conseqüentemente, característica dos aristocratas antigos. Bom, forte, altivo e soberano era como os membros daquelas sociedades nobres se viam. O que era considerado ruim, por sua vez, aqueles nobres tratavam com desprezo e irrelevância e, naturalmente, repeliam para longe de si mesmos. Na passagem citada a seguir, Nietzsche ressalta o adjetivo “infeliz” como característica dos homens fracos que sobressalta ao olhar do nobre:

“Ruim”, “baixo”, “infeliz”, nunca deixaram de soar aos ouvidos gregos em *um* tom, com um timbre no qual “infeliz” predomina: isto como herança do antigo e mais nobre modo de valoração aristocrático (GM/GM I 10).

A infelicidade mencionada na citação acima não faz referência ao sofrimento, isto é, Nietzsche não quis dizer que quem não era nobre sofria. A infelicidade na qual Nietzsche se refere diz respeito à ótica aristocrata que vê o não nobre como infeliz, visto que ele é a personificação do que é oposto aos valores nobres, ou seja, ele é o oposto daquilo que é desejado e considerado bom.

A partir da relação entre bom e ruim para as antigas aristocracias estabelecida em *Genealogia da Moral*, Nietzsche quer mostrar o modo como os antigos criavam valor¹⁰, o *pathos da distância* presente naquelas sociedades e a capacidade daqueles homens de tratar com igualdade quem fosse igual a eles e com indiferença ou distância quem fosse inferior. O que fosse bom para a vida, afirmativo da vida, fortalecedor, seria exaltado, possibilitando assim a constante criação, a criação de cultura e a exaltação a tudo que faz bem ao animal humano.

¹⁰ O termo valor será abordado na primeira seção do segundo capítulo deste trabalho.

Nietzsche nomeou esse comportamento advindo dos antigos aristocratas por “moral nobre” ou “moral do senhor”. Em contrapartida, o modo de valoração dominante na Europa após o fenômeno do cristianismo foi chamado pelo filósofo de “moral de rebanho” ou “moral do escravo”¹¹. Nietzsche reconhece a moral de rebanho ou dos escravos como aspecto presente no interior das sociedades antigas que ele analisou. Porém, a moral cristã foi o triunfo, a vitória dessa moral do escravo que ganhou um estatuto inflado de correção moral sobre todas as outras formas de valoração devido à vitória do cristianismo no ocidente. Nietzsche chama este evento, ironicamente¹², de revolta escrava na moral, ou revolta dos escravos.

Na esteira do que foi dito, podemos entender a transvaloração como uma tentativa de reavaliação do quadro moral moderno, a saber, a vitoriosa inversão de valores morais. Não há, por parte de Nietzsche, a intenção de reverter o processo de inversão dos valores morais e nem de voltar a algum momento onde os antigos aristocratas e os povos guerreiros sustentavam morais diferentes da moral cristã. Não se trata de achar um ideal moral nas sociedades aristocráticas e adotar esse ideal como parâmetro para criar uma nova moral.

A transvaloração está associada também à lógica dos valores cultivados tradicionalmente e, por isso mesmo, não consiste apenas numa mera inversão de valores, mas também na superação para a posterior criação de novos *para quê* (VIESENTEINER, 2006, p. 134).

A transvaloração, em certo sentido, se mostra não somente como uma nova forma de criar valores morais e de entender a moral, mas também uma “nova era trágica” (BARRENECHEA, 2012, p. 95), capaz de transbordar os

¹¹ O modo como Nietzsche nomeia estes tipos de moral é bem variado. Paulo César de Souza optou por utilizar os termos em sua tradução de *Além do Bem e do Mal* da seguinte maneira: “moral aristocrática” (46, 260, 262); “moral do senhor” [Herren-Moral] (260); “moral do escravo” [Sklaven-Moral] (260); “moral servil” (260); “moral de rebanho” (202); “moral cristã europeia” (203). Sobre as quatro últimas mencionadas, o filósofo ainda utiliza no mesmo livro a variante “moral dominante” (186, 260), que se refere à sobreposição dominante daquele modo de valorar sobre outras possibilidades morais. Ainda para esse tipo apontado como de rebanho ou cristão, encontramos também as variantes estreitamente relacionadas ao cristianismo: “moral altruística”, “moral do amor ao próximo” e “moral da abnegação”.

¹² A ironia consiste no fato de que aqueles que não tinham força e nem coragem, conseguiram triunfar. E triunfaram de maneira tão ardilosa, que conseguiram maldizer os seus opositores (que eles mesmos enxergavam como opositores) de modo a manchar a imagem e qualificar como errado todo o modo de agir aristocrático.

limites do que foi feito até então, de uma nova política e de uma nova maneira do ser humano relacionar-se consigo mesmo. Não há messianismo e nem redenção, pelo contrário, a transvaloração não é a salvação. Nietzsche considerou a sua obra tardia, mais precisamente *O Anticristo*, como uma transvaloração dos valores morais. Também, interpretando o que o filósofo escreve em *Genealogia da Moral, Além do Bem e do Mal, O Anticristo e Crepúsculo dos Ídolos*, pode-se pensar a transvaloração como um exercício de elevar ao máximo a potência do humano justamente por ele se valorizar enquanto humano, ou seja, uma tarefa possível e executável. Mas, é importante ressaltar que isso é uma interpretação e que o próprio filósofo nunca deixou isso escrito. Barrenechea (2012) ressalta que a transvaloração possibilitaria a transformação (seja moral, estética ou política), atentando para o fato de que, voltando às minhas palavras, transformar não é, necessariamente, salvar. Transformar é mudar, recriar, reavaliar, errar, acertar, ou seja, é movimentar. Porém, o que a humanidade pode fazer com o diagnóstico da cultura feito por Nietzsche é de inteira responsabilidade dela, e não do filósofo.

Em linhas gerais, para entender a transvaloração deve-se pensá-la como uma reavaliação dos valores morais em voga, operada por Nietzsche. Trata-se de tentar entender como se deu o triunfo da moral escrava, entender o modo como a moral já favoreceu o desenvolvimento e o fortalecimento da vida humana em certos períodos (períodos em que outras perspectivas morais eram possíveis), para então perceber que a inversão de valores resultou numa unilateralidade de perspectiva moral. Por negar qualquer outra possibilidade e por se tratar de uma moral de rebanho, o advento da moral cristã apagou qualquer possibilidade de tônus e de elevação e fortalecimento do homem, ou seja, enfraqueceu o próprio homem.

A inversão dos valores em *Além do Bem e do Mal*

A criação de moral, característica comum às sociedades humanas, resulta indiretamente da necessidade de conservação da própria vida humana. A

criação de moral é um fator necessário para a vida social, pois sem moral não há qualquer possibilidade de convívio em sociedade. Nietzsche entende moral como um conjunto de forças distintas manifestas através de relações maniqueístas, sendo que “no sentido mais genérico”, ressalta Tongeren (2012, p. 50), “uma moral apresenta a totalidade de valorações contextuais que, em último caso, sempre coexistem em uma relação de antagonismo entre si”. Segundo Nietzsche, considerando muitas morais existentes, revelam-se dois tipos básicos de moral: “a *moral dos senhores* e a *moral de escravos*” (JGB/BM 260).

O capítulo nono de *Além do Bem e do Mal*, intitulado *O que é nobre?*, se desdobra sobre os dois tipos básicos de moral e a diferença entre eles. No primeiro aforismo do referido capítulo, Nietzsche é enfático ao dizer que “toda elevação do tipo homem foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática” (JGB/BM 257). A partir de uma análise genealógica, o aristocratismo teve papel fundamental no modo nietzschiano de comparar as morais existentes, pois ele foi a chave para se entender as distinções entre os tipos de homens. É no interior de uma sociedade aristocrática que aparece de maneira evidente a diferenciação, o distanciamento e as caracterizações que separam os bons dos ruins. Nessas sociedades se fortalece também a vontade de sempre aumentar a distância que separa os dois tipos.

Sem o *pathos da distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo “homem” (JGB/BM 257).

O *pathos da distância* é a primeira chave para se entender o que está em jogo no trabalho nietzschiano: a capacidade de distinguir o bom do ruim e o reconhecimento do abismo existente entre os que se consideram bons e os que são considerados, por eles, ruins. O filósofo deixa claro que no início, quando essa diferenciação se estabelecia no interior das antigas sociedades aristocráticas, os chamados nobres eram tal como os bárbaros, guerreiros fortes

que sobrepuseram-se pela força às camadas mais frágeis, formadas por “raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes ou pastoras” (JGB/BM 257). Constatamos a partir do aforismo citado que há uma distanciação natural entre os tipos de homens daquelas sociedades que possibilita, para nós, os leitores, a diferenciação entre os tipos de homens (bons e ruins, ou seja, fortes e fracos). Em relação a isso, invocamos a inversão dos valores morais operada pelo cristianismo para deixar claro que, enquanto nas antigas aristocracias a distinção entre os bons e os ruins e o destaque dos bons era algo vangloriado, na moral cristã essa distinção se dissolve, forçando um nivelamento por baixo dos diferentes tipos (bom e ruim). Isso significa dizer que antes a característica que destacava os bons era a força, enquanto na moral cristã é o oposto à força, ou seja, a fraqueza. Isso resultou, em nossa leitura, em uma generalização da fraqueza que impede, através do estabelecimento unilateral da moral cristã, a manifestação de força dos homens.

A prevalência dos valores da moral do senhor é evidente nas antigas aristocracias. Os nobres não só criavam, mais que isso, determinavam aquilo que era bom a partir do olhar para si mesmos, e “quando os dominantes determinam o conceito de “bom”, são os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia” (JGB/BM 260). Ao tomar como partida ele mesmo para determinar o que é bom, o nobre está demonstrando o orgulho que tem de si mesmo. Ao fazer a distinção do que é bom (ele próprio) e o que é ruim (o seu oposto), o senhor estabelece a distância que há entre o indivíduo forte e o indivíduo fraco, demonstrando que o seu orgulho se assenta no fato de ele mesmo “*não ser feito para a compaixão*” (JGB/BM 260).

No aforismo 260 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche alerta para o fato de os valores nobres não terem relação estreita com a compaixão, que é supervalorizada pela moral cristã. Essa característica das antigas aristocracias pode soar como traços de uma crueldade exacerbada dos senhores, dos nobres daquelas sociedades. Porém, se estamos tratando de uma análise para além do bem e do mal, não podemos olhar com os olhos já doutrinados pela moral cristã, acostumados a encarar ações naturais, como ações cruéis. Neste ponto, devemos ressaltar que Nietzsche diz que o senhor, orgulhoso e egoísta, também “ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto

gerado pela abundância de poder” (JGB/BM 260). O nobre oferece, às vezes, ajuda, porém não por compadecer-se pelo seu oposto, o fraco, mas por poder ajudar, por poder manifestar sua força e demonstrar o seu poder. Em síntese, “ajudar os outros não é um objetivo que os torna poderosos (isso não cria a integração relevante de seu caráter), mas é muito natural que pessoas com poder façam tais coisas” (HUNT, 1991, p. 133). Ou seja, é característica marcante destes tipos nobre o egoísmo e nunca o altruísmo. O altruísmo é, pelo contrário, a virtude mais marcante do cristianismo e da moral cristã. O tipo aristocrata antigo está voltado para o egoísmo para com os seus diferentes e até mesmo com os seus semelhantes (não poderia ser diferente, dada a presença do *pathos* da distância naquelas sociedades) pois como afirma Hurka,

o endosso de Nietzsche ao egoísmo por parte dos melhores é qualificado pela alegação de que eles têm deveres uns com os outros e devem tratar os seus pares como eles tratam a si mesmos. (2007, p. 20)

A distinção do par bom/ruim, que é análoga neste caso ao par senhor/escravo, sofreu uma alteração já alertada brevemente pelo filósofo ainda no aforismo 260 de *Além do Bem e do Mal* e profundamente analisada na primeira dissertação de *Genealogia da Moral*. O par bom/ruim [*gut/schlecht*] se tornou, após a rebelião escrava da moral na ótica dos escravos, bom [*gut*] e mau [*böse*]. O senhor não se preocupa em deteriorar a imagem de seu inferior, por isso ele apenas o distingue de si e percebe a distância em relação ao seu oposto. Não importa ao senhor justificar porque ele é distanciado do escravo e, muito menos, provar que o escravo é inferior. O senhor apenas age como o que ele mesmo é, ou seja, superior ao escravo.

A rebelião escrava da moral inverte os valores morais e, mais que isso, o escravo modifica o modo de qualificar o seu opositor. O senhor não é, aos olhos do escravo, ruim como o escravo era aos olhos do senhor, mas é mau. O peso desta inversão centra-se na carga moral negativa que a palavra mau carrega: o indivíduo mau é o praticante da maldade; já a palavra ruim designa apenas algo que não é bom, que não funciona, algo que não se quer. Daí o par bom e ruim, que designava, respectivamente, senhor e escravo, torna-se o par bom e mau,

que passa a designar o escravo (o fraco, humilde e compassivo) e o senhor (o forte, orgulhoso e egoísta). “Onde quer que a moral dos escravos se torne preponderante, a linguagem tende a aproximar as palavras “bom” e “estúpido” (JGB/BM 260). O adjetivo bom, que qualificava o nobre por sua força e vitalidade, após a rebelião escrava, passa a qualificar o escravo por sua estupidez e baixaza. Segundo Nietzsche, o par “bom” e “*mau*” tem outra origem” (JGB/BM 260). Essa nova forma de valorar resultada da rebelião escrava revela um novo jeito de encarar a moralidade que implica na aceitação de um padrão único de moral, ou seja, na existência de uma moral que é correta em si, uma “certa moral [que] começa a se identificar com a moral em geral” (TONGEREN, 2012, p. 54). O desvio a esse padrão é chamado imoralidade¹³, mas em uma análise cuidadosa, se observa que esse indivíduo que passa a ser taxado imoral, só o é por determinada perspectiva, a saber, a perspectiva daquela moral que anseia para si o estatuto de moral sumariamente correta. Este é, em nossa leitura, o aspecto da inversão dos valores morais pelos escravos que justifica com mais força a genealogia e a transvaloração operadas por Nietzsche: o fato de a moral cristã ter tornado uma perspectiva possível dentre várias como a única correta, ou melhor, o fato de essa unilateralidade ter triunfado no ocidente. “Segundo Nietzsche, aquilo que hoje caracterizamos como virtude nem sempre teve tal validade” (TONGEREN, 2012, p. 55). O mesmo processo ocorre com os termos “mau” e “bom”: a partir de uma determinada perspectiva, de uma determinada moral, essas palavras ganharam o valor que têm hoje – bom (o homem bom) como característica do homem compassivo, altruísta e fraco; mau (o homem mau) como caracterização de quem é forte, corajoso e ativo (e demonstra sua força, coragem e altivez). A característica mais perigosa da moral cristã que ganhou aceitação quase total no ocidente moderno é, justamente, tomar esta perspectiva moral como unilateral, visto que para Nietzsche, “há várias morais possíveis em lugar de apenas uma moral única” (TONGEREN, 2012, p.88).

Nietzsche também critica alguns filósofos, que ele chamou de moralistas, citando Jeremy Bentham como representante da tradição moral inglesa, por eles reforçarem a ideia da existência de uma moral única e correta, utilizando como parâmetro de correção a utilidade da ação moral (TONGEREN, 2012). Em *Além*

¹³ Cf. JGB/BM 228 e 202.

do Bem e do Mal, Nietzsche acusou os moralistas ingleses de fazerem uma *tartufice moral*, ou seja, caracterizou o modo de tratar a moral destes teóricos como uma dissimulação mal intencionada, um engodo. O que eles fizeram foi uma tentativa de genealogia da moral, mas sem recorrer a qualquer método que pudesse se aproximar do método genealógico, sem qualquer cuidado com a história da moral e tomando por base algum padrão de correção moral que, de caso pensado, coincidia com o padrão de correção moral instaurado na modernidade. É importante salientar que

Nietzsche reiteradamente censura toda a tradição da filosofia moral por não conseguir alcançar aquilo que ele denomina na seção 186 **de *Além do Bem e do Mal***: “o problema da própria moral”. Ao invés de investigarem a moralidade, eles tentaram encontrar uma fundamentação para a mesma (TONGEREN, 2016, p. 231, grifo nosso).

Ou seja, eles acovardaram e recusaram a tarefa de questionar os valores morais e o porquê de tais valores. Em vez disso, apenas foram atrás de justificativas para a moral em voga. Neste sentido, Nietzsche desponta como um *avant-garde* no quesito crítica aos valores morais e aos costumes no século XIX. Antes do filósofo alemão não houve desconfiança quanto àquele modo peculiar de se entender os valores e os costumes, pois eles estavam impregnados pelo hábito de milênios. Não houve esforço algum para questioná-los e entendê-los não como valores em si, mas como valores que tiveram um início determinado por uma situação. Os filósofos da moral

sempre tiveram, como ponto de partida, uma espécie de confiança inicial na moral e, ao mesmo tempo, uma desconfiança em relação à possibilidade de colocá-la (ou aos seus valores) em questão, pois isto seria ilícito. Em virtude dessa forma como os filósofos conceberam a moral, como algo anteriormente dado e intocável, a relação deles com ela sempre se manteve nos limites de dois procedimentos básicos: tentativas de fundamentá-la com seus edifícios lógicos e/ou empenho em fazer propaganda da moral. (PASCHOAL, 2009, p. 91).

A diferença entre Nietzsche e os filósofos da moral centra-se justamente no fato de que a transvaloração foi o modo como o filósofo encerrou aquele ciclo

de “confiança inicial na moral” mencionado por Paschoal. A análise crítica nietzschiana não se limitou em uma fundamentação da moral de sua época, mas de um estudo genealógico dos valores, aliado a uma reavaliação e transvaloração dos valores morais.

No aforismo 262 de *Além do Bem e do Mal*, continuando a genealogia dos valores nobres, Nietzsche aponta os prováveis fatores que permitiram às antigas aristocracias a criação e a perpetuação, por algum tempo, de tais valores dentro de suas sociedades. Segundo o filósofo, “um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições *desfavoráveis* essencialmente iguais” (JGB/BM 262). São comunidades formadas por pessoas que tiveram de se esbarrar com as adversidades e se imporem contra elas para continuarem existindo. Precisaram se impor pela força, o que resultou em comunidades de homens fortes. A força e a capacidade de resistência à adversidade pela imposição de si mesmo, de suas vontades e de seus valores ficaram caracterizadas, segundo Nietzsche, como virtudes, “e apenas essas virtudes ela”, a moral aristocrática, “cria e cultiva” (JGB/BM 262), ou seja, a virtude, para os antigos aristocratas, era a própria força. Em nossa leitura, na contramão das morais dos senhores, a moral cristã adota a compaixão, a humildade e valores que remetem à fraqueza como sinônimos de virtude.

