

VONTADE DE PODER COMO MORAL: Nietzsche e a inocência da aniquilação

Rodrigo Juventino Bastos de Moraes
Graduando em filosofia - USP

Resumo: O presente trabalho pretende corroborar a tese segundo a qual os escritos de Nietzsche, seguindo exigência firmada pelo próprio filósofo, só *escrupulosamente* podem ser compreendidos se respeitada a seguinte orientação metodológica: que se percorra suas metáforas conforme o modo como evoluem, no devir seu pensamento, de forma imanente — sem acréscimos exteriores ao próprio texto. Isso, contudo, deve ser feito investigando, primeiro, o modo como Nietzsche compreende o exercício da boa hermenêutica partindo das condições de validade de todo discurso — que se ancora na indigência das palavras inscrita na própria função gregária da linguagem — e, em segundo, como distorções de tipo exegético, tal qual buscamos apontar, por exemplo, na apropriação política feita por Domenico Losurdo do termo *Vernichten*, usado por Nietzsche em certos contextos, resultam de uma atitude arredada quanto ao respeito desse escrúpulo metodológico.

Palavra-chave: Nietzsche; Losurdo; aniquilação; devir; inocência.

Resume: Cet article vient étayer la thèse suivante: que les écrits de Nietzsche, selon l'exigence fixée par le philosophe lui-même, seulement *scrupuleusement* peuvent être comprise si nous respectons une orientation méthodologique, à savoir, parcourir ses métaphores selon son mode même d'évoluer — sans ajouter quelque chose d'extérieur au propre texte. Pour cela, il faut d'enquêter comme Nietzsche comprend l'exercice de la bonne herméneutique à partir des conditions de validité de tout discours — qui se sustente dans l'indigence des mots propre de la fonction gregaire de la language. Après, il faut voir comme les distorsions exégétiques, comme l'appropriation politique de Domenino Losurdo du terme "Vernichten", utilisé par Nietzsche dans certains

contextes, sont le résultat quand ne s'observe pas cet soin méthodologique.

Palavra-chave: Nietzsche; Losurdo; anihilation; devenir; innocence.

Se toda sociedade, por meio de sua cultura, se constitui como um sistema simbólico que serve de veículo para tornar possível o heroísmo de seres terrestres, como assegura Ernest Becker em seu *A negação da morte*, ninguém teria compreendido com tamanha acuidade nossa tábua de valores heroicos da modernidade — não apenas em seu devir, como também em seu significado mais profundo — como Nietzsche. Mais ainda: se, por um lado, toda cultura produz seu sistema de heroísmos, ainda segundo Becker, produz também, por outro, suas camadas de anti-heróis que atentam contra as formas de vida da sociedade em que vivem (BECKER, E. 2010, p.26); — e, outra vez, ninguém como Nietzsche para ocupar um lugar privilegiado nessa fileira. Precisamente das alturas da valentia exigida por aqueles que ocupam esse posto é que as ideias de Nietzsche podem tanto repugnar quanto fascinar. Afinal, em sua investida contra os ícones da modernidade, Nietzsche não cede em nada quando avança contra o que chama de *aspirações gregárias* dos modernos, principalmente no que estes consideram como suas maiores conquistas: a democracia, o igualitarismo, o direito das minorias, etc.

Isso tudo, com efeito, lhe rendera pechas dos mais variados tipos de "vilanias", sobretudo entre os comentadores de esquerda, como é o caso mais recente do Nietzsche hiperpoliticado de Losurdo. Aos olhos do autor italiano, Nietzsche deve ser visto como o pensador mais radical e político do que o próprio Marx — o maior e mais sedutor entre todos os reacionários (LOSURDO, 2009, p.840-1). Não reconhecê-lo seria, na melhor das hipóteses, resultado de uma *inocência hermenêutica* da parte de seus interpretes mais importantes, pois, insistindo em tomar as artes e a psicologia como o centro das preocupações de