A dureza das condições permite a gênese e a manutenção dos valores nobres como valores de povos fortes, como foi escrito no aforismo 262. Porém, quando já não há mais pelo que ou com quem lutar, a guerra e a força já não são mais necessárias. A demonstração de força é, gradualmente, deixada de lado. Pouco a pouco vai surgindo a partir disso é um tipo de homens “incuravelmente *mediócrs*” (JGB/BM 262), pois são tipos que querem manter essa nova moral baseada não mais na força e na guerra, mas na amizade e na compaixão. São tipos enfraquecidos por uma moral enfraquecedora que querem “prosseguir e procriar” nessa perspectiva moral. O “*prazer nas nuances da reverência*” (JGB/BM 263) desaparece pouco a pouco, assim como outras características nobres vão se esvaindo. Não se cultiva mais a diferenciação e as características de uma valoração nobre já não marcam presença. Os resquícios de uma valoração nobre já não aparecem mais na moral e nem nos indivíduos.

Apesar dos parágrafos dissertados acima se dedicarem a mostrar o que é nobre, quais as origens da nobreza de espírito elogiada por Nietzsche e quem são os nobres a quem ele se refere, temas absolutamente importantes para a compreensão do que Nietzsche chamou de inversão dos valores [*Umkehrung der Werthe*], o termo propriamente dito só ocorre em outras duas seções do livro: nos aforismos 32 e 195.

No aforismo 32, Nietzsche postula a existência de um “período *pré-moral* da humanidade”, quando “o valor ou não valor de uma ação era deduzido de suas consequências: não se considerava a ação em si nem a sua origem” (JGB/BM 32). Nietzsche entende esse período pré-moral como equivalente à pré-história, período histórico em que a humanidade não conhecia ainda a escrita e nem a racionalização abstrata para pensar em atribuir valor à própria ação. Era um período em que se agia e se media o valor da ação através da consequência, do resultado da ação. Não haviam imperativos éticos, não havia a ordem socrática “conhece-te a ti mesmo”, não haviam normatividades éticas que dissessem *isso deve/pode ser feito e aquilo não deve/não pode ser feito*. Havia apenas comparações de resultados. O resultado desastroso de uma ação era condenado, ao passo que um bom resultado de uma ação seria vangloriado e, por isso, seria considerado moral. Segundo Nietzsche, foi “nos últimos dez milênios, contudo”, que “chegou-se gradualmente ao ponto em que é a origem da ação, e não mais as consequências, que determina o seu valor”, caracterizando uma “inversão de perspectiva” e uma “inversão e deslocamento básico dos valores” (JGB/BM 32). Encontramo-nos hoje no centro de uma inversão do modo de valorar. Encontramo-nos no ápice do olhar para a ação, do “não pode” ou “não faça”, processo que foi intensificado após o triunfo da moral dos escravos.

A origem dessa nova forma de valorar, mais afeita à ação que ao resultado, está, segundo Nietzsche, no judaísmo.

Os judeus – um povo “nascido para a escravidão”, como diz Tácito, e com ele todo o mundo antigo, “o povo eleito entre as nações”, como eles mesmo dizem e creem – os judeus realizaram esse milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na Terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns

milênios – os seus profetas fundiram “rico”, “ateu”, “mau”, “violento” e “sensual” numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra “mundo”. Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra “pobre” como sinônimo de “santo” e “amigo”) reside a importância do povo judeu: com ele começa a *rebelião escrava na moral* (JGB/BM 195).

Aí está a primeira vitória da inversão dos valores morais, iniciada pelo judaísmo e universalizada pelo cristianismo. Os escravos, ressentidos com os senhores¹⁴, condenaram as características nobres: força, robustez, distanciamento, corpo e mundo são demonizados e caracterizados como maus. A moral escrava também elevou o status das características dos escravos: beatitude, devoção, compaixão e fraqueza são, por sua vez, invertidos e ganham o estatuto de bondade. Com a ascensão e vitória da moral cristã, essa visão de moralidade se torna imperiosa e os adeptos a ela (praticamente toda a sociedade ocidental) passaram a considerá-la como a única forma possível de moralidade.

A inversão de valores em *Genealogia da Moral*

A obra *Genealogia da Moral*, originalmente publicada em 1887, um ano após a primeira publicação de *Além do Bem e do Mal*, elabora de forma mais completa e consistente alguns temas já presentes no escrito de 1886. Trata-se, no caso deste livro, de uma profunda investigação genealógica da moral, buscando entendê-la a partir das ações morais, mas não como fizeram os que Nietzsche chamou de psicólogos ingleses (os utilitaristas), ou seja, a partir da utilidade pragmática da ação moral e nem com uma primazia na consciência como único núcleo central da ação. Nesse caso, a genealogia nietzschiana irá retirar o “privilégio concedido à consciência pela filosofia e pela psicologia tradicionais” que em sua maneira apenas confere a “sobrevalorização da

¹⁴Na seção 13 da primeira dissertação de *Genealogia da Moral*, Nietzsche atribui a essa inversão de valores no ressentimento. Utilizando uma analogia entre os senhores com as aves de rapina e os escravos com as ovelhas, o filósofo diz ser compreensível haver ressentimento por parte dos escravos, afinal, a força dos senhores afeta a sua vida. Porém, isso não é motivo para censurar os senhores, impedir que eles manifestem sua força. Em nossa leitura, o problema da inversão de valores, quando ela se tornou vitoriosa, centra-se no fato de que a nova configuração moral condenou cabalmente o modo de agir dos senhores, ao trocar o termo “ruim” por “mau”.

unidade da consciência – que culmina em sua identificação com a totalidade do psíquico e com o núcleo da subjetividade –”, o que para o filósofo alemão finca suas “raízes remotas no platonismo em suas mais diversas formulações” (GIACOIA, 2001, p. 47). A primeira dissertação da investigação sobre a moral foi intitulada “Bom e Mau”, “Bom e Ruim”. Nela, Nietzsche escreve sobre a oposição entre os valores e propõe um questionamento acerca do valor moral dos valores morais (como fica indicado no sexto parágrafo do prólogo da *Genealogia*) e a inversão de valores morais.

Nos primeiros parágrafos da primeira dissertação, Nietzsche aponta e critica a tentativa de se fazer uma genealogia da moral pelos que ele chamou de psicólogos ingleses (uma referência contundente a Paul Rée e, com menor ênfase a Stuart Mill e Jeremy Bentham), que na ótica do filósofo não foi exitosa. Segundo Nietzsche, o que os até então genealogistas da moral fizeram foi uma construção da história da moral que deixou de lado justamente “o *próprio espírito histórico*” (GM/GM I 2). Ao se preocuparem com o valor “Bom” [*Gut*], os genealogistas ingleses procuraram uma definição de bom através da ação e da utilidade das ações praticadas. Em seguida, tais psicólogos da moral, aponta Nietzsche, afirmaram que as ações consideradas boas o eram por serem úteis. A partir do momento em que não servissem mais, tais eram esquecidas, dando lugar a uma nova valoração que impregnou pelo hábito, visão claramente equivocada e ingênua, no entender do filósofo alemão. Na avaliação de Nietzsche,

foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu (GM/GM I 2).

Estes que criavam valores eram nobres e se reconheciam enquanto nobres. Eles “sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons [...] em oposição a tudo que era baixo” (GM/GM I 2). Justamente por isso eles “tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores” (GM/GM I 2), e não por pensarem a respeito da utilidade de suas ações.

A distinção entre *moral do senhor* e *moral do escravo* está presente em *Genealogia da Moral*. Desta vez, Nietzsche disserta com mais profundidade sobre o que está em jogo em cada uma destas visões (a do senhor e a do escravo), o que o leva a perceber

o ressentimento como a origem das valorações morais plebeias. Ali, **na primeira dissertação**, inicialmente o método da investigação será apenas filológico: trata-se circunscrever os sentidos da palavra “bom”. Mas a filologia, ao mesmo tempo que nos apresenta os significados da palavra, também ensina algo sobre o modo de criação dos valores (MOURA, 2005, p. 121, grifo nosso).

Como são os nobres que criam os valores de acordo com a sua vontade, o que era por eles considerado bom não poderia ser, “necessariamente”, o oposto de egoísta ou o sinônimo de altruísmo e compaixão. A ligação entre as ações não egoístas e o valor bom somente se finda quando, segundo Nietzsche, o instinto de rebanho se generaliza e toma para si o valor de verdade, passando a considerar o seu modo de valorar o único correto, tomando essa nova moral como meio de preservação da própria vida.

No quinto parágrafo do prólogo de *Genealogia da Moral*, Nietzsche evidencia que o seu interesse investigativo está centrado no “valor da moral” (GM/GM prólogo 5). O filósofo alemão menciona Schopenhauer, pensador que antes foi admirado, quando Nietzsche era ainda um jovem filólogo da Basileia, mas deixado de lado no período de maturidade justamente, dentre outros fatores, por apresentar em sua obra a apologia a um pessimismo niilista frente ao mundo. Neste ponto da *Genealogia da Moral*, Nietzsche está introduzindo o tema da compaixão, virtude pregada por Cristo e valorizada não somente pela moral cristã, mas também pela moral da virtude de Schopenhauer¹⁵. Acontece que a

¹⁵ Quando Nietzsche fala em se “defrontar” com o seu “grande mestre Schopenhauer” e menciona um “livro” seu (GM/GM I 5), ele está se referindo, provavelmente, à obra *O mundo como vontade e como representação* e em geral à teoria moral schopenhaureana. Uma ética da virtude que afasta da ação moral o egoísmo e escora-se na compaixão como ação moralmente boa. O problema do egoísmo é que ele é manifestação da vida, da vontade de vida para Nietzsche. Se “cada um quer tudo para si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo aquilo que lhe opõe resistência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 426), isso configura, para Friedrich Nietzsche, manifestação da vontade de vida e, atentar contra essa manifestação apostando na

compaixão é, para Nietzsche, fruto de uma moral que nega a vida, vitoriosa a partir da inversão dos valores morais. À tese schopenhauereana, o filósofo da *Genealogia da Moral* nutre “desconfiança”, pois este tipo de valorização consiste num “*grande perigo para a humanidade*” (GM/GM prólogo 5), tendo em vista que ela é um gatilho para o niilismo pessimista que nega aquilo que é mundano, corpóreo, animal, fruto do impulso animal, portanto, oposta àquilo que é afirmativo da vida. Como está escrito em *O Anticristo*, “ousou-se chamar a compaixão uma virtude (– em toda moral nobre é considerada fraqueza –)” (AC/AC 7).

A moral escrava é reativa. Ela é fruto de uma distorção de uma moral já existente. Nota-se pela leitura do sétimo parágrafo da primeira dissertação que esse modo de valorar, estritamente sacerdotal, não cria algo novo, mas parte do modo de valoração aristocrática para operar uma inversão daqueles valores, tornando tudo aquilo que é bom no seu contrário. Isso porque

os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente. O modo de valoração nobre-sacerdotal [...] tem outros pressupostos: para ele a guerra é mau negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, os mais terríveis inimigos — por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa (GM/GM I 7).

O fato de ser um movimento reativo se deve à carência de força daqueles povos gerados em meio à moral judaico-cristã. Como disse Nietzsche na passagem citada acima, a guerra, o confronto é, para eles (o rebanho), mau negócio, pois eles não têm uma constituição física e psíquica que os permita vencer através do duelo. Nota-se que nas antigas aristocracias os nobres criavam valores morais a partir de seu poder e conforme a sua vontade. Já a moral cristã, pelo ressentimento dos próprios homens fracos que não conseguem confrontar os que eles consideram inimigos (fortes e de espírito

compaixão como ápice da ação moral é atentar contra a vida, ou seja, é negação da vida; é niilismo.

nobre), se utiliza daqueles valores já criados pelos senhores para invertê-los. Isso acontece por puro ressentimento, pois os fracos não podem reagir através de seus atos, então promovem uma subversão de valores que promove o conforto de uma “vingança imaginária”. “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador” (GM/GM I 10). Enquanto a moral nobre afirma a si mesma, a moral escrava judaico-cristã, por estar assentada no ressentimento e no instinto de preservação, nega a moral nobre, constrói uma valoração moral em cima dessa negação e torna-se regra através da ameaça às pessoas da danação eterna caso não sigam as leis morais.

Considerando os dois modos de valoração moral, “o mais importante é que a criação dos valores é muito distinta quando nos situamos no território dos senhores ou naquele dos escravos” (MOURA, 2005, p. 122). Em um fragmento póstumo de 1887, mesmo ano de publicação da *Genealogia da Moral*, Friedrich Nietzsche afirma que ruim [*schlecht*] é “tudo o que vem da fraqueza” (eKGWB/NF, 1887, 11 [414]), portanto é característica dos escravos e da moral escrava. Analisando a inversão de valores morais, podemos perceber o jogo filológico em questão (MOURA, 2005). Bom [*gut*], era no modo de valorar nobre força e seu oposto era “ruim” [*schlecht*]. Na tentativa de virar o jogo, na cruel e ardilosa vingança dos escravos contra os senhores, ou seja, na rebelião escrava na moral, os escravos qualificaram as suas características (fraqueza, doença, pobreza e humildade) como características do que é “bom” [*gut*], relativas ao que chamaram de uma prática do bem. Prosseguindo a vingança, os escravos trataram de difamar os senhores, dizendo não que o seu inimigo era ruim [*schlecht*] (como os senhores classificavam os escravos), mas atribuindo a ele o estatuto de mau [*böse*]. “Como são diferentes as palavras “mau” e “ruim”” (GM I 11). Uma apenas designa algo que não presta, que é ruim por ser deficiente ou que por comparação com o bom é notada como o seu oposto¹⁶. Já a palavra “mau” carrega consigo um peso moral muito forte, pois há uma espécie de demônio oculto na semântica da palavra que contamina a imagem da pessoa a quem ela adjetiva. Daí se segue a afirmação feita anteriormente que a moral do

¹⁶ A palavra *schlecht* tem o mesmo prefixo que *schlicht*, que designa algo simples, singelo e até ordinário, convencional e tosco.

escravo é uma moral reativa, porque não parte da afirmação de si mesma, mas da negação de outra moral e da difamação do tipo de maior valor naquela outra moral. Este modo de valoração calçada na calúnia e na mentira (a mentira é característica da pessoa fraca, pois a pessoa forte não precisa mentir; o forte faz, afirma e sustenta a sua posição pela força) é fruto do rancor, advém “do caldeirão do ódio insatisfeito” (GM I 11) daqueles que foram jogados para escanteio enquanto a moral dos senhores era imposta.

O rancor e o ódio são processos naturais neste caso; a manifestação do rancor no escravo oprimido é algo esperado. “Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas” (GM I 13). A rebelião escrava na moral nada mais foi que a imposição desta censura: a ave de rapina não pode mais dominar a ovelha, ou seja, não pode mais transbordar a sua força e exercê-la como um atributo natural de si. O ser humano forte não pode mais demonstrar a sua força, pois ela é agora maldade. A ave de rapina não pode ir a embate. Isto é castração. Isto é atentado contra a natureza. Isto é a moral da “antinatureza” calçada nos “ideais ascéticos” (GM III 3).

Um problema chamado niilismo

*Enfraquece ainda, a velha e fraca voz, que não soube me
fazer, sumindo para dizer que vai embora, tentar noutro lugar,
ou sussurrando, como saber, para dizer que vai parar, não
mais tentar.*

Samuel Beckett (Textos para Nada, p. 57)

No décimo segundo parágrafo da primeira dissertação de *Genealogia da Moral*, Nietzsche diagnostica o homem europeu da sua época: malgrado, ruim, manso e, portanto, cansativo. O cansaço mencionado pelo filósofo advém da cordialidade e mansidão, da incapacidade de agir e criar do homem moderno. Nietzsche suplica uma imagem menos enfadonha do homem quando diz: “me concedam [...] uma visão, concedam-me apenas uma visão, de algo perfeito, inteiramente logrado, feliz, potente, triunfante, no qual ainda haja o que temer”

(GM/GM I 12). Percebemos uma imagem patética do que se tornou a raça humana através da comparação feita por Nietzsche do homem moderno com os homens de outras épocas e culturas, como os gregos pré-socráticos e os povos bárbaros. Já não tememos mais o homem, porque ele não expressa mais a sua potência; ele se tornou previsível demais.

Junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo se não isto? Estamos *cansados* do homem (GM/GM I 12).

Este estágio da humanidade, a qual Nietzsche estilizou na imagem do último homem em *Assim Falou Zaratustra*, carrega consigo a definição de niilista: um ser que não mais faz, apenas reproduz; um homem que nega a vida mesma em detrimento de ideais ascéticos e doutrinas metafísicas por estar soterrado em uma moral enfraquecedora. Um ser que tem vontade de nada, perdido, de passagem em sua vida terrena apenas esperando a bem-aventurança da suposta vida eterna. Podemos entender o niilismo como um movimento histórico, um processo longo que Nietzsche identifica como forte característica de sua época. O artigo *O prólogo de Zaratustra*, publicado por José Nicolao Julião, traz um ponto para se entender melhor o conceito de niilismo. Segundo o referido comentador,

o termo niilismo designa, por uma parte, a crise ameaçadora na qual está lançado o mundo moderno, a desvalorização dos valores universais que lança a humanidade na angustiante situação de que nada mais tem sentido (JULIÃO, 2007, p. 82).

Desta feita, seguindo a tese de que o niilismo possa ser entendido em Nietzsche como um movimento histórico, vimos que a situação na qual decaiu a Europa em seus últimos séculos teve início há mais de dois mil anos, condensando um processo que Julião caracteriza como uma “lógica interna ao desenrolar de toda a história chamada europeia, desde Platão” (2007, p. 82). No mesmo rumo, Araldi também afirma haver no niilismo um percurso histórico, quando diz que “Nietzsche não pensa o niilismo fora do tempo e da história” e

que “o niilismo é história do nascimento e desdobramento necessário de um impulso de destruição e autodestruição” (2005, p. 98). Em nossa leitura, o problema central do niilismo, calcado em ideais ascéticos, numa moral cristã enfraquecedora e numa busca por sentido em elementos negam a vida, é o fato de que ele paralisa o homem e o impossibilita de criar cultura.

A partir da leitura de *Além do Bem e do Mal*, o problema do niilismo pode ser expresso a partir da noção de vontade de nada. Do que é capaz um homem que nada quer? De nada! Do que é capaz um homem que quer apenas o conhecimento de uma verdade irrefutável? De nada além de conhecer aquela suposta “verdade”.

O problema “do mundo real e do mundo aparente”, [...] a vontade de verdade [...] e a ambição metafísica de manter um posto perdido, que afinal preferirá sempre um punhado de “certeza” a toda uma carroça de belas possibilidades [...] **são niilismo e são também o** sinal de uma alma em desespero, mortalmente cansada (JGB/BM 10 grifos nossos).

A vida é vontade de potência e a vontade de potência é vontade de vontade (MACHADO, 2002, P?). É na natureza, nas pulsões e na arena agonística que se encontram os elementos fortalecedores da vida. “Onde falta a vontade de poder, há declínio” (AC/AC 6). Aquele que nega a vida, seja por acreditar num ideal de verdade metafísico, seja por conta da moral religiosa, seja por creditar as apostas de crescimento da sociedade em ideais políticos, acaba por cair no niilismo, fruto de toda a decadência ocidental. No mesmo sentido, aquele que busca o nivelamento entre as pessoas como saída para uma suposta vida melhor é tão niilista quanto os outros. O niilismo, arriscamos afirmar, é o ponto de convergência de toda a decadência na qual toda a Europa se afundou. O niilismo cresceu em direta proporção junto à decadência e ganhou uma nova roupagem na modernidade, pois

a pretensão nos novos tempos é negar – ou ao menos aparentemente negar – a tradição cristã, em proveito de temas clássicos das “ideias modernas”, vale dizer, razão, democracia, socialismo, progresso, ciência, enfim, todos os temas que

orbitam em torno do projeto iluminista para a humanidade (VIESENTEINER, 2006, p. 47).

Ou seja, nunca superamos a moral cristã e o ascetismo, pois estes se disfarçaram em uma linguagem científica e política, mas conservaram o essencial das doutrinas religiosas, metafísicas e da vontade de verdade já reinante desde a propagação do judaísmo. “Deus morreu, mas os homens [...] permanecem devotos, crentes, carolas do principal ranço deixado como peça de museu depois da morte de Deus: a própria moralidade” (VIESENTEINER, 2006, p. 113). Neste momento, cabe a nós a seguinte interrogação: é possível nos livrarmos¹⁷ do niilismo sendo ele uma característica tão forte em tempos modernos?

Constantinindès (2007) e Viesenteiner (2006) convergem suas opiniões a respeito do tema, informando-nos que Nietzsche apresenta uma tese para a superação do niilismo em sua obra: a aceleração do próprio niilismo até findar o seu esgotamento. Araldi também apresenta tese parecida, trazendo o termo *niilismo ativo*¹⁸ como meio de “radicalização da vontade de destruir e de ir além do mundo esvaziado de valores” (2005, p. 101). Há um processo em curso, uma marcha rumo à implosão do niilismo. O niilismo parece ser um efeito tão devastador que acaba por ferir e, de algum modo, acabar consigo mesmo. A aceleração do niilismo através de sua forma ativa estaria acontecendo na modernidade, que

é, para o filósofo alemão, o momento decisivo desse transcurso ou processo, visto que na mesma **[na modernidade]** o niilismo se radicaliza e apresenta suas formas mais acabadas. Assim sendo, a modernidade é por ele compreendida como uma época de crise e de questionamento do sentido da existência, do mundo e da interpretação moral de ambos [...]. Ao mesmo tempo

¹⁷A crítica aqui se deve ao fato de o ser humano ter sido soterrado por uma forma específica de niilismo, retardar o processo de superação deste niilismo e, a partir daí, paralisar, estagnar na vontade de nada.

¹⁸Trata-se de uma chave de leitura deleuzeana (cf. DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1972.) que aponta a existência de duas formas de niilismo, o niilismo ativo e o niilismo passivo. O niilismo passivo “é sintoma de decadência e aversão pela existência”, enquanto o niilismo ativo “é expressão de um aumento de força, condição para um novo começo” (PELBART, 2013, p. 93.), que, enquanto força, ativa possui vontade de domínio. Como Deleuze diz, “apropriar, tomar, subjugar, dominar são as características da força ativa” (1972, p. 48). A diferença básica entre as duas formas de niilismo é que enquanto uma primeira (a forma passiva) engessa, castra, impede o crescimento e a criação do homem, a outra (a forma ativa) é um caminho para se desvencilhar do pessimismo implantado pela primeira forma de niilismo.

em que é situado historicamente, esse fenômeno é pensado no interior do projeto filosófico, que, partindo da crítica da moral, visa a atingir um pensamento afirmativo, para além da oposição entre homem e mundo. O pensamento de Nietzsche visa, com isso, a uma inflexão na História do niilismo. Ao constatar que o niilismo é a consequência da desvalorização dos valores morais, metafísicos e religiosos da tradição ocidental, o filósofo afirma que a raiz comum deste fenômeno, a origem desse hóspede sinistro, está na interpretação moral da existência do mundo.(ARALDI, 2004, p. 63).

Essa passagem de Araldi também expressa uma interpretação acerca do Niilismo em Nietzsche como algo que pode ser superado através de sua radicalização. Segundo Constantinidès, concordando com Araldi, chegamos a um ponto onde somente o niilismo é capaz de superar a si mesmo através da introdução¹⁹ nos homens de uma espécie de vacina contra ele mesmo, como numa vacina contra a gripe onde o vírus é injetado no corpo em uma dose inofensiva, ou como um antídoto para um veneno de serpente que é produzido a partir do próprio veneno. A diferença é que aqui se precisa de grandes doses do vírus ou do veneno para se obter sucesso. Apesar da figura do veneno para caracterização do niilismo, encontramos significado no “sentido moral atribuído à existência” que “revelou-se no fim das contas um veneno lento e insidioso, porque apenas adiou o inevitável dever: a conscientização geral da ausência de todo sentido totalizante” (CONSTANTINIDÈS, 2007, p. 132).

Na interpretação dos comentadores citados acima, a obra de Nietzsche aponta que seria necessário um movimento de aceleração do niilismo para elevá-lo ao seu ponto máximo. Isso é arriscado, mas é uma etapa necessária, pois como afirma Constantinidès “Nietzsche reitera preferir muito mais ver a humanidade sucumbir pelo erro dessa terapêutica radical a deixá-la engajar-se no lento suicídio do niilismo passivo” (2007, p. 128). Ninguém até então escapou da negação. Nietzsche mesmo “confessa, sem qualquer escrúpulo, ter sido *profundamente* niilista” (CONSTANTINIDÈS, 2007, p. 129). Essa confissão aparece em um fragmento póstumo de 1887, onde o filósofo diz: “recentemente eu admiti que era fundamentalmente um niilista: a energia, o radicalismo, com o qual eu fui adiante como um niilista, me enganou sobre esse fato básico”

¹⁹ Essa “vacina” seria aplicada no homem, pelo próprio homem, pois trata-se de um processo ativo de aceleração do niilismo que somente o próprio ser humano pode operar.

(eKGWB/NF, 1887, 9 [123]). A essa aceleração do niilismo, Constantinidès chama de “niilismo extático”. Esse niilismo extático é ativo, o que o diferencia diretamente da forma de niilismo que Nietzsche está colocando no centro de sua crítica: um niilismo reativo passivo. O niilismo reativo passivo é encontrado, principalmente, na moral cristã (no âmbito da moral) e no socratismo platônico (no âmbito da filosofia). É uma forma de niilismo completamente negadora da vida e, por isso, prejudicial às várias manifestações vitais. O niilismo extático é uma maneira de superar o niilismo passivo. O niilismo passivo é destrutivo da potência, já o niilismo extático é apontado, a partir da interpretação de Constantinidès dos escritos de Nietzsche, como uma maneira de superar o tipo homem diagnosticado na modernidade: um homem niilista, negador da vida, que nada quer. (CONSTANTINIDÈS, 2007).

O nosso intuito neste primeiro capítulo é demonstrar o cenário que há como pano de fundo ao que seguirá nos capítulos posteriores, pois quando Nietzsche anunciou a transvaloração dos valores morais, ele o fez reconhecendo que, anteriormente, houve uma inversão de valores que levou a humanidade à decadência niilista. Quando Nietzsche anunciou o além-do-homem, ele o fez em contraposição ao último homem, profundamente niilista, devoto da vontade de verdade e do cientificismo que preencheram o vazio metafísico antes preenchido por Deus²⁰. Se há a necessidade da transvaloração para o surgimento do além-do-homem, isso somente ocorre porque a rebelião escrava da moral (evento que inflou e normatizou a moral judaico-cristã), juntamente com o socratismo platônico, afundaram o homem moderno num quadro niilista passivo devastador.

²⁰ Trataremos deste assunto no terceiro capítulo deste texto.

Capítulo 2 – A transvaloração dos valores [*Umwertung der Werthe*]²¹

O período em que a palavra *valor* ganha centralidade na obra de Nietzsche

Marton reconstrói, em seu livro *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*, o empenho de Nietzsche para escrever uma obra que, em seu conjunto, pretendia findar o projeto da *transvloração de todos os valores*. Em meados de 1885, surge o projeto nietzschiano de um grande empreendimento: a escrita da obra *A vontade de Poder*. Já no verão de 1886, como encontramos nos fragmentos póstumos, a referida obra aparece com o subtítulo *Ensaio de uma trasnvaloração de todos os valores* (MARTON, 1990). A obra, em sua totalidade, seria composta de quatro livros:

primeiro livro: *O anticristo — ensaio de uma crítica do cristianismo*. Segundo livro: *O espírito livre— crítica da filosofia como movimento niilista*. Terceiro livro: *O imoralista— crítica da mais fatal espécie de ignorância: a moral*. Quarto livro: *Dioniso — filosofia do eterno retorno* (MARTON, 1990, p. 25).

Apenas um dos livros, *O Anticristo*, foi concluído antes de esgotamento de lucidez do filósofo que colocou o fim certo à sua produção intelectual. O

²¹A tradução do termo alemão *Umwertung* para o português não é simples, pois não há um verbo lusófono correspondente que expresse a carga de sentido que a palavra detém na obra de Nietzsche. Para possibilitar a tradução, os intérpretes de Nietzsche recorreram a neologismos, o que implica numa multiplicidade de traduções diferentes. Rubens Rodrigues Torres Filho preferiu utilizar o termo *transvloração*, termo também adotado por grandes estudiosos da pesquisa Nietzsche no Brasil, como Oswaldo Giacoia Júnior e Scarlett Marton. A tradução das obras de Nietzsche que adotamos neste trabalho, de autoria de Paulo César de Souza, traz o termo *tresvaloração*. Segundo o tradutor, “tres” é uma variante de “trans”, de acordo com o dicionário Aurélio, e ambas significam “movimento para além de”, o que transmite a ideia do prefixo alemão “Um” (movimento circular, retorno, queda ou mudança). Porém, o prefixo “tres” indicaria maior radicalidade da movimentação, segundo Souza. Apesar da adoção das traduções de Souza para consulta e citação, por serem fiéis ao texto original e completas (as traduções de Torres Filho são tão recomendadas quanto as de Souza, mas se limitam a traduzir fragmentos das obras), adotaremos a tradução de Torres Filho para o termo *Umwertung der Werthe*, ou seja, utilizaremos o termo *transvaloração*. Quando a ocorrência do termo estiver dentro de citações da tradução de Paulo César de Souza, sinalizaremos a nossa modificação do termo com um grifo em negrito. Para saber mais a respeito da tradução do termo, cf. SOUZA, P.C. *Notas do Tradutor*. Nota 81. In: NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 212-213.

título à inconclusa obra finalmente é modificado por Nietzsche, se tornando derradeiramente em *A Transvaloração de todos os valores* a partir de agosto de 1888. “Assim terminam, na vigília do próprio fim de Nietzsche, as vicissitudes do projeto literário da *Vontade de Potência [Poder]*” (MONTINARI, 1981, p. 65 *apud* MARTON, 1990, p. 25, grifo nosso). Portanto, ao período de pretensão da redação da obra *Vontade de Poder* (1885-1888), ou como foi intitulada mais tarde, *Transvaloração de Todos os Valores*, Marton (1990) o chama de *O período da transvaloração*. Segundo Marton, é por “mera convenção” que ainda se nomeia o período como o período da *Vontade de Poder*, visto que em “carta a Georg Brandes de 20 de novembro do mesmo ano, 1888, Nietzsche passa a considerar *O Anticristo* não o primeiro livro, mas o conjunto da “Transvaloração de todos os valores” (MARTON, 1990, p. 25, grifo nosso).

Por não caber no tema deste trabalho, não iremos dissertar sobre a trama envolvendo Elizabeth Förster-Nietzsche e a publicação caluniosa e mal intencionada de *Vontade de Poder*²², através de cartas fraudadas e seleção meticulosa de escritos. Apenas nos interessa saber da pretensão do filósofo em publicar uma obra que levaria o nome do conceito tratado neste capítulo – o conceito de transvaloração –, para que a sua compreensão se situe dentro da obra nietzschiana, pois é neste período em que o filósofo se volta com profundidade ao entendimento da noção de valor no interior de sua filosofia (MARTON, 1990).

Aurora apresenta o subtítulo *Reflexões sobre os preconceitos morais, Humano, demasiado Humano* analisa, dentre outras coisas, os “conceitos morais” e *O Andarilho e Sua Sombra* contém o registro do termo “sentimentos morais”; são escritos onde o filósofo até lança mão de palavras como

“valor” ou a expressão “apreciações de valor”. Mas é a partir de *Assim falou Zaratustra* que passa a trabalhar com a noção de valor. Isso possibilita uma reorganização de seu pensamento: suas ideias são submetidas a nova articulação; seus escritos são por ele mesmo encarados segundo nova ótica, como deixam entrever os prefácios de 1886 aos livros já publicados e a autobiografia de 1888; suas reflexões sobre os valores e, em particular, os valores morais ganham nova consistência (MARTON, 1990, p. 72).

²² Para saber sobre o caso, cf., por exemplo, MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990., p. 25-27.

É, portanto, neste período que a palavra “valor” e a questão da valoração moral ganham centralidade na obra de Nietzsche. Por aqui podemos começar o nosso trabalho de entendimento, em linhas gerais, do que vem a ser a tarefa da transvaloração.

A moral cristã deixou a aposta de salvação numa espécie de comunitarismo redentor. A Europa moderna havia se afastado das ideias cristãs, mas ideologias como o socialismo resgataram esse artifício cristão, pois as formas de socialismo e até o anarquismo são espécies de comunitarismo, requerendo, assim, a formação de rebanhos para o seu triunfo, como Nietzsche aponta no aforismo 202 de *Além do Bem e do Mal*. A formação do instinto de rebanho não é, por si só, um problema; é, pelo contrário, parte da tônica da vida que necessita de certo espírito de rebanho para a sobrevivência. O problema é a prevalência deste instinto sobre os demais. Neste cenário, acabaram todos “unâimes na crença na moral da compaixão partilhada, como se ela fosse a moral em si” (JGB/BM 202). Essas ideias, aliadas aos ideais da Grande Revolução (igualdade, liberdade e fraternidade), junto com as tentativas espúrias de saída do cenário europeu niilista, só resultaram em ideologias tão niilistas quanto o próprio momento: socialismo, liberalismo e anarquismo, ou seja, culminou no apequenamento da política, na destruição da cultura europeia, que há séculos vinha sendo soterrada e ao adoecimento cada vez mais pungente do homem, agora disfarçado por novos ideais políticos, científicos e culturais. A solução, ainda porvir, depende de uma completa transvaloração da ordem moral ocidental.

Colocando em questão os “valores morais” e “o próprio valor destes valores” (GM/GM prólogo 6), Van Tongeren faz uma curiosa análise do entendimento de moral a partir de *Além do Bem e do Mal*, destacando que o ponto em questão é a multiplicidade de valorações da realidade moral e das diferenças de valoração encontradas no interior das diversas morais que dizem respeito às diferentes vivências individuais e histórias coletivas. “Trata-se expressamente de uma multiplicidade de valorações” (TONGEREN, 2012, p. 48) que conferem à existência e à vivência um caráter valorativo. São costumes e convicções ligados à realidade e assimilados, irreflexivamente, por um longo

processo de exercício constante, passando então a falsa impressão de correteude, tornando-se, portanto, para as pessoas ligadas à ela, auto evidentes²³. Por não serem valores refletidos, são eles que geram os preconceitos morais e são cultivados, exercitados e mantidos com o ser humano por um longo período, sendo passados e repassados como se fossem valores infindáveis no interior de uma sociedade.

Contraposta a essa valoração repassada, reativa, há a noção de criação de valor (ou avaliação de valor), que já é capaz de refletir sobre os valores morais vigentes e cultivados, bem como criar novos valores, ultrapassar e julgar os costumes (essa maneira de valorar é um traço que Nietzsche encontra nas antigas aristocracias)²⁴. Os nobres das antigas aristocracias, senhores de si mesmos, são capazes de criar seus valores, e os seus inferiores (aqueles que, em comparação ao senhor, têm menos força, autonomia, vitalidade e capacidade de valorar) não podem impor ao senhor qualquer norma moral que seja. A respeito dos nobres, argumenta Tongeren, ainda há um aspecto de valoração “autoevidente, na medida em que foi construído e cultivado por meio de uma longa história” (2012, p. 49). Neste tipo homem também há um cultivo, mas desta vez de um espírito de comando e altivez. Eles fazem, criam, legislam e trazem o novo.

Arriscamos dizer que atransvaloração dos valores morais, no interior da obra de Nietzsche, traz uma possibilidade de libertação do quadro niilista da modernidade. Em *O Anticristo*, o filósofo afirma que “*nós mesmos, nós espíritos livres, já somos uma “transvaloração de todos os valores”*” (AC/AC 13), ou, com maior ênfase, quando ele aposta no Renascimento como uma batalha travada contra a moral cristã, caracterizando o movimento do século XV de revisitação das culturas clássicas, como “*a transvaloração dos valores cristãos, a tentativa [...] de conduzir à vitória dos valores opostos*” (AC/AC 61).

²³Essa análise de Tongeren da multiplicidade de valorações se dá a partir de *Além do Bem e do Mal*, obra de Nietzsche que é profundamente dissecada em *A moral da crítica de Nietzsche à moral*. Porém, a moralidade do costume ou a “correção” moral pelo costume e pela tradição já aparecem no nono aforismo de *Aurora*, obra escrita e publicada entre 1880 e 1881.

²⁴Sobre essas diferentes maneiras de criar valores, nós discorreremos no capítulo 1.

Em nossa análise, entendemos que a transvaloração nietzschiana supera o quadro niilista por ampliar a visão sobre a moralidade para além dos valores morais cristãos. Segundo Tongeren, Nietzsche consegue enxergar que a moral é composta por “uma multiplicidade de valorações” (TONGEREN, 2012, p. 48) que o ser humano é capaz de desenvolver, mas que ficaram esquecidas e sufocadas por somente uma vertente: a moral dominante a partir da rebelião escrava, a moral cristã. Esse exercício, em nossa leitura, é iniciado por Nietzsche através de sua genealogia do que se entendia por moral até então e ganha forças com a publicação das obras posteriores a 1886.