Nietzsche, deixariam de reconhecer o devido e extraordinário veio político manifesto no grande interesse que detinha pela história, nítido, por exemplo, em sua proximidade com Burckhardt, em seu fascínio pela “análise impiedosa da Revolução Francesa” (*Ibi*, p. 844-5) de grandes historiadores como Tocqueville, Taine e Ranke — e também em seu interesse pelos levantes europeus de cunho socialista. O que, de outro modo fosse, só traria à tona, agora na pior das hipóteses, a improbidade intelectual desses mesmos interpretes no seu afã de passar ao largo de certos momentos em que a fala de Nietzsche seria particularmente reveladora — pois traria a claro o caráter profundamente reacionário de seu aristocratismo radical, sobretudo nos momentos em que investiria de forma brutal contra os levantes sociais de cunho radical-democráticos (*Ibi*, pp. 842-5). Isso, pois, seria difícil fornecer um fio capaz de dar unidade ao pensamento de Nietzsche, em todos os seus meandros, sem recair em mutilações, contradições e constrangimentos próprios às leituras habituais, senão partindo de sua denúncia reacionária e *militante* à revolução e à modernidade (*Ibi*, p.839). No entanto, concluir, como conclui Losurdo, que o princípio capaz de organizar todo o pensamento de Nietzsche precise ser dado a partir de um *totus politicus* — que mesmo sua crítica ao dogmatismo deva ser vista com ressalvas, em vista do que nela estaria embutido de esforços em fazer tábula rasa dos valores sociais da modernidade em benefício de um reacionarismo militante — de uma investida implacável contra a luta dos povos —: “agora aparecem como infundados e absurdos os apelos à ‘justiça’, as pretensões a pôr em discussão da inocência do devir” (*Ibi*, p.838) —, deve ser visto como um impasse contra o qual Nietzsche mesmo já se precavera.

Losurdo ignora, com efeito, um escrúpulo metodológico de base para a leitura de seus textos. Consciente de que não poucos se mostrariam os equívocos de leitura de seus livros,¹ Nietzsche busca, de antemão, trazer à luz o desvio típico da má filologia em não tomar, no seu esforço hermenêutico, a inteligibilidade do texto no ritmo de seu próprio pulsar imanente — *em seu próprio devir*. E Losurdo talvez recaia nos dois desvios desse tipo. Para Nietzsche, o primeiro erro da má filologia deriva do fato de ela não ter atinado para o caráter redutor da linguagem — de não ter compreendido em toda profundidade a sobrecarga moral da palavra, a indigência do conceito, que, no cumprimento da função social de servir como instrumento eficaz à comunicação, precisa igualar o não igual, reduzir a experiência singular ao plano gregário:²

A condenação à linguagem é, portanto, total: ela é um obstáculo constante no trabalho de reflexão, ainda mais porque as estruturas linguísticas, além do efeito de distorção a que induzem, são por elas mesmas portadoras de sentido. Um sentido prévio, resultante da história da linguagem, já está depositado no núcleo das palavras, e acrescenta-se ao pensamento que tentamos fazê-la traduzir, vinculando-lhe conotações e afirmações implícitas. A palavra já é um julgamento, e interpõe-se à apreensão da realidade (WOTLING, P. 2013, p.67).

Em sua não observância, há sempre o risco de se tomar o texto pela literalidade, por uma concatenação de conceitos enrijecidos, constituídos de antemão, e não como uma trama de metáforas que precisar tecer sentido a partir de uma lenta, *ruminante*, relação com as demais em seu devir. E o segundo desvio decorreria do anterior: aos desavisados quanto ao caráter vulgar dos conceitos, restaria a

forma dogmática, e essencialmente falseadora, de se pôr diante do texto, antecipando-lhe o sentido de modo extratextual:

[...]Nietzsche indica que, se ele rejeita todo código de decifração exterior, sua nova linguagem é, em contrapartida, portadora de seu próprio modo de leitura. O próprio texto fornece as indicações sobre seu modo de construção e os procedimentos de significação que ele põe em marcha, e isso notadamente através de um jogo de autocitações, autotraduções, deslocamentos em relação a si mesmo, tomando-se como objeto de interpretação e descrevendo sua estrutura. Parece-nos que é preciso tentar ler Nietzsche dando todo o valor devido a esses esforços de auto- interpretação. Esse trabalho do texto que revela seu código ao refletir sobre seu próprio modo de constituição é o que verdadeiramente dá ensejo à leitura e permite que se apreenda a coerência fundamental do questionamento nietzschiano (*IBI*, p.51).

Esse erro pode ser flagrado, por exemplo, no afã por literalidade que é característico do exercício heurístico do mal filólogo:

Frequentemente dizem: ‘eu estou certo, pois assim está escrito’ — e segue-se uma interpretação de despudorado arbítrio, de maneira que um filólogo hesita entre a cólera e o riso ao escutá-la, e várias vezes pergunta a si mesmo: é possível? É respeitável? É ao menos decente? (NIETZSCHE, F. 2008, p.64).

Com efeito, organizar as ideias de Nietzsche tendo por princípio hermenêutico categorias exteriores e ao modo como, de forma imanente, evoluem suas metáforas —, não é só recair nessa impostura filológica contra a qual

Nietzsche mesmo já estivera atento, como vimos, mas também empobrecer de forma extraordinária toda sorte de temas que, no devir de seu pensamento, vão tomando forma. Tomar sua crítica ao igualitarismo, à democracia, e a tantos outros assuntos caros aos modernos, como secundária, ou ideológica