A transvaloração nietzschiana consiste em um árduo trabalho de identificação daquilo que deve ser mantido em seu lugar e separação daquilo que deve ser trocado de lugar, sempre tendo em vista que outras perspectivas podem surgir, que valores abominados pela humanidade até então podem ter alguma importância para a vida. Para que tal libertação ocorra, outras perspectivas têm que ter a possibilidade de aparecer. Portanto, a multiplicidade (no sentido heraclítico) da natureza faz parte de nossa constituição natural, e um tipo de moral que suprime a multiplicidade acaba por ser “um pouco de tirania contra a natureza” (JGB/BM 188). Uma moral castradora e unilateral “é, para Nietzsche, uma tirânica engrenagem na multiplicidade de possibilidades que a natureza carrega em si” (TONGEREN, 2012, p. 50). Uma moral que aposta no afastamento de outros aspectos da vida, como pulsões e ímpetos naturais, em detrimento do intelecto, da razão, da filosofia e da própria moral, como se estas não fossem criações humanas, mas dádivas divinas que nos elevam acima dos outros animais, configura aquele tipo de moral unilateral e castradora (MARTON, 2009); quando estes elementos sufocam nossas outras pulsões, sufocam também a nossa vida. Para entender a transvaloração é necessário entender que “a vida não se acha além dos fenômenos” (MARTON, 1996, p. 65), que todo tipo de moral que entenda a vida como uma instância suprassensível e eterna, e que sufoque qualquer outro tipo de valoração acusando-a de estar errada, acaba por tolher parte de nossa natureza, e, conseqüentemente, nos enfraquecer. Não desconsideramos, com isso, o fato de que qualquer moral, enquanto norma, opere seleções, autorizações e proibições. O problema é que a moral judaico-cristã ataca justamente a vida terrena, carnal, ao atacar vários elementos que

constituem a vida, como as pulsões e os desejos, ao colocar a centralidade da vida no além. Quando essa moral se torna norma no ocidente, ela instaura a negação da própria vida.

Ademais, devemos nos atentar para o fato de que a transvaloração também assume diferentes lugares na obra de Nietzsche, de acordo com o período em questão. Rubira ressalta que é

importante observar que num fragmento póstumo do verão-outono de 1884, ao articular eterno retorno e niilismo, a transvaloração já se apresentava como a única via para suportar o problema oriundo da desvalorização dos valores. Mas se Nietzsche entendia assim, por que, em *Para além de bem e mal*, a transvaloração é delegada aos “filósofos do futuro”? Por que, em 1887, na *Genealogia da moral*, ele apenas anuncia o intento de realizar um “ensaio da transvaloração de todos os valores”? Será somente no ano de 1888 que o filósofo irá assumir a transvaloração de todos os valores como uma tarefa de sua própria filosofia: somente no prólogo do *Crepúsculo dos ídolos* (1888) a transvaloração surge como uma “ocupação sombria”, uma ocupação “desmesuradamente cheia de responsabilidade”, ocupação cujo “primeiro livro” (àquela altura *O anticristo*) já estaria terminado. (2008, p. 234)

É, portanto, em *O Anticristo* (primeira obra da transvaloração dos valores), que Nietzsche opera, de fato, a tarefa da transvaloração dos valores. Porém, o reconhecimento desta tarefa como ocupação dele mesmo somente acontece em *Crepúsculo dos Ídolos*, quando ele reconhece o fado que está carregando.

Tendo em vista as considerações de Rubira (2008) sobre a transvaloração na obra de Nietzsche, faremos a seguir um levantamento do termo nos escritos publicados pelo filósofo a partir de 1886. Nesta incursão, abordaremos dois diferentes sentidos do termo transvaloração no interior das obras de Nietzsche, a saber: 1) como mera inversão de valores morais (operada pelo judaico-cristianismo) que inverteu e trocou os valores bom/ruim por bom/mau; 2) como reavaliação e criação de uma nova moral, que será fundamental para se entender a potência que o ser humano carrega consigo mesmo: o além-do-homem.

A transvaloração dos valores em *Além do Bem e do Mal*

Em *Ecce Homo*, Nietzsche inicia o capítulo intitulado *Além do Bem e do Mal* resgatando a ideia do capítulo anterior: “depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim [**a escrita do Zaratustra**], era a vez de sua metade que diz Não, que faz o não: a **transvaloração** mesma dos valores existentes” (EH/EH, *Além do Bem e do Mal*, 1, grifo nosso). É nesse período em que a palavra valor passa a ganhar centralidade na obra de Nietzsche.

Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche desvela uma crítica à modernidade em vários aspectos,

não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim (EH/EH *Além do Bem e do Mal* 2).

Rubira (2005, p. 115), a respeito do conceito de transvaloração em *Além do Bem e do Mal*, diz que “os dois polos conceituais guardados na expressão transvaloração de todos os valores (uma ocorrida há dois milênios e outra que necessita ocorrer), encontram-se nos parágrafos 46 e 203”. Porém, como será explicitado mais adiante, a centralidade de uma transvaloração (enquanto tarefa urgente de reavaliação da moral) será creditada, em *Além do Bem e do Mal*, aos filósofos do futuro (203), enquanto o diagnóstico de uma transvaloração operada há dois mil anos (neste sentido, transvaloração como reordenação passada de valores morais sob a ótica judaico-cristã em cima dos antigos valores aristocráticos) será explicitada no aforismo 46.

A unilateralidade moral promulgada pela rebelião escrava é um dos problemas centrais que guiou a escrita de *Além do Bem e do Mal* (TONGEREN, 2012). A moral cristã ganhou escopo de correção primária e total, o que gerou o sufocamento de outras morais. Por isso, no interior da obra de Nietzsche, “a atual moral dominante é criticada apenas como *uma* forma de moral, ao passo que várias outras morais são possíveis e necessárias” (TONGEREN, 2012, p. 122). Este assunto já foi abordado no primeiro capítulo do texto, mas o que vem à tona nesta fase é a tentativa de Nietzsche, de transpassar essa visão unilateral.

A moral cristã tende a generalizar-se como a única e a verdadeira. Essa visão fechada leva o indivíduo nela submerso a crer que não há outro tipo de valoração possível, ou seja, a crer que aquilo que a norma moral diz que é o bem, é o bem em si e tudo que se opõe a essa visão é corrupção, maldade, imoralidade. “Nietzsche critica a moral cristã, mas apenas *no papel de moral única*” (TONGEREN, 2012, p. 109). O problema não é a criação de uma moral cristã, o problema foi a rebelião escrava que a pintou como a única possível. Os senhores, fortes e livres, não se deixavam escravizar-se pela fé, e essa “despreocupação com a seriedade da fé” foi “o que irritou os escravos nos senhores, contra os senhores” (JGB/BM 46), pois foram os escravos que planejaram impor o seu modo de valorar (através da fé) a todos, inclusive aos senhores, e não o oposto. E isso revela um traço acentuado do escravo: ele “quer o incondicional, ele só compreende o que é tirânico, também na moral” (JGB/BM 46). O escravo é escravo por ser submisso à tirania do senhor, mas ao inverter os valores, o escravo se torna tirano, não pela força, mas pela imposição dos valores invertidos como moral única. O escravo, submerso em uma moral de rebanho, é seguidor do sacerdote asceta, que, por sua vez, “se revela como formação típica da vontade de poder habitada pelo negativo, cujo paradoxo consiste em transformar essa negatividade em condição de triunfo e conservação da existência” (GIACOIA, 1997, p. 25).

O aforismo 46 de *Além do Bem e do Mal* traz, pela primeira vez na obra publicada, a palavra transvaloração [*Umwertung*]. Porém, analisando o sentido do termo em seu contexto, podemos constatar que Nietzsche emprega o termo com um significado diferente do que aparecerá mais tarde em sua obra.

Desde o começo a fé cristã é sacrifício: sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo solidão e autoescarnecimento, automutilação. [...] Até hoje não existiu, nunca e em parte alguma, semelhante ousadia na inversão, algo tão terrível, tão interrogativo e tão questionável como essa fórmula: ela prometia uma **transvaloração** de todos os valores antigos. (JGB/BM 46)

Há de se notar que o sentido de transvaloração nesta passagem remete à inversão dos valores morais operada pelo cristianismo. O termo transvaloração, neste caso, não se refere à tarefa que Nietzsche toma para si,

de reavaliar os valores morais visando uma nova valoração. Essa primeira transvaloração não leva à superação do niilismo e não é aquela atividade que somente alguém capaz de enxergar a moral para além do bem e do mal conseguiria; não é a mesma transvaloração que relacionaremos, no terceiro capítulo, ao além-do-homem, ou a transvaloração que Nietzsche tomará como tarefa para si nos escritos de 1888.

Quando Nietzsche fala da inversão [*umkehrung*], ele está apontando a modificação dos lugares dos valores morais.

Inverter é literalmente virar de cabeça para baixo, então, neste caso, Nietzsche chega ao fato de que a revolta dos escravos inverte uma ordem moral anterior e um conjunto de perspectivas do mundo (perspectivas sobre sofrimento e crueldade, no bem e no mal, no que é nobre e base), [...] de uma maneira que permanece em escravidão àquilo que ele procura superar ou conquistar: é essencialmente reativo (ACAMPORA e PEARSON, 2011, p. 81).

A transvaloração operada pela moral judaico-cristã, tal como aparece no aforismo 46 de *Além do bem e do Mal* e, posteriormente, em *Genealogia da Moral*, foi a inversão dos valores morais das sociedades antigas (de sociedades anteriores ao judaísmo), pelos judeus. Essa primeira transvaloração perpetua a moral cristã no ocidente e é a partir dos valores por ela invertidos é que Nietzsche pensa em uma outra transvaloração: a reavaliação dos valores cristãos, mas isso somente ocorre nas obras de 1888.

Em *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*, quando Nietzsche utiliza o termo transvaloração, ele se refere àquela inversão dos valores operada pelo cristianismo, calcada na reatividade da moral escrava, que “em contraste” à transvaloração [*umwerthung*] tal como aparecerá mais adiante na obra, “sugere” simplesmente, “uma nova posição de valores e uma ruptura com os valores anteriores (bem e mal sobre o bom e o ruim, humildade sobre a autoconfiança)” (ACAMPORA e PEARSON, 2011, p. 81-82). A fórmula muda o modo como a sociedade enxerga a moral (como foi explicitado no primeiro capítulo), fazendo com que aquele que antes era considerado bom se torne o

sujeito mau e o escravo, que comparado ao senhor era ruim, se torne o exemplo de bondade.

A segunda ocorrência do termo transvaloração em *Além do Bem e do Mal*, encontra-se no aforismo 203, presente no capítulo intitulado *Contribuição à história natural da moral*. Em tal capítulo, Nietzsche está apresentando uma outra alternativa a como entender a história da moral, que tratou a moralidade até então como algo totalmente racionalizado e dado, como se fosse algo em si mesmo, que sempre existiu (ACAMPORA e PEARSON, 2011). Isso significa dizer que Nietzsche está lançando mão, de maneira não tão elaborada como fará em *Genealogia da Moral*, do método genealógico para entender a moral.

No aforismo 203, o filósofo alemão demonstra uma “preocupação com a “mediocrização”, “rebaixamento de valor”, “degeneração e apequenamento do homem”” (TONGEREN, 2012, p. 111). Nietzsche menciona “uma nova espécie de filósofos e comandantes” (JGB/BM 203) que, segundo Tongeren, “deveriam concretizar o estado ideal” da moral (2012, p. 111). Porém, na leitura de Tongeren, esta prescrição de Nietzsche tem um efeito retórico, visto que “aquilo que os novos filósofos têm de fazer ou deveriam fazer [...] não é exposto neste texto” (TONGEREN, 2012, p. 111), deixando uma lacuna que não deve ser preenchida com as suposições do leitor, mas deve ser levada a sério justamente por seu efeito retórico, de enfatizar a necessidade de uma nova transvaloração dos valores morais.

Segundo Nietzsche, a esses “filósofos do futuro”, “espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e **transvalorar** e transtornar “valores eternos” cabe o pesado fado, a grande “responsabilidade” de uma completa “**transvaloração** dos valores” através de “circunstâncias” que não estão prontas, dadas, mas que deveriam “ser em parte criadas, em parte utilizadas para o seu surgimento” (JGB/BM 203). Mas, se há a necessidade de tais espíritos, também há o perigo de que se deixem “faltar, malograr ou degenerar”, pois a isso também estão passíveis os homens extraordinários.

A transvaloração em *Genealogia da Moral*

Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche ainda não está lidando com a transvaloração do mesmo modo que fará nos escritos de 1888, mas dedica-se a falar, em quase todo o livro, sobre a inversão de valores judaico-cristã. O termo transvaloração aparece somente duas vezes em todo o livro, mas, como Nietzsche diz em *Ecce Homo*, as três dissertações de *Genealogia da Moral* são “três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma **transvaloração** de todos os valores”, pois “este livro contém a primeira psicologia do sacerdote” (EH/EH *Genealogia da Moral*).

A primeira ocorrência do termo *Umwerthung* na *Genealogia* faz referência à antiga transvaloração, à revolta escrava na moral, ao período em que “os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desforrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical **transvaloração** dos valores deles” inverteu radicalmente os valores nobres antigos, instaurando assim a sua derradeira “vingança” (GM I 7).

A segunda ocorrência do termo *Umwerthung* está na seção 27 da terceira dissertação e aparece apenas como uma anunciação do manuscrito que Nietzsche intentava preparar para publicação, mas que foi abandonado em 1888 – *A vontade de poder: Tentativa de transvaloração de todos os valores*. O filósofo lança esse registro já no fim da *Genealogia*, mostrando quais serão as cenas posteriores de sua obra, onde ele pretenderia detalhar mais os assuntos adjacentes às questões morais circundantes ao termo valor, ao niilismo, ao além-do-homem e à sua doutrina do eterno retorno do mesmo. Agora, ao contrário do que acontece em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche não está deixando a tarefa da transvaloração para os filósofos do futuro, mas está tomando para ele mesmo a responsabilidade de tocar o empreendimento adiante (RUBIRA, 2005).

No sétimo parágrafo da primeira dissertação de *Genealogia da Moral*, Nietzsche retoma a mesma caracterização da transvaloração presente no aforismo 46 de *Além do Bem e do Mal*, qual seja, de tratar a reavaliação dos valores por parte dos judeus como um golpe. Um golpe que mudou o destino da

avaliação moral ao impor que o que antes era considerado o bom, torna-se ação do homem mau e o que era ruim, torna-se característica do homem bom. Cabe observar que em toda a primeira dissertação do livro, Nietzsche se esforça em demonstrar que “os valores vitoriosos de hoje advêm da transvaloração de dois milênios atrás” (SINHABABU, 2007, p. 269), por isso é preciso se compreender como e porque ocorreu a primeira transvaloração de valores (a inversão da moral operada pelo judaísmo) para perceber a necessidade da segunda transvaloração (operada por Nietzsche). Por isso, concluímos que a *Genealogia da Moral* nos oferece um preparo para o que virá mais tarde nos escritos de Nietzsche: a efetivação de sua transvaloração dos valores.

A transvaloração em *Crepúsculo dos Ídolos*

Nietzsche considerou o *Crepúsculo dos Ídolos* como o seu livro “mais substancial, mais independente, mais demolidor”, pois é um martelo que estraçalha os ídolos (as verdades, ou o que se tomava por verdade) (EH/EH *Crepúsculo dos Ídolos* 1). Um livro curto, porém de extrema importância, pois é neste escrito, produzido em 1888 e publicado em 1889, que Nietzsche reconhece, em sua própria obra, a transvaloração de todos os valores (RUBIRA, 2005). Segundo o filósofo, essa tarefa que ele se colocou a fazer é sombria, pesada e inquietante, como ele descreve no prólogo do livro. Se em *Genealogia da Moral* Nietzsche anuncia a transvaloração como um subtítulo à sua obra *Vontade de Poder*, mas não confere à tarefa de transvalorar o seu objetivo primeiro, em *Crepúsculo dos Ídolos* há uma mudança de postura por parte do filósofo.

Nietzsche enuncia o seu *Crepúsculo* como uma introdução ao seu pensamento, fato que renegou à obra o escanteio em detrimento de outras por parte dos estudiosos. É lá, no *Crepúsculo*, que o filósofo dá uma reviravolta no em seu pensamento em relação à transvaloração de todos os valores pois ele reconhece de vez que o que ele está fazendo é a própria transvaloração (VIESENTEINER, 2012).

Percebe-se, pela leitura do *Crepúsculo*, uma mudança de visão quanto à postura frente à transvaloração e quanto à sua própria obra geral. Quanto à importância gerada pela reviravolta trazida pela escrita de *Crepúsculo dos Ídolos*, podemos dizer que

obviamente, ele é sim uma retomada de suas principais linhas teóricas elaboradas anteriormente, porém, todas elas situadas agora à luz do novo horizonte da 'Transvaloração de todos os valores', carregando consigo, portanto, radicais alterações semânticas em relação ao que fora anteriormente escrito (VIESENTEINER, 2012, p. 136).

Parece haver, segundo a nossa leitura dos comentadores, uma nova percepção de Nietzsche sobre a sua obra. Como foi explicitado no primeiro tópico deste capítulo, a transvaloração tomou o lugar central da escrita do filósofo, na medida em que ele apagou a sua intenção de escrever a *Vontade de Potência* e colocou o seu subtítulo, *Tentativa de Transvaloração de Todos os Valores*, como o título central da obra porvir, conferindo a importância dada pelo filósofo à tarefa da transvaloração em seus últimos escritos. Giacoia também escreve algo parecido com o que Viesenteiner falou sobre o livro de 1888:

Crepúsculo dos Ídolos não é apenas um compêndio da filosofia de Nietzsche, inserido no projeto filosófico concebido com vistas à publicação de *A Vontade de Poder*; não se trata apenas de 'artilharia pesada', salvas de canhão prenunciando o advento que inaugura uma nova era do mundo – um livro escrito com o fim especial de ajudar na apresentação ao público de seu autor, até então praticamente desconhecido, cuja obra, no entanto, daria início a uma nova contagem do tempo. *Crepúsculo dos Ídolos* é, antes de tudo, um livro performático, um efetivo exercício de *Umwertung der Werte* (GIACOA, 2012, p. 129).

Ou seja, segundo Giacoia, a transvaloração é, em si, um exercício de reavaliação moral, pois, agora em nossas palavras, é neste livro que Nietzsche se coloca a destruir ídolos tão caros para o ocidente moderno desde a rebelião escrava na moral.

A transvaloração, revelada como algo sombrio e pesado no *Crepúsculo* (RUBIRA, 2005) pode ser constatada na leitura das primeiras páginas do escrito: “manter a jovialidade em meio a um trabalho sombrio e sobremaneira responsável não é façanha pequena” (GD/CI prólogo). Empenhado na tarefa de realizar uma transvaloração de todos os valores imperiosos desde a transvaloração anterior (da revolta escrava), o filósofo chama a atenção para o quão difícil é essa empreitada. Por isso, há a necessidade de se manter a jovialidade, pois também talvez somente por meio da jovialidade é que a pessoa possa encontrar a força necessária para tarefa tão desgastante. “Uma **transvaloração** de todos os valores, esse ponto de interrogação tão negro, que arroja sombras sobre quem o coloca” (GD/CI prólogo).

Como veremos adiante, o filósofo mencionará a transvaloração, em outros três momentos, nunca deixando de lado o fato de ele a considerar uma tarefa necessária em seu tempo. Primeiro ele dá o exemplo da transvaloração que ele mesmo já realizou (capítulo VI, seção 2) e depois delimita o seu alvo, a saber, o cristianismo (capítulo VII, seção 4).

Os quatro grandes erros, título do capítulo VI de *Crepúsculo dos Ídolos*, aponta quatro causas de atraso à humanidade: a confusão de causa e consequência, a falsa causalidade, erro das causas imaginárias e erro do livre-arbítrio.

“A verdadeira ruína da razão”, segundo Nietzsche, consiste em confundir causa e consequência, e ela “está entre os mais antigos e mais novos hábitos da humanidade: ele é até santificado entre nós: leva o nome de “religião”, “moral”” (GD/CI VI 1). Nietzsche utiliza uma analogia com a dieta de Cornaro²⁵ para explicar o que quis dizer com isso: Cornaro aponta que a sua dieta restrita ao comedimento na alimentação deu a ele vida longa. Nietzsche reitera que não foi opção dada a Cornaro comer pouco, visto que sua saúde não o permitia a alimentação abundante. Ele apontou um “tu deves” utilizando-se como exemplo de causa e efeito, acreditando estar naquela condição por opção. Ingênuo, não

²⁵ “Ludovico Cornaro (1467-1566): escritor veneziano, autor de *Discorsi della vita sobria* (1588), obra bastante lida na época e traduzida para o alemão com o título de *A arte de alcançar uma idade avançada e sadia*”. Cf. nota 44 do tradutor Paulo César de Souza da edição adotada de *Crepúsculo dos Ídolos*.

percebeu que a sua *condição* não era *opcional*. Nisso encontramos a fórmula base das morais e das religiões: deveres e ordens que, sem serem refletidas, são instituídas com justificativas que operam uma inversão no princípio da causalidade. “Toda moral e toda religião é esse imperativo – eu o denomino o grande pecado original da razão, a *desrazão imortal*” (GD/CI VI 2). E por que isso vem a ser um problema? Porque esses imperativos estão invertidos: o princípio de causalidade foi revirado com base nos princípios e imperativos religiosos e morais da humanidade. Veja: “vida longa, prole abundante, isso *não* é recompensa da virtude”, pois um ser ““feliz”, *tem* de realizar certas ações e receia instintivamente outras”, sendo que “sua virtude é o *efeito* de sua felicidade” (GD/CI VI 2), ou seja, ele realiza certas ações porque é feliz e não o contrário. Daí concluímos que um ser virtuoso não é feliz por ser virtuoso, mas um ser feliz é virtuoso por ser feliz. A virtude não é causa da felicidade, mas é consequência dela.

Outros exemplos dados por Nietzsche sobre a inversão de causa e consequência:

a Igreja e a moral dizem: “o vício e o luxo levam uma estirpe ou um povo à ruína”. Minha razão *restaurada* diz: se um povo se arruína, degenera fisiologicamente, *seguem-se* daí o vício e o luxo (ou seja, a necessidade de estímulos cada vez mais fortes e mais frequentes, como sabe toda natureza esgotada). Um jovem fica prematuramente pálido e murcho. Seus amigos dizem: tal ou tal doença é responsável por isso. Eu digo: o fato de ele adoecer, de não resistir à doença, já foi consequência de uma vida debilitada, de um esgotamento hereditário. O leitor de jornais diz: esse partido se arruína cometendo tal erro. Minha política *mais elevada* diz: um partido que comete tais erros está no fim – já não tem sua segurança de instinto (GD/CI VI 2).

Nietzsche infere que “cada erro, em todo sentido, é consequência da degeneração do instinto, da desagregação da vontade”, ou seja, o erro é justamente o querer afastar aquilo que é instintivo e “com isso se define o *ruim*”. O que é bom, por sua vez, “é instinto – e, portanto, leve, necessário, livre” (GD/CI VI 2).

O erro da falsa causalidade e o erro das causas imaginárias (capítulo VI, seções 3 e 4) têm em comum um elemento: se originam no interior das pessoas. Nietzsche apresenta, neste ponto da obra, a causa interna destes erros: querer sempre encontrar causa, encontrar fatos, entender o caos, pois assim, através do *conhecido*, a vida se torna mais suportável. E, como não poderia ser diferente, *“todo âmbito da moral e da religião se inscreve nesse conceito das causas imaginárias”* (GD/CI VI 6). Portanto, o erro a que Nietzsche se refere é perpetuado a partir do triunfo da moral cristã no ocidente.

Por fim, o último erro descrito pelo filósofo no capítulo: o erro do livre arbítrio é um artifício criado pelos “teólogos” com o objetivo de “tornar” a humanidade “responsável”. Desta maneira, responsabiliza-se o indivíduo pelos seus atos, cria-se um mecanismo de julgamento e punição para o que for considerado má conduta e esse conjunto se consolida derradeiramente com o único objetivo de tornar a humanidade “dependente” dos próprios teólogos, da moral e da religião (GD/CI VI 7). Aqui, mais uma vez podemos deduzir que é a execução da transvaloração o meio pelo qual a humanidade poderia se libertar deste último dos quatro grandes erros, pois somente a reavaliação do quadro moral possibilitaria a abertura de visão do indivíduo, o que o faria perceber que ele mesmo vem sendo enganado por uma doutrina que o enfraquece há mais de dois mil anos.

A transvaloração em *O Anticristo*

O que é bom? Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem.

O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza.

O que é felicidade? – O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada.

*Não a satisfação, mas mais poder;
Friedrich Nietzsche (O Anticristo, § 2)*

A obra *O Anticristo* foi preparada para publicação em 1888, porém, devido à perda de sanidade mental irreversível ocorrida em 1889, o livro foi publicado

somente em 1895. O termo transvaloração de todos os valores [*Umwertung aller Werthe*] aparece apenas três vezes em *O Anticristo*, mas este livro concentra o que Nietzsche intentou com a tarefa de transvalorar: primeiro, expor a fraude da moral judaico-cristã, que no passado operou ela mesma uma transvaloração dos valores nobres; segundo, mostrar como se dá o enfraquecimento do ser humano por meio da moral cristã e; terceiro, operar uma outra transvaloração que transfigure o quadro moral vigente desde então.

“*O Anticristo* foi inicialmente concebido como a primeira parte” da “Transvaloração” de todos os valores (TONGEREN, 1999, p. 262), obra que antes seria chamada de *Vontade de Poder*, e sua demora na publicação se deva, talvez, à resistência dos editores por conta do tom polêmico que percorre a obra do início ao fim (TONGEREN, 1999). Nietzsche mesmo reconhece a controvérsia contida nos escritos em carta escrita a Peter Gast de 30 de outubro de 1888, quando ele suspeita que “o primeiro livro da Transvaloração será confiscado [...] legalmente e com toda a justiça” (eKGWB/BVN, 1888, 1137)²⁶. O livro, que carrega o pesado subtítulo de “Maldição ao Cristianismo”, lega à moral cristã o fator de toda a decadência humana ao negar tudo aquilo que nos fortalece, que provém do instinto, que promove a força e a vida (SCHACHT, 2002).

Quando Nietzsche enuncia o que chamou de “primeiro princípio de *nosso* amor aos homens”, a saber que “os fracos e malogrados devem perecer” ele coloca “a ativa compaixão por todos os malogrados e fracos – o cristianismo” como sendo “mais nocivo que qualquer vício” (AC/AC 2). Nas primeiras seções, o filósofo fará uma espécie de introdução ao tema da moral cristã e como ela afeta a Europa e a filosofia em sua época (TONGEREN, 1999). Na sétima seção, finalmente Nietzsche afirma que “a compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida” e finalmente conclui que a “compaixão é a *prática* do niilismo” (AC/AC 7). Nesses primeiros desenhos, o filósofo alemão já expõe os sinais de sua transvaloração: olhar uma ação considerada, até então, tão nobre e decente, uma virtude por excelência, com repulsa. Em comparação

²⁶ Apesar da suspeita do filósofo, o livro foi editado por Peter Gast e publicado em 1895, mas não foi confiscado. O editor apenas cortou e substituiu algumas palavras e sentenças das seções 29, 35 e 38. Cf. NIETZSCHE, F. *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*. Edited and translated by Christopher Middleton. Originally published: Chicago: University of Chicago Press, 1969. Nota de tradução 192.

com outras culturas, Nietzsche percebeu que “em toda moral *nobre*”, a compaixão “é considerada fraqueza” (AC/AC 7).

Na seção 8 do livro, Nietzsche inicia uma análise mais detalhada da subversão operada sobre o conceito de verdade por parte dos teólogos e como a filosofia alemã se serviu da herança deixada por eles. “É necessário dizer quem consideramos nossa antítese – os teólogos e todos os que têm sangue de teólogos nas veias – toda a nossa filosofia” (AC/AC 8). Esses que têm sangue de teólogos nas veias, para replicar os exemplos dados por Nietzsche são Lutero, Leibniz (apenas mencionados) e, em relevo especial, Kant, sobressaltando que esses herdeiros dos teólogos, segundo Nietzsche, usurparam o valor da filosofia ao estabelecer um valor de verdade baseado no conceito de verdade do cristianismo.

Frente a esses valores de verdade, o filósofo se coloca em guerra. Ele diz que está como em “uma *encarnada* declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos de “verdadeiro” e “não verdadeiro””, postando-se contra esse inimigo ao lado de seus aliados, os “espíritos livres” que são, por si só “uma **transvaloração** de todos os valores” (AC/AC 13).

Segundo Nietzsche, o conceito cristão de Deus, corrompido, deturpado pela moral e pela teologia, configura toda a decadência, pois criou-se um “Deus degenerado em *contradição da vida*, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta!” (AC/AC 18). Esse conceito cristão de Deus é negativo e se lança em direção a uma força positiva, resultando na subtração de força, ou seja, na subtração da vitalidade. “Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*” (AC/AC 17). A Europa, mais precisamente, “as raças fortes da Europa do Norte” pagam o preço, através da “maldição” recaída “sobre elas” por não terem “rechaçado” o Deus cristão, pois com ele as características daqueles povos nobres e bárbaros foram, pouco a pouco apagadas. “Cristão é o ódio ao *espírito*, ao orgulho, coragem, liberdade, *libertinagem* do espírito; cristão é o ódio aos *sentidos*, às alegrias dos sentidos, à alegria mesma” (AC/AC 21). Esse é o preço pago, toda a elevação se esvaindo. Toda a distanciação, tudo aquilo que havia de bom no ser humano foi invertido. “O cristianismo quer assenhorar-se de *animais de rapina*; seu método é torná-los *doentes* – o debilitamento é a receita cristã para a *domesticação*” (AC/AC 22).

O judaico-cristianismo ditou ao mundo a necessidade de uma “ordem moral”, a saber, “que existe [...] uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida” (AC/AC 26). Por isso tudo, o cristianismo é nada mais que “uma forma de inimizade mortal à realidade, que até agora não foi superada” (AC/AC 27). Ele tomou como inimigos os fortes, os criadores e condenou tudo o que eles fizeram e poderiam fazer, eles transvaloraram, subverteram a natureza e enfraqueceram os seus inimigos, os nobres, os guerreiros, os fortes, para que a sua moral triunfasse.

O cristianismo jogou fora tudo que fora produzido pelo mundo antigo, tudo de benéfico e afirmativo. Jogou fora tudo que avançava junto à natureza e à alegria, pois

todos os pressupostos para uma cultura douda, todos os *métodos* científicos já estavam presentes, já se havia fixado a grande, a incomparável arte de ler bem – esse pressuposto para a tradição da cultura, para a unidade da ciência; a ciência natural, em aliança com a matemática e a mecânica, estava muito bem encaminhada [...] – o olhar livre ante a realidade, a mão cautelosa, a paciência e a seriedade nas menores coisas, toda a *retidão* do conhecimento – isso já estava presente! [...] E, além disso, a finura no tato e no gosto! Não como treino cerebral! Não como educação alemã com modos grosseiros! Mas como corpo, gesto, instinto – numa palavra, como realidade ... Tudo em vão! (AC/AC 59)

E o Renascimento, enquanto tentativa de resgate dos valores antigos, enquanto voltar os olhos para a antiguidade clássica para ver o que a humanidade foi capaz de fazer, um renascentismo crescente após anos de domínio de trevas da Igreja Católica, foi, nada menos, que “a **transvaloração dos valores cristãos**, a tentativa, empreendida com todos os meios, com todo o gênio, de conduzir à vitória dos valores *opostos*, os valores *nobres*” (AC/AC 61). A primeira grande guerra contra o cristianismo, a do Renascimento, não foi adiante.

Ao que aparenta através da leitura da última seção do texto, Nietzsche pretende, com a sua transvaloração de todos os valores, lançar a derradeira acusação contra o cristianismo; declarar a última guerra e, de vez, derrubar os

valores que há dois milênios corrompem a humanidade. “Eu declaro o cristianismo a grande maldição, o grande corrompimento interior, o grande instinto de vingança, para o qual meio nenhum é suficientemente venenoso, furtivo, subterrâneo, pequeno” (AC/AC 62), palavras que adjetivam tudo o que nasce como fruto da religião cristã, tudo que é herdeiro do judaísmo. Nietzsche encerra o livro dizendo que os dias passem a serem contados a partir da data daquela escritura, do último dia do cristianismo. “*A partir de hoje*²⁷? – **Transvaloração** de todos os valores!...” (AC/AC 62).

***Ecce Homo*: o encerramento do ciclo**

A autobiografia intelectual de Nietzsche, *Ecce Homo*, traz um tipo de compêndio de sua produção bibliográfica juntamente com fatos que marcaram a sua trajetória pessoal e intelectual, formando uma espécie de elo entre a vida do escritor e a sua obra. Escrita no último ano de sua lucidez, o filósofo a elaborou como uma espécie de apresentação de si para os seus leitores. Diante do receio em relação à recepção acerca de *O Anticristo* e da má compreensão do tema da transvaloração, Nietzsche, “profundo conhecedor da Bíblia e bom estrategista, [...] pretendia publicar *Ecce Homo* dois anos antes de trazer a conhecimento do público a obra *O anticristo*” (RUBIRA, 2005, p. 117). Talvez seja a pretensão de publicação de *O Anticristo*, ou a polêmica causada por este livro, uma das motivações centrais da escrita de *Ecce Homo*, visto que “se o filósofo se encontra diante de sua verdadeira grande tarefa” – a transvaloração – ele “é obrigado a se dar a conhecer” (FERRAZ, 2009, p. 1), ou seja, ele teve de se desviar de possíveis ataques antes que eles viessem a tona. Em carta endereçada a Peter Gast em 30 de outubro de 1888, Nietzsche diz:

Com esse *Ecce Homo*, eu quero fazer a questão tão intensamente séria, e como um objeto de curiosidade, que se admitirá uma exceção ao menos uma vez por aquelas

²⁷ Com essa conclusão de *O Anticristo*, Nietzsche estabelece uma nova era, ou seja, ele entende que a sua transvaloração dos valores inicia um novo tempo, assim como a transvaloração cristã marcou uma mudança de perspectivas há dois milênios.

constantes e básicas ideias sensíveis sobre o que é permitido. Para garantir, eu falo sobre mim com toda astúcia e desapego alegre – eu não quero me apresentar às pessoas como profeta, besta selvagem ou horror moral. Neste sentido, também o livro poderá ser salutar – ele irá, talvez, prevenir as pessoas de me confundirem com o meu anti-eu (eKGWB/BVN, 1137).

Nietzsche vê a necessidade de se fazer conhecer pelo seu público antes da publicação de *O Anticristo*, para que mais uma vez não tomem um de seus escritos polêmicos por interpretações tendenciosas, maliciosas ou equivocadas²⁸.

A frase “eis o homem!” [*ecce homo*] foi a última sentença proferida por Pôncio Pilatos antes da condenação de Cristo. Pilatos não via em Jesus “crimes” que justificassem a sua sentença, mas, “convencido por autoridades judaicas” que diziam “se soltas este, não és amigo de César”, entrega Jesus e profere as palavras *eis o homem*. “A fala *Ecce homo* precede, assim, um acontecimento. A partir do momento em que Pilatos entrega Jesus para a crucificação, decide-se o destino de séculos de história no ocidente” (RUBIRA, 2005, p. 117).

Nietzsche se apresenta como um destino no último capítulo de sua autobiografia por ter retirado o pano que encobria a moral cristã e denunciado os sacerdotes judeus que pediram a morte de Cristo para usá-la como meio de chegar ao poder. Ademais, a arrogância por ser um destino para a humanidade, assim como em se apresentar como tão sábio, tão inteligente e escritor de tantos bons livros é, em partes, profunda ironia, ou uma retomada da ironia, já utilizada

²⁸ Cf. FERRAZ, M. C. F. *Nietzsche: O Bufão dos Deuses*. Rio De Janeiro: Relume Dumará/Sinergia: Ediouro, 2009. Entre as páginas 2 e 3 do livro, Maria Cristina Franco Ferraz comenta acerca do que chamou de caso Pohl: Richard Pohl (conhecido pelo ciclo wagneriano da época, que aliás, era formado por pessoas que, em geral, odiavam Nietzsche, palavras minhas) publica um artigo chamado “O caso Nietzsche”. No texto, o crítico tece uma crítica ao filósofo embasada em um “trecho de *Caso Wagner* no qual Nietzsche afirma ser percorrido por outros pensamentos quando ouve a música de Wagner e, tomando tal passagem ao pé da letra, acusa o filósofo de ser um “típico não-músico”; pois, prossegue, “para o músico, é absolutamente impossível pensar, durante a música, em outra coisa senão na própria música”. [...] Pohl interpreta *O caso Wagner* como expressão da inveja e frustração que Nietzsche mostraria enquanto compositor, reduzindo assim a um mecanismo psicológico bastante primário o fenômeno complexo do afastamento do filósofo em relação a Wagner, ao idealismo e ao romantismo alemães” (FERRAZ, 2009, p. 3). É contra este tipo de mal entendido que Nietzsche escreve *Ecce Homo*, não à toa ele relembra, em vários momentos do texto, os bons momentos junto a Wagner e a estima que nutria pelo músico. Também, tendo em vista no horizonte a publicação de *O Anticristo*, é bem provável que o filósofo quisesse preparar o solo para que, fundada a publicação da *Maldição ao Cristianismo*, seus leitores entendessem o foco da crítica e entendessem o real motivo da existência do escrito; além do mais, em *Ecce Homo* Nietzsche previne à posteridade que “se cometam abusos” com ele, pois ele não queria “crentes” e nem queria ser considerado um “santo” ou um “profeta” (EH/EH Por que sou um destino 1).

por Sócrates, agora operada por Nietzsche em seu *Ecce Homo* como estratégia. Sócrates era irônico ao anunciar que apenas sabia que nada sabia, quando na verdade estava sempre provando aos seus interlocutores que sabia muito; chegou ao ponto de levar o Oráculo de Delfos à demonstração e prova, algo absurdo para um heleno, sempre demonstrando que era mais sábio que os seus interlocutores dos diálogos. Isso leva os leitores de Platão a uma dúvida acerca de quando Sócrates é irônico e quando não é, e é justamente aí que incide o valor estratégico da ironia: que as pessoas nunca saibam se você está ou não sendo irônico (STEGMAIER, 2011). Ao se apresentar como um destino à humanidade, Nietzsche, não ingênua ou arrogantemente, mas estratégica e irônicamente se diviniza. E,

na medida em que Nietzsche — numa ironia histórico-universal — se eleva ao parâmetro divino, ele faz com que o suposto parâmetro divino se deixe reconhecer como sendo humano. Nesse sentido, os últimos escritos do filósofo, por mais chocantes que possam soar, por mais megalomânicos que possam parecer, poderiam ainda assim ser levados a sério. O tom desses escritos pode talvez assustar, porque ele sobressalta dos parâmetros divinos, que, por milhares de anos, foram considerados naturais e evidentes (STEGMAIER, 2011, p. 177-178),

Mas, justamente por sobressaltar aos parâmetros divinos, *Ecce homo* contém em si mesmo a tonalidade da transvaloração ao humanizar Deus, ao descer o transcendente Deus judaico-cristão para terra, para junto de Nietzsche, para junto dos homens.

Em suma, Nietzsche se coloca enquanto destino para mostrar que, para ser um destino, ao menos um destino enriquecedor e fortalecedor da humanidade, o indivíduo deve: ser um destruidor de valores morais, um imoralista (EH/EH Por que sou um destino 2); saber transpassar a moral cristã (que é mentirosa) através da veracidade (EH/EH Por que sou um destino 3); reconhecer a inversão de valores morais promovida pelo cristianismo (EH/EH Por que sou um destino 4); reconhecer que qualquer tipo que aspire a elevação, qualquer um que pretenda exercitar a potência de um além-do-homem (já presente enquanto potência dentro de si), deve perceber que este além-do-

homem é elevado em relação ao que, até hoje, por conta da moral, se considera bom (EH/EH Por que sou um destino 5); reconhecer a moral cristã como um engodo que, no fim, enfraquece a vida, e se colocar acima dessa moral, sempre afirmando a vida, sempre dando vazão ao que eleva a potência da vida (EH/EH Por que sou um destino 6, 7, 8). Ferraz, em momentos finais de seu *Nietzsche, o bufão dos deuses*, destaca que *Ecce Homo* é uma espécie de funeral nietzschiano em que ele se apresenta como um sacrifício, mas não um sacrifício como o de Cristo, ou como um ritual do qual se pode tirar algum mérito virtuoso para a vítima (como a ideia de um sacrifício pessoal. É um rito que “dá apenas livre curso à sua natureza torrencial, tal um rio na cheia” (2009, p. 194). Ele se posta como um sacrificado, assim como a crucificação de Cristo foi tomada como o sacrifício para a humanidade que desembocou no destino posterior dela. Mas entenda que, diferente de Cristo, o seu sacrifício não é voluntário, ele é apenas “expressão necessária de uma natureza transbordante, excessiva, como a do deus cujo retorno o filósofo enseja **[Dionísio]**” (FERRAZ, 2009, p. 194-195). Por isso ele é, ao mesmo tempo, um destino e uma fatalidade.

No primeiro capítulo, a arrogância ao justificar o porquê de ser tão sábio também tem razão irônica e estratégica de ser, na leitura de Stegmaier (2011): ele é sábio porque é o detentor de uma capacidade de “*deslocar perspectivas*”. Como ele mesmo diz, é alguém “*experimentado* em questões de *décadence*” devido à sua longa experiência com a saúde frágil, sempre aumentando e diminuindo as forças vitais, a força corpórea. Somente por ter vivenciado estes fatores e encará-los não como punição, tampouco como sofrimento necessário à bem-aventurança; por ter sempre procurado para si “os remédios *certos* contra os estados ruins”(EH/EH Por que sou tão sábio 1), é que Nietzsche entenda que “talvez somente para” ele “seja possível uma **transvaloração** dos valores” (EH/EH Por que sou tão sábio 1).

Nietzsche, através de *Ecce Homo*, se considera sábio por ter sofrido com doenças que o levou a ser, em alguns períodos, “um *décadent*”, mas superou estes períodos, sendo “também o seu contrário”. Ele sempre soube “escolher os remédios *certos* contra os estados ruins: enquanto o *décadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam” (EH/EH Por que sou tão sábio 2). O filósofo encarou a enfermidade como uma fonte de estímulo à sua própria vida, o que o

manteve são, como ele conta na segunda seção de *Por que sou tão sábio*. Ao escrever sobre isso, ele se contrapõe à imagem do homem mórbido que, pela própria constituição negativa, procura meios que piorem a sua saúde. Nietzsche fez da sua “vontade de saúde, de *vida*” a sua filosofia e sempre procurou descrever no “infortúnio” como “culpa”, o que o levou a acertar “contas consigo” mesmo, sabendo “esquecer” as ofensas que porventura vieram dos outros (EH/EH Por que sou tão sábio 2).

Ele se diz sábio por entender que “a *compaixão* passa por virtude apenas entre os *décadents*” e ter a visão de colocar “a superação da compaixão entre as virtudes *nobres*”, sendo que esta superação é demonstração de força, como ficou marcado em seu Zarathustra, quando a compaixão o surpreendeu como uma “tentação” (EH/EH Por que sou tão sábio 4).

Ele se considera sábio por “estar livre do ressentimento” e “esclarecido sobre o ressentimento”, o que implica manter-se livre de um estado que corrompe, que degenera e que piora a saúde; Nietzsche se coloca como alguém que sempre tentou se manter longe disso que ele tanto criticou na moral cristã: o ressentimento e a vingança (EH/EH Por que sou tão sábio 6). Ele esclarece que isso não quer dizer que quando ofendido, engoliu a ofensa, pois isso, segundo ele, “estraga o estômago” e degenera o caráter; esta é a raiz do ressentimento; “basta que me façam algo de mal, eu o “retribuo” [...]: logo encontro oportunidade de expressar minha gratidão ao “malfeitor” [...] ou de *pedir-lhe* algo, o que pode ser mais cortês do que dar algo” (EH/EH Por que sou tão sábio 5).

Por que é tão inteligente? E por que essa “inteligência” é necessária para a realização da transvaloração de todos os valores? Nietzsche inicia o capítulo “Por que sou tão inteligente” afirmando que nunca sentiu remorso e nem foi afetado por “autênticas dificuldades religiosas”; quanto ao seu ateísmo, foi puro instinto e não reação a algo (EH/EH Por que sou tão inteligente 1). Nietzsche também reconheceu no idealismo a causa de sua infelicidade na juventude e em diversos momentos de sua vida (EH/EH Por que sou tão inteligente 2). Nietzsche entendeu ainda que a cultura alemã, que ele esteve tão imerso em diversos

momentos de sua vida, encontra-se decadente em sua época (EH/EH Por que sou tão inteligente 3,4).

O que isso tem a ver com a transvaloração? Nietzsche está, de certo modo, mostrando-se como aquele que transvalorou: se em *Além do Bem e do Mal* Nietzsche delega a tarefa da transvaloração aos filósofos do futuro, em *Genealogia da Moral* ele anuncia a escrita de uma obra cujo o subtítulo é “*Transvaloração de Todos os Valores*”, em *Crepúsculo dos Ídolos* ele toma a tarefa da transvaloração para si e considera *O Anticristo* como a própria transvaloração, ele quer, em *Ecce Homo*, mostrar porque como ele se tornou o primeiro a reavaliar a moralidade ocidental, ou seja, o primeiro a efetuar uma transvaloração dos valores cristãos.

Capítulo 3 – O além-do-homem [*Übermensch*]²⁹

Acerca da palavra *Übermensch* na obra de Nietzsche

Realizamos um levantamento e constatamos que o primeiro registro da palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche está situado em um fragmento póstumo redigido entre novembro de 1882 e fevereiro de 1883, onde o filósofo diz que “no além-do-homem se dão, por superabundância da vida, as mesmas manifestações que nos usuários de ópio, e na loucura e na dança dionisiacas: porém, ele não sofre as dores depois” (eKGWB/NF, 4 [75]). O primeiro *insight* para a escrita de *Assim falou Zaratustra* ocorre em agosto de 1881, como Nietzsche diz em *Ecce Homo*, porém decorrem-se 18 meses até a redação final da primeira parte do livro, que somente ficou pronta em fevereiro de 1883. Curiosamente, a primeira ideia acerca do livro é a que Nietzsche considera a mais importante de toda a obra: o pensamento do eterno retorno, que só aparecerá definitivamente, e como doutrina encarnada, no final da terceira parte, no capítulo chamado *O convalescente*.

Conta o filósofo que “caminhando junto ao lago de Silvaplana”, se deteve “ante um imponente bloco de pedra em formato de pirâmide” (EH/EH Assim falou Zaratustra 1). Foi aí que surgiu, pela primeira vez, “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”; Existe, então, um intervalo de 18

²⁹O termo *Übermensch* também foi traduzido de diversas maneiras para o português. As duas principais traduções brasileiras de Nietzsche adotam termos diferentes: super-homem, no caso de Paulo César de Souza – junto a ele está o intérprete Roberto Machado, que lança uma nota explicativa dando quatro motivos do porquê de sua adoção –; e além-do-homem, no caso de Rubens Rodrigues de Torres Filho – estando alinhados a essa tradução os trabalhos de Scarlet Marton e Oswaldo Giacoia. O termo sobre-homem também já foi utilizado. Souza reconhece que o termo super-homem, mais costumeiro, é deficiente para uma tradução fiel à obra de Nietzsche, mas o adota pelo fato de *Assim falou Zaratustra* ser uma obra essencialmente literária e poética, e o termo “além-do-homem” não corresponder à estilística, assim como “super-homem”. Torres Filho justifica que a adoção de “além-do-homem” se dá pelo fato de o sentido empregado à palavra *Übermensch* de uma travessia ou passagem. No caso, há uma travessia ou passagem em direção a além (*Über*) do homem (*menschen*), ou no caso, do homem moderno, do homem comum. Esse esclarecimento sobre a quem se refere essa travessia é importante, visto que “que o termo “além” ou “sobre”, em Nietzsche, não remete à ideia de algum tipo além deste mundo, ou acima dele, mas além do homem comum” (PASCHOAL, 2007, p. 106). Adotaremos o termo além-do-homem, embora usemos a tradução de Souza, que utiliza super-homem. Portanto, nas citações das obras de Nietzsche traduzidas por Souza, o termo “além-do-homem” constará em negrito, indicando grifo que sinaliza a substituição de “super-homem”.

meses dentre este primeiro fato e a escrita final de Zaratustra, período que, segundo Nietzsche, “poderia sugerir, entre budistas pelo menos, que no fundo” ele é “uma fêmea de elefante”, fazendo referência ao tempo de “gestação” de seu Zaratustra (EH/EH Assim falou Zaratustra 1). O trecho do fragmento póstumo exposto no primeiro parágrafo encontra-se, mais precisamente, entre os escritos do final do ano de 1882, o que nos leva a concluir que, mesmo com a publicação de *Gaia Ciência*, ocorrida em agosto de 1882, a maturação dos pensamentos que dariam a forma final a *Assim falou Zaratustra* já aconteciam na mente do filósofo.

No verão de 1883, Nietzsche escreve a segunda parte do Zaratustra e a publica juntamente com a primeira. A terceira parte do livro foi escrita em janeiro de 1884 e a quarta e última parte somente em 1885.

Em nosso levantamento, descobrimos que o termo além-do-homem aparece, precisamente, em dez passagens de *Assim falou Zaratustra*, divididas pelas quatro partes que compõem a obra. Na primeira parte do livro, o termo aparece no prólogo, nas seções três, quatro e sete e no capítulo *Da virtude dadivosa*, o último da primeira parte, nas seções dois e três. Já na segunda parte do livro, os registros do termo além-do-homem se encontra em *Nas ilhas bem-aventuradas* e *Da prudência humana*. Já na terceira parte do livro, o termo aparece somente na terceira seção de *Das velhas e novas tábuas* e, na última parte, podemos encontrar o termo nas seções dois e três de *Do homem superior*.

Embora a menção ao além-do-homem se encontre em tantas passagens diferentes da obra, a explicação do que vem a sê-lo se encontrará logo no prólogo. Como ressalta Julião, “na primeira edição da primeira parte do Zaratustra, o prólogo trazia um título, “Do além-do-homem e do último-homem”, que depois foi suprimido pelo próprio Nietzsche”, isso porque o subtítulo deixaria de lado outro tema importante que aparece no interior do prólogo, a saber, “a morte de Deus” (2007, p. 75). Sobre o além-do-homem em *Assim falou Zaratustra*, dissertaremos no próximo tópico deste capítulo. Agora nos ateremos ao emprego da palavra em questão em outros escritos de Nietzsche, publicadas após 1885, devido ao fato de haver uma multiplicidade de significados diferentes

para a palavra *Übermensch* na obra nietzschiana produzida após a publicação de *Assim falou Zaratustra* (PASCHOAL, 2007)³⁰.

No quarto aforismo de *O Anticristo*, Nietzsche lança brevemente o termo *Übermensch* em continuidade argumentativa a uma crítica que ele faz do progresso. Primeiro ele apresenta a sua tese antiprogressista, afirmando que “a humanidade *não* representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como hoje se acredita”, isso porque, segundo o filósofo, essa ideia do progresso é “apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errada” (AC/AC 4). A idade moderna vive uma época de desenvolvimento, que segundo o filósofo não necessariamente significa “elevação, aumento, fortalecimento” (AC/AC 4).

Porém, e em outro sentido, Nietzsche reconhece que em vários casos particulares, contínuos e em vários lugares diferentes, “um *tipo mais elevado* realmente se manifesta: algo que, em relação à humanidade como um todo, é uma espécie de **além-do-homem**” (AC/AC 4). Nietzsche atribui a estes casos o acaso, ou “acazos felizes de grande êxito”, visto que podem aparecer, e até aparecem de vez em quando (AC/AC 4). Paschoal (2007, p. 117) ressalta que essa é uma possibilidade “sempre presente na medida em que é estabelecido por meio da comparação com o homem comum de certas épocas”, mas pelo fato de serem frutos de comparações com os homens comuns de sua época, também são efêmeros. Para ilustrar o que disse, Paschoal anuncia que “é possível

³⁰ Neste artigo, Paschoal faz um levantamento de todas as ocorrências da palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche, desde a juventude até o período de maturidade do filósofo. Além disso, ele também faz uma incursão que leva a diferentes formas como o filósofo descreve tipos superiores de homens, em alguma medida próximos ao *Übermensch*, mas com peculiaridades que os diferenciam, como *Vornehm* e *Adel* [nobre]. O mapeamento feito por Paschoal aponta, principalmente, para o capítulo IX de *Além do Bem e do Mal* e a primeira dissertação de *Genealogia da moral*, obras das quais nos detivemos a apresentar as suas descrições acerca do tema da inversão de valores morais, o que resultou na caracterização dos nobres das antigas aristocracias já no primeiro capítulo. Ademais, os nobres que Nietzsche apresenta nestes escritos, exemplos do passado que têm um significado muito mais explicativo, não podem ser comparados ou igualados à doutrina do além-do-homem enunciada por Zaratustra, um ser ainda porvir, uma indicação a um futuro, onde poderia surgir um novo tipo de homem (PASCHOAL, 2007). O comentador também encontra na obra nietzschiana outras ocorrências de variantes do além-do-homem, como indivíduo superior, homem superior etc., que remontam ou não ao período de maturidade. Preferimos não adentrar na questão de tais variantes do tema e nem em períodos anteriores à escrita do Zaratustra, mantendo-nos apenas no detalhamento da palavra além-do-homem [*Übermensch*], para não fugir do foco pretendido em nosso trabalho. Para saber mais, cf. PASCHOAL, A. E. *A palavra Übermensch nos escritos de Nietzsche*. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 23, 2007, pp. 105-121.

identificar, por exemplo, Napoleão como um tipo destacado em relação ao homem comum da época em que ele vive, porém não poderia sê-lo em outra época, nos dias de hoje, por exemplo” (2007, p. 117). Roberto Machado, ao comentar o aforismo quatro de *O Anticristo*, alerta ao leitor para outra característica: há “uma concepção de tempo bem diferente da de Zaratustra no início de aprendizado” (2011, p. 51). Como veremos no próximo tópico deste capítulo, o Zaratustra que aparece no prólogo tem um caráter bastante messiânico e esperançoso ao apresentar a doutrina do além-do-homem; essa visão inicial não condiz com a temporalização do aforismo de *O Anticristo*, que, por sua vez, atribui a ocorrência do além-do-homem a acasos felizes (MACHADO, 2011, p. 51).

Na seção 37 do capítulo IX de *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo emprega mais uma vez o termo *Übermensch*, mas como um simples comparativo afim de sustentar a ideia apresentada no texto. Ele diz que levam-no a pensar que o nosso tempo é mais avançado moralmente que períodos anteriores da história, que “um César Bórgea não poderia absolutamente ser apresentado como um “homem mais elevado”, uma espécie de **além-do-homem**, tal como faço” (GD/CI IX 37). A menção ao além-do-homem nesse trecho de *Crepúsculo dos Ídolos* não será tratada neste texto, pois se trata de um recurso linguístico que Nietzsche emprega para sustentar a sua tese de que não houve progresso moral da humanidade, mesmo comparando a modernidade com períodos anteriores.

Em *Ecce Homo*, podemos encontrar três registros da palavra *Übermensch*: em *Por que escrevo livros tão bons*, seção 1; em *Assim falou Zaratustra*, seção 6; em *Por que sou um destino*, seção 5.

A figura do além-do-homem toma lugar, na primeira vez em que é empregada na autobiografia de Nietzsche, para expressar a multiplicidade de interpretações completa ou parcialmente erradas de seus leitores, tanto dos que concordaram com o pensador, quanto dos que dele discordaram. Ele prepara o leitor dizendo:

quem acreditou haver compreendido algo de mim, havia me feito como algo à sua imagem – não raro um oposto de mim, um “idealista” [...]; quem nada havia compreendido de mim, negou que eu tivesse de ser considerado”. [...] A palavra **além-**

do-homem, para designação de um tipo que vingou superiormente, em oposição a homens “modernos”, a homens “bons”, a cristãos e outros niilistas – palavra que na boca de um Zaratustra, o *aniquilador* da moral, dá o que pensar – foi entendida em quase toda parte, com total inocência, no sentido daqueles valores cuja antítese foi manifesta na figura de Zaratustra: quer dizer, como tipo “idealista” de uma mais alta espécie de homem, meio “santo”, meio “gênio” (EH/EH Por que escrevo livros tão bons 1).

Ou seja, aqui o emprego do termo *Übermensch* foi necessário para mostrar o que Nietzsche considera a interpretação incorreta do além-do-homem: santidade, genialidade ou, poderíamos arriscar, coisa de outro mundo, destacada da natureza deste planeta.

Além das más interpretações do além-do-homem apontadas acima, a referida seção de *Ecce Homo* aponta ainda mais dois equívocos que, segundo Nietzsche, são cometidos pelos seus leitores sobre o ensinamento do além-do-homem: o filósofo, em tom ácido, diz que “uma outra raça de gado erudito acusou-me por isso de darwinismo”; outros pensaram que ele estivesse fazendo uma espécie de “culto do herói”, algo “desdenhosamente rejeitado”, fruto, nas palavras de Nietzsche, do “grande falsário inconsciente e involuntário, Carlyle³¹” (EH/EH Por que escrevo livros tão bons 1). Dadas estas passagens, podemos constatar o quanto a obra *Ecce Homo* se mostra valiosa para que equívocos acerca das obras nietzschianas sejam esclarecidos.

O além-do-homem em *Assim falou Zaratustra*

Assim falou Zaratustra é uma obra poética, dramática (BARROS, 2016), trágica (MACHADO, 2011). Este escrito inaugura uma fase completamente nova da produção nietzschiana e se expressa de maneira demasiadamente autêntica (não que todos os temas fossem novos, mas a maneira de encará-los é nova).

³¹Nietzsche se refere ao historiador escocês Thomas Carlyle, famoso nos círculos intelectuais europeus oitocentistas pelo seu livro *Os Heróis*, onde defende a tese historiográfica de que o curso histórico da humanidade deve ser compreendido através dos grandes feitos de grandes homens.

Tudo o que foi produzido após a escrita de Zaratustra, só o foi como “expressão do que quer que seja que já estivesse expresso lá” (FINK, 2003, p. 51), no Zaratustra. “Visto pela ótica da expressividade que Nietzsche desejou dar a *Assim falava Zaratustra*, os acontecimentos ocorridos no decorrer dos capítulos possuem significação secundária em relação aos ensinamentos proferidos” (BARROS, 2016, p. 135). Um destes ensinamentos será por nós tratado neste tópico do texto, a saber, a doutrina do além-do-homem, presente já no prólogo do livro.

Passados dez anos do isolamento de Zaratustra na montanha, na companhia apenas de seus animais, a águia e a serpente, ele resolve sair e encontrar novamente os homens. Aqueles dez anos de solidão foram, para Zaratustra, o acúmulo suficiente de sabedoria que lhe proporcionou “uma nova consideração da existência”, fazendo com que ele pudesse descer novamente ao convívio de todos, dos quais “ele havia desejosamente se separado”, para então iniciar uma jornada de comunicação de “seus novos ensinamentos” (BARROS, 2016, p. 135). Numa primeira imagem apresentada por Nietzsche, Zaratustra se remete ao Sol, dizendo “– Ó grande astro! Que seria de tua felicidade, se não tivesse aqueles que iluminas?” (Za/ZA Prólogo1). Segundo Roberto Machado,

essa referência ao sol é importante. Além de evidente paródia do mito platônico, em cuja caverna o sol não entra, a presença determinante do astro no início da trajetória de Zaratustra faz deste um personagem luminoso, resplandecente como o Zoroastro persa (2011, p. 35).

Nietzsche caracteriza o seu Zaratustra, neste início, como alguém luminoso. Não que a personagem seja tomada pela incapacidade de sofrer, muito menos que ele tenha um conhecimento completamente iluminado, como que detentor das ideias metafísicas, mas alguém que, como o Zaratustra, profeta persa, pudesse trazer algo totalmente diferente do que a humanidade foi capaz de conceber até agora. A luminosidade está presente neste início da obra devido ao entusiasmo do profeta pelo seu novo ensinamento, aprendido nos dez anos de solidão na

caverna. É importante notar, porém, que a “Grécia está bem mais presente no livro que a Pérsia” e que do profeta Zaratustra, em si, Nietzsche quer resgatar apenas “o nome e sua ação de reformador social” (MACHADO, 2011, p. 36-37).

Ao descer da montanha, Zaratustra se defronta, no bosque, com a primeira pessoa em seu caminho: um velho que o reconhece. O velho, ao contrário de Zaratustra, estava cansado dos homens e deles buscava refúgio na floresta. Queria apenas o louvor a Deus. Zaratustra o lembra como um santo e, após a despedida dos dois, acha engraçado o fato de o velho não saber ainda que Deus está morto. O velho eremita se lembrava de Zaratustra, quando subiu à montanha em frangalhos, em cinzas, e o vê agora como incendiário e luminoso, como uma criança. Essas nuances atestam a plena forma em que o enunciador do além-do-homem se encontra (MACHADO, 2011, p. 41), mas mais do que isso, arriscamos dizer, atestam também a diferença entre o velho eremita e Zaratustra: um irradia luz, sabe, assim como os homens da praça, da morte de Deus e vais lhe propor um novo ensinamento. O outro, velho, ainda não sabe da morte de Deus, ainda procura louvar à Deus com seus cânticos e solitários e renega a companhia daqueles que reconhecem a morte de Deus. O velho, em nossa interpretação, parece o pensamento religioso, ao passo que os homens da cidade, como falaremos a seguir, representam a substituição da religião pelo ateísmo e cientificismo modernos do qual o último homem é portador. A morte de Deus é peça chave para se entender o primeiro ensinamento de Zaratustra, pois o Deus morto era quem “garantia a ordem metafísica, epistemológica e moral do mundo; com a sua morte, o conjunto dos ideais e dos valores que direcionavam o sentido histórico é denunciado como desprovido de sentido” (JULIÃO, 2007, p. 80). O homem moderno é a figura que Nietzsche despreza: aquele que, ao renegar a Deus e à religião, imediatamente busca algo para suprir o vazio existencial e metafísico deixado pela ausência da religião. Ao renegar a concepção metafísica de Deus, imediatamente busca outra concepção metafísica para preencher a lacuna deixada pela religião: neste caso, a ciência e a verdade. Já Zaratustra, dotado de um espírito diferente daqueles homens da cidade, dos homens do rebanho, encara a morte de Deus como a afirmação de sua liberdade, pois “Deus se coloca em oposição à liberdade humana” (FINK, 2003, p. 65).

Todo o movimento percorrido até agora, do despertar de Zaratustra, seu entusiasmo com o Sol e sua descida para ensinar aos homens a sua nova doutrina, configura uma mudança substancial ocorrida com a personagem, pois ele

passa de alguém desiludido para alguém esperançoso, que acumulou sabedoria em excesso, em seus dez anos de exílio, e agora necessita doá-la. Isso revela que Zaratustra foi transformado por algum processo que o levou a superar seus estados de vida passados e, por isso, encontra-se agora pleno e superabundante. Zaratustra parece ser alguém que se auto-superou. Porém, fica uma questão: se Zaratustra está em estado de plenitude, se ele se auto-superou, para que quer retornar para junto dos homens, a causa de sua antiga desilusão? Poderíamos responder provisoriamente: é porque, como ele revela em analogia com o Sol, cuja luz só tem sentido se tiver algo ou alguém para iluminar, Zaratustra precisa daqueles para quem possa ensinar a sua sabedoria. E, dessa forma, parece-nos que algo importante é revelado, a saber: que a sabedoria acumulada pode ser ensinada. Mas o que Zaratustra ainda não sabe é como comunicar o seu ensinamento (JULIÃO, 2007, p. 77).

Essa passagem inicial do prólogo marca a transformação pela qual passou Zaratustra, mas o fato de ele ainda não saber como levar o seu ensinamento aos homens marca também a ingenuidade inicial do personagem. Em seu exílio, Zaratustra adquiriu sabedoria, mas ainda não sabe como passar essa sabedoria adiante.

Zaratustra chega, finalmente, na cidade mais próxima e lá encontra uma multidão na praça esperando um evento: o equilibrista que andaria em uma corda. Aproveitando o público presente, o homem fala:

Eu vos ensino o **além-do-homem**. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo? Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem? Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o **além-do-homem**: uma risada, ou dolorosa vergonha.

Fizestes o caminho do verme ao homem, e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco.

O mais sábio entre vós é apenas discrepância e mistura de planta efantasma. Mas digo eu que vos deveis tornar fantasmas ou plantas?

Vede, eu vos ensino o **além-do-homem**!

O **além-do-homem** é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o **além-do-homem** seja o sentido da terra!

Eu vos imploro, irmãos, permanecei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras!

São envenenadores, saibam eles ou não.

São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! (Za/ZAPrólogo 3)

Essa passagem faz alusão à teoria da seleção natural de Darwin. Porém, como diz Suffrin, essa alusão ao darwinismo tem caráter didático, sendo que “o super-homem **[além-do-homem]** não é uma nova espécie, engendrada pela seleção natural, que substituiria o homem atual, como a espécie *homo sapiens* substituiu espécies anteriores de símios” (2003, p. 54). Também é possível tratar, a partir deste trecho de *Assim falou Zaratustra*, a importância que Nietzsche dá à ação dramática como figura para mostrar a superação no ensinamento do além-do-homem (JULIÃO, 2007, p. 82). O intuito deste ensinamento é mostrar ao homem que ele não deve ficar restrito pela falta de seus “antigos e absolutos ideais” (BARROS, 2016, p. 140). O homem é capaz de muito mais do que ele tem feito, mas a restrição às suas ações se dá, principalmente, pela negação da terra e pelo apoio em muletas que são as “esperanças supraterras”.

Em seguida, Zaratustra caracteriza a suposta felicidade prometida aos homens como satisfação pobre, nojenta. Não passa de satisfação, de pequenos contentamentos que apequenam o homem, que o impedem de crescer. A partir do além-do-homem, as pessoas deveriam olhar àquela promessa de felicidade com nojo. Em suma, o que Nietzsche demonstra com o anúncio do além-do-homem é que ele “é todo aquele que supera as oposições terreno-extraterrano, sensível-espiritual, corpo-alma; é todo aquele que supera a ilusão metafísica do mundo do além e se volta para a terra, dá valor à terra” (MACHADO, 2011, p. 46).

Após a primeira fala de Zaratustra, os homens que estavam na praça, pensaram que as palavras daquele homem eram um anúncio à entrada do equilibrista e colocaram-se a rir; o equilibrista, por sua vez, interpretou a fala de Zaratustra como sua deixa e começou o seu número.

Na quarta seção do prólogo, Zaratustra ainda não havia compreendido de vez que não fora entendido. Aproveitando-se da imagem do equilibrista, Zaratustra então diz que “o homem é uma corda, atada entre o animal e o **além-do-homem** – uma corda sobre um abismo” (Za/ZA Prólogo 4). Essa metáfora indica que o homem é justamente o instrumento (a corda) para o além-do-homem. O homem não é o “objetivo”, não é um fim em si mesmo, mas é um projeto, um projetar-se rumo ao além-do-homem, que estaria, enquanto potência, no próprio homem.

Zaratustra afirma amar aqueles que vivem para o além-do-homem, que buscam conhecimento para este fim, que fazem sua casa para este fim, o fim que é o além-do-homem. No fim da seção, Zaratustra se denomina “um arauto do raio e uma pesada gota da nuvem”, deixando claro que o “raio se chama **além-do-homem**” (Za/ZA Prólogo 4).

O personagem nietzschiano, mais uma vez, se dá conta do fato de que não fora compreendido ainda. Na quinta seção do prólogo, ele muda de estratégia e oferece à multidão a antítese daquilo que ele tinha enunciado até então em um esforço didático para mostrar o que era o além-do-homem. Ele anuncia, então, o último homem [*der letzte Mensch*]:

Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não lança a flecha de seu anseio por cima do homem, e em que a corda do seu arco desaprendeu de vibrar!

Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: tendes ainda caos dentro de vós.

Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não dará à luz nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do homem mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo.

Vede! Eu vos mostro o *último homem*.

“Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela?” — assim pergunta o último homem, e pisca o olho.

A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa (Za/ZA Prólogo 5).

Este último homem é a imagem da decadência. É o homem de rebanho, aquele que nada cria, aquele que nada consegue criar. Um tipo abundante e de difícil extermínio, talvez, impossível. Mas é contra este tipo que Zaratustra se coloca. O sábio continua a proferir suas palavras ao público:

“Nós inventamos a felicidade” — dizem os últimos homens, e piscam o olho.

Eles deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor.

Adoecer e desconfiar é visto como pecado por eles: anda-se com toda a atenção. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras ou homens!

Um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno por fim, para um agradável morrer. Ainda se trabalha, pois trabalho é distração. Mas cuida-se para que a distração não canse.

Ninguém mais se torna rico ou pobre: ambas as coisas são árduas. Quem deseja ainda governar? Quem deseja ainda obedecer? Ambas as coisas são árduas.

Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício.

“Outrora o mundo inteiro era doido” — dizem os mais refinados, e piscam o olho.

São inteligentes e sabem tudo o que ocorreu: então sua zombaria não tem fim. Ainda brigam, mas logo se reconciliam — de outro modo, estraga-se o estômago.

Têm seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde.

“Nós inventamos a felicidade” — dizem os últimos homens, e piscam o olho. — (Za/ZA Prólogo 5).

Nietzsche caracteriza os últimos homens como fracos, preguiçosos, mansos. Eles não representam perigo algum, pois na visão do filósofo, nada mais querem que o conforto, aliás, acreditaram ter inventado a felicidade, mas nada mais fizeram que buscar conforto na mansidão. “Zaratustra define os últimos homens como os que não sabem o que é amor, o que é criação, o que é anseio – isto é, tudo que pode servir de ponte para o super-homem [além-do-homem]” (MACHADO, 2011, p. 54). Em suma, ressalta Machado, o último homem afastou de si qualquer indício de sofrimento, de risco. Eles encontraram uma espécie de fórmula da vida longa na recusa ao embate, ao confronto. Pode-se dizer que em Zaratustra, “Nietzsche descreve o último homem [...] como aquele homem do presente que, de posse da técnica, se convence da

possibilidade da conquista da felicidade, através de uma planificação humana” (JULIÃO, 2007, p. 89).

Para a tristeza de Zaratustra, sua fala foi interrompida pela exaltação da multidão que suplicava “dá-nos esse último homem, ó Zaratustra [...] torna-nos esse último homem” (Za/ZA Prólogo 5). Nesse momento, o personagem de Nietzsche reconhece que por aquelas pessoas da praça não fora entendido. Reconhece que não é boca para aqueles ouvidos, marcando um traço que se encontra no próprio subtítulo do livro: um livro para todos (quando ele se anuncia para a multidão) e para ninguém (poucos ou ninguém – até então – são os que podem retirar daqueles escritos algum ensinamento). “O ouvir, **ou o não ouvir**, nesse caso, significa metaforicamente a força da cultura e da religião como obstáculo à visão clara do mundo”, o que desemboca diretamente na crítica nietzschiana à modernidade, sobretudo a modernidade alemã, visto que “o que impede a compreensão do povo é justamente a sua Formação (*Bildung*)” (BARROS, 2016, p. 142, grifo nosso).

Nesse intervalo de tempo, o equilibrista, sobre a corda, é aviltado pela figura de um palhaço, que sai da mesma porta da torre de onde o equilibrista saiu. Pulando sobre a corda e instigando o equilibrista, o palhaço põe-se a dizer: “– adiante, aleijado! [...] Adiante, preguiçoso, muambeiro, cara-pálida! [...] Que fazes aqui entre as torres? Teu lugar é na torre, devias ser trancafiado, estorvas o caminho de alguém melhor do que tu!” (Za/Za Prólogo 6). O palhaço foi se aproximando cada vez mais do equilibrista até que, ao estar a um passo, soltou um brado e saltou sobre a figura em seu caminho. O equilibrista cai, então, da torre, ficando prostrado no chão, todo quebrado, mas ainda com um fio de vida. Todos se calam ante a trágica cena. Zaratustra se ajoelha próximo ao quase cadáver numa espécie de tentativa de reconfortá-lo. O equilibrista diz que já esperava a hora que o demônio lhe pregaria uma peça e lhe levaria para o inferno. Zaratustra diz que não existem demônios e nem inferno. O equilibrista, então, responde:

“Se falas a verdade, então nada perco, ao perder a vida. Não sou muito mais que um animal a que ensinaram a dançar, com golpes de bastão e pequenos nacos de comida.”

“De maneira nenhuma”, disse Zaratustra; “fizeste do perigo o teu ofício, não há o que desprezar nisso. Agora perces no teu

ofício: por causa disso, eu te sepultarei com minhas próprias mãos.” (Za/ZA Prólogo 6)

Simbolicamente, “o trapezista representa o homem que aspira, que deseja, que objetiva algo além que a passividade da multidão. Ele é aquele que se esforça por alcançar o outro lado da linha” (BARROS, 2016, p. 144). O outro lado da linha conota o além-do-homem. O trapezista se arrisca, procura o perigo, desafia. Por isso, arriscamos dizer que Zaratustra enxergou naquele equilibrista algum tipo de elevação, um anseio por chegar ao outro lado da corda, ou seja, ao além-do-homem.

Zaratustra promete sepultar o corpo daquele equilibrista de espírito desafiador. Na sétima seção do prólogo, Nietzsche descreve o anoitecer, quando toda a multidão dispersa e ficam na praça apenas Zaratustra e o cadáver do trapezista. Zaratustra desiludido por não ter sido entendido, levanta-se e leva o corpo em suas costas.

Na oitava seção, aparece novamente a figura do palhaço, que em tom ameaçador aconselha a saída de Zaratustra da cidade, pois, muitos por lá o odeiam. Os que o odeiam, segundo o palhaço, são justamente os bons e os justos³². O palhaço dá o seu ultimato a Zaratustra, que parte para os portões da cidade, onde ainda é zombado pelos coveiros.

A figura do palhaço, que se torna, a partir deste trecho, o arqui-inimigo de Zaratustra é “o espírito da gravidade”, “espírito do negativo” ou “o demônio do niilismo” (MACHADO, 2011, p. 54). A gravidade, por si só, “simboliza a própria existência humana” e o palhaço é, por sua vez, “o acerbar da gravidade, a exigência da queda e da fixidez”, que “incita” o equilibrista “à queda” e é também “o motivo da precoce decaída do homem” e “da desistência do último homem diante de toda possibilidade e de desejo de anseio e de elevação” (BARROS, 2016, p. 145).

³² Retomaremos o significado dessa figura dos bons e dos justos, que odeiam Zaratustra justamente por serem suas antíteses, no terceiro tópico deste capítulo.

Nas seções oito e nove do prólogo, Zaratustra faz um balanço de sua experiência e se dá conta de seu fracasso ao falar para a multidão. Então, ele decide que não falará mais para o povo, mas sim para companheiros. O novo plano do personagem é atrair, para fora do rebanho, companheiros que compartilhem com ele a esperança do além-do-homem. Estas últimas passagens são importantes, porque nelas, Zaratustra, antes otimista, agora será mais realista. O que causou esse choque e essa mudança de atitude foi, segundo Roberto Machado (2011), o contato com o a experiência do negativo, representado pelo palhaço. Ela fez com que o sábio reavaliasse a sua experiência e, a partir dela, chegasse ao “conhecimento de uma nova verdade” (p. 59). A partir de agora, Zaratustra irá falar para os companheiros, não para o rebanho. Não agir como um pastor que toca o seu rebanho, mas encontrar, no rebanho, aqueles que têm potencial.

Na última seção do prólogo, o sábio, agora mais enrijecido pela brusca experiência inicial na cidade, avista seus animais: a águia com a serpente enrolada em seu pescoço. Os seus animais saíram para explorar e para saber de Zaratustra, “querem ver se Zaratustra ainda vive”. Então ele constata ter achado “mais perigo entre os homens do que entre os animais”. Ao ser acometido por este pensamento, ele se lembra do conselho do velho do bosque, que disse para que não se aproximasse dos homens. “Pudera eu ser mais prudente! Pudera eu ser prudente por natureza, como a minha serpente!” (Za/ZA Prólogo 10).

Zaratustra inicia, então, uma nova peregrinação. Seus discursos não se voltam mais para a massa, mas para os seletos. Os capítulos subsequentes ao prólogo no primeiro livro se dedicam a expor estes discursos, sendo que no fim da primeira parte, ele faz um balanço de sua jornada e considera exitosa a tentativa de achar seus companheiros, os fundadores de novas tábuas de valores. Zaratustra deposita em seus novos companheiros a esperança do além-do-homem (MACHADO, 2011). No último capítulo do primeiro livro, Zaratustra pede aos seus discípulos que se afastem dele. Os discípulos, que há pouco começaram a seguir o mestre, devem agora se afastar. Este gesto de Zaratustra não foi rude ou irritado, segundo a tese de Machado. Foi, antes de tudo, uma preleção ao além-do-homem, pois

ele não está propriamente renegando os discípulos; está explicitando a consequência nova e paradoxal de seu ensino: ser seu discípulo é eleger-se a si mesmo, é ser solitário, criador de seus próprios valores; ser seu discípulo é, em vez de permanecer fiel ao seu ensinamento, isto é, em vez de imitá-lo, ultrapassá-lo, superá-lo no caminho do super-homem [além-do-homem] (MACHADO, 2011, p. 77).

No primeiro capítulo do segundo livro, Zaratustra, em um sonho, vê que a sua doutrina corre perigo, pois seus inimigos, agora fortes o suficiente, põem-se a difamá-la. Cansado e ansioso, ele não consegue mais aguentar a solidão de sua caverna. O sábio deve, então, correr atrás de seus discípulos para ajudá-los, para não deixar que eles caiam no engodo dos poderosos, dos “bons” e “justos”. Esse é o enredo principal de toda essa segunda parte da obra. No fim desta parte, Zaratustra retornará, se afastará novamente de seus discípulos, mas desta vez, sem esperanças de consumir, através deles, o além-do-homem, o que é, para ele, mais uma lição que a vida lhe impôs (MACHADO, 2011). Nesse meio tempo, o mestre também começa a ter os primeiros lapsos do que será o seu pensamento mais abismal, o eterno retorno. Porém, o que contribui ao desenvolvimento deste texto, neste momento, são as novas tábuas de valores.

De velhas e novas tábuas de valores

O capítulo intitulado *De velhas e novas tábuas*, situado na terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, nos fornecerá o elemento mais fundamental para confirmarmos a nossa hipótese, a saber, de que o além-do-homem nietzschiano é possibilitado pela transvaloração dos valores morais.

É necessário esclarecer que estamos relacionando conceitos de uma forma que poderia ser chamada de anacrônica, se a obra de Nietzsche fosse disposta em uma linha do tempo. Dizemos isso porque a palavra transvaloração dos valores somente vai aparecer nos escritos em 1885 e na obra publicada em 1886. Aliás, a transvaloração dos valores só é assumida como tarefa presente, derradeiramente, em escritos de 1888, como foi esclarecido no capítulo 2. Então,

nos é permitido, neste trabalho, relacionar o Zaratustra, escrito entre 1883 e 1885, mais precisamente a terceira parte dele, escrita em 1884, a uma ideia, ou melhor, uma tarefa que só será assumida como objetivo do filósofo anos mais tarde? Bem, arriscamos dizer que a divisão feita mais tarde pelos estudiosos de Nietzsche pretende facilitar o trabalho do pesquisador, e não engessá-lo. Entendemos aqui que as velhas e novas tábuas, das quais Nietzsche falou pela voz de Zaratustra, são um pré-anúncio da transvaloração: as velhas tábuas indicam o modo de valoração judaico-cristã, a moral invertida, a antiga transvaloração judaica que marca o início da rebelião escrava na moral, ao passo que as novas tábuas de valores, das quais Zaratustra é o anunciador, trazem à tona os indicativos de uma nova forma de se entender os valores morais que pode ser engendrada de maneira bem diferente do que foi feito até então. Qual é o rumo para qual aponta essa nova forma de valorar, trazida pelas novas tábuas? O outro lado da corda, ou seja, o além-do-homem.

A primeira relação que podemos atribuir às tábuas de valores está em uma passagem anterior da vivência de Zaratustra, mais precisamente no último capítulo da primeira parte, quando o mestre Zaratustra ordena aos seus discípulos o afastamento. O profeta quer, com isso, que os seus discípulos sejam capazes de seguirem a si mesmos, e

seguir-se a si mesmo é, pois, exatamente, para eles, não mais seguir a Deus, renunciar às tábuas da lei, diretamente gravadas por Deus, confiadas a Moisés, e impostas aos homens. Seguir-se a si mesmo é recusar-se a obedecer a Deus, para só obedecer a si mesmo, não, evidentemente, aos seus impulsos, como faz o último homem, mas às suas próprias leis, aos seus próprios valores, que são valores justamente porque não são impostos mas criados, de modo que obedecer a eles é obedecer apenas a si mesmo, segui-los é seguir-se, é comandar (SUFFRIN, 1991, p. 104).

Ao ordenar aos seus discípulos que eles sigam o seu caminho, Zaratustra confia a eles a tarefa de que criem novas tábuas de valores, que criem seus próprios valores, que destruam os valores antigos que desvalorizam o homem.

Nas palavras de Nietzsche, haveria um velho conforto nas antigas tábuas de valores que há muito já ditavam o que é bom e mau para o homem. O filósofo

afirma que “*ninguém sabe ainda* o que é bom e mau – a não ser aquele que cria!” (Za/ZA Das velhas e novas tábuas 2). Os criadores são, portanto, os únicos capazes de enxergar o erro universalizado pela moral. Por isso, eles são tão hostilizados, pois os que são, pela moral dominante, considerados bons e justos não aceitam a sua perda de posição para os criadores (SUFFRIN, 1991). Por isso, Ferraz (2009, p. 92), escrevendo sobre esse capítulo de *Zaratustra* à luz de *Ecce Homo*, aponta uma aproximação entre Zaratustra e Cristo na medida em que ambos são dotados de capacidade de criação. Além do mais, Jesus e Zaratustra são personagens que denunciam os fariseus, aqueles consagrados até então como bons. O que diferencia as duas personalidades, Cristo e Zaratustra, segundo Ferraz é, em suma, a maturidade. Enquanto o primeiro morreu cedo demais, o outro pode viver dos trinta aos quarenta anos de idade um isolamento que o ensinou a doutrina do além-do-homem.

O último homem, caracterizado no capítulo *Novas e velhas tábuas de valores*, vê na destruição das velhas tábuas, ou seja, na destruição da moral antiga, apenas a demolição. Segundo Nietzsche, o último homem ainda não é capaz de enxergar nada além da destruição, é, por isso, incapaz de perceber a criação do novo. Isso é justificado pelo fato de que ele se sente afetado por ver a destruição de algo que é importante para si mesmo. Porém, Nietzsche está entendendo a criação, neste caso, como princípio surgido da destruição, pois “quem tem de ser um criador no bem e no mal: em verdade, tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores” (Za/ZA Da superação de si mesmo). Por isso, também, Nietzsche afirma ser “dinamite” (EH/EH Por que sou um destino 1), pois ele é o demolidor da velha moral, ao mesmo tempo em que representa uma crise que se instaura com a sua transvaloração de todos os valores. Nietzsche se vê, de acordo com as suas próprias palavras, como o primeiro *imoralista* e, portanto, um “destruidor *par excellence*” (EH/EH Por que sou um destino 2).

O capítulo *De velhas e novas tábuas* confere o elo que intentamos estabelecer neste trabalho. Zaratustra, em nossa interpretação, representa aquilo de poderoso presente no próprio homem: o além-do-homem. No período de escrita de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche ainda não trata dos valores morais com a mesma profundidade que fará a partir de 1885 sendo que, do

mesmo modo, ainda não fala diretamente de uma transvaloração dos valores. Porém, na voz de seu personagem, o *Zaratustra*, Nietzsche já reconhece a necessidade de uma reavaliação dos valores morais ao falar da necessidade de se destruir velhas tábuas e criar novas tábuas morais. Zaratustra seria, então, uma personificação, uma representação fictícia do que Nietzsche entendeu por além-do-homem que teria, conjuntamente com essa personificação, operado uma primeira transvaloração após a inversão de valores morais. Entendemos aqui que há uma analogia entre as antigas tábuas de valores e o que Nietzsche entende por “ser um imoralista”, pois nessa caracterização há uma dupla negação entoada pelo filósofo:

Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral da *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã* (EH/EH Por que sou um destino 4).

Em suma, podemos dizer que Nietzsche faz, com a escrita de Zaratustra e o anúncio do *Übermensch*, uma primeira elaboração do que será, mais tarde, a sua transvaloração dos valores – destruir as velhas tábuas morais e criar novas tábuas morais – na mesma direção em que ele aponta que essa tarefa de criação é, ao mesmo tempo, a capacidade para reavaliar os valores da moral cristã vigente em sua época e a coragem para atravessar a corda estendida entre o animal e o além-do-homem.

Se esta é a sua principal hipótese, ou seja, de que o além-do-homem em seu movimento de destruição/criação de velhas/novas tábuas morais antecipa a transvaloração que será efetivamente encampada em 1888, parece-me que o percurso estabelecido pelos seus capítulos não é o mais adequado. O primeiro e segundo capítulos seguem um raciocínio claro: rastrear as transformações conceituais da noção de transvaloração (ainda que não de modo muito aprofundado). O terceiro capítulo, porém, não se apresenta como uma conclusão que se segue das premissas, um desfecho, mas uma espécie de volta atrás que, no limite, contradiz parcialmente aquilo que você vinha sustentando.

Considerações finais

Neste trabalho, foi realizada uma análise de noções presentes na obra de maturidade de Nietzsche, a saber, inversão de valores morais, transvaloração e além-do-homem, no intuito de mostrar a relação entre estes conceitos. Em nossa leitura, há uma ligação entre estas noções, em especial, entre a transvaloração dos valores e o além-do-homem.

No primeiro capítulo, foi discutida a noção de inversão de valores morais a partir de um levantamento das ocorrências do termo *Umkehrung der Werte* na obra de Nietzsche. A referida palavra ocorre, pela primeira vez, em 1886, em *Além do Bem e do Mal*, e conota uma mudança no modo de valorar: a moral cristã tomou o lugar dos valores morais vigentes nas antigas aristocracias europeias. Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche percebeu que os valores morais foram trocados de lugar: o que era, para a moral nobre dos antigos, bom, torna-se sinônimo de mau. O que era, por sua vez, considerado ruim pelos valores de uma moral nobre, torna-se sinônimo de bem para a moral cristã. Essa inversão de valores é o primeiro ponto de interesse ao nosso trabalho, pois Nietzsche a chamará de transvaloração (a primeira transvaloração dos valores ocorrida na humanidade desde a antiguidade), e ela desperta o primeiro passo para que o filósofo enxergue a necessidade de se reavaliar, novamente, os valores morais.

No segundo capítulo, o termo transvaloração dos valores morais foi abordado, assim como no primeiro capítulo, a partir de uma análise das ocorrências da palavra *Ümwerthung der Werthe* na obra de Nietzsche. Isso possibilitou a constatação de uma mudança de atitude do filósofo em relação à transvaloração, pois enquanto nos primeiros escritos de maturidade a transvaloração é sinônimo da inversão de valores operada pelo cristianismo, a partir dos escritos de 1888, ela passa a ser entendida como uma tarefa operada por Nietzsche através de sua obra.

No terceiro e último capítulo, foi abordada a noção de *Übermensch* a partir da leitura de *Assim Falou Zaratustra* e *Ecce Homo*. O além-do-homem, entendido como uma potência presente no homem por este ser, como disse Nietzsche, “uma corda atada entre o animal e o além-do-homem” (Za/ZA prólogo

4), é o homem que, pela capacidade de enxergar a necessidade de uma reavaliação dos valores morais (substituição de velhas tábuas de valores por novas tábuas) e efetivar esta transvaloração. Portanto, o capítulo terceiro tem como objetivo demonstrar o elo entre o além-do-homem e a tarefa da transvaloração. Por isso, entendemos que a transvaloração, efetivada por Nietzsche em 1888, aparece de forma embrionária em *Assim Falou Zaratustra* como uma tarefa do além-do-homem.

Referências bibliográficas

Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

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

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *DigitaleKritischeGesamtausgabeWerke und Briefe(eKGWB)*. In: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Fragmentos Póstumos IV*. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2006.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.

_____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Obras incompletas*. Col. Os Pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Writings from the late notebooks*. Edited by: Rüdiger Bittner. Translated by: Kate Sturge. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Demais obras citadas:

ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *Nietzsche's Beyond Good and Evil: a reader's guide*. London/New York: Continuum, 2011.

ARALDI, Clademir Luís. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. Ijuí: Unijuí, 2004.

_____. *O nihilismo e o nosso tempo*. In: AZEREDO, Vânia Dutra de (org). *Falando de Nietzsche*. Col. Nietzsche em perspectiva. Ijuí: Unijuí, 2005.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Transvaloração dos valores e nova era trágica na perspectiva de Nietzsche*. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 91-115, jan./jun. 2012.

BARROS, Roberto. *Nietzsche: além-do-homem e idealidade estética*. Campinas: Phi, 2016.

BECKETT, Samuel. *Textos para Nada*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CONSTANTINIDÈS, Yannis. *O niilismo extático como instrumento da Grande Política*. Cadernos Nietzsche 22, 2007, p. 127-150.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1972.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche: o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1994; Sinergia: Ediouro, 2009.

FINK, Eugen. *Nietzsche's philosophy*. Translated by Goetz Richter. London/New York: Continuum, 2003.

GIACOIA, Oswaldo. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a autossupressão da moral*. Campinas: UNICAMP, 1997.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

_____. *Teses sobre a Ordenação Ética do Mundo e sua Transvaloração*. Revista Etic@, Florianópolis, v. 11, nº 2, p. 129-144, julho de 2012.

HUNT, Lester. *Nietzsche and the origin of virtue*. London/New York: Routledge, 1991.

HURKA, Thomas. *Perfectionism*. New York: Oxford University Press, 2007.

JULIÃO, J. N. *Sobre o prólogo do Zarathustra*. Cadernos Nietzsche, v. 23, p. 75-104, 2007.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

_____. *Zarathustra: tragédia nietzschiana*. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MARTON, Scarlett. *A morte de Deus e a transvaloração dos valores*. In: MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3 ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Bacarolla, 2009.

_____. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. Col. Logos. São Paulo: Moderna 1996.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MOURA, C. A. R. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

PASCHOAL, A. E. *A palavra Übermensch nos escritos de Nietzsche*. Cadernos Nietzsche, v. 23, p. 105-121, 2007.

_____. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: n1 Edições, 2013.

RUBIRA, Luís. *O amor fati em Nietzsche: condição necessária para a transvaloração?* Revista Polymatheia. Fortaleza, vol. IV, Nº 6, 2008. p. 227-236.

_____. *Uma introdução à transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche*. Tempo da ciência, v. 12, p. 113-122, 2005.

SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. London/New York: Routledge, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. JairBarboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SINHABABU, Neil. *Vengeful thinking and moral epistemology*. In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil. *Nietzsche and morality*. New York: Oxford University Press, 2007.

STEGMAIER, Werner. *Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo “Por que sou um destino”, de Ecce Homo*. Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.173-206, 2011. Tradução: João Paulo Simões Vilas Bôas.

SUFFRIN, Pierre Héber. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre ‘Para além de bem e mal’*. trad. Jorge LuizViesenteiner, Curitiba: Champagnat, 2012.

_____. *Reinterpreting modern culture: An introduction to Friedrich Nietzsche’s philosophy*. West Lafayette: PurdueUniversity Press, 1999.

_____. *Nossas virtudes: sobre o capítulo 7 de Para além de bem e mal*. Cadernos Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.1, p. 216-241, 2016.

VIESENTEINER, Jorge L. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

_____. *Nietzsche e o horizonte interpretativo de Crepúsculo dos Ídolos*. Philósophos. Vol. 17, n. 2, 2012, p. 131-157.

WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

Obras consultadas:

DALLA VECCHIA, Ricardo Bazilio. *O(s) Perspectivismo(s) de Nietzsche*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas. Campinas, 333 p., 2014.

DELBÓ, Adriana. *Nietzsche: sobre alguns problemas morais da democracia moderna*. Cadernos Nietzsche, v. 32, 2013, p. 149-166.

FREZZATTI JR., Wilson Antonio. *Nietzsche: a Dissolução da Dualidade Cultura/Biologia*. In: Falando de Nietzsche. Org. Vânia Dutra de Azeredo. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

LEITER, Brian. *Who is the “Sovereign Individual”?: Nietzsche on Freedom*. In: MAY, Simon (org). *Nietzsche's on the Genealogy of Morality: A critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MACHADO, Bruno Martins. *Nietzsche e Rée: psicólogos e espíritos livres*. Campinas: Editora Phi, 2016.

MAGNUS, Bernd (org); HIGGINS, Kathleen (org). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. *O experimentalismo contra os idealismos nos escritos intermediários de Nietzsche*. Princípios. v.16, n.26, jul./dez. 2009, p. 149-166.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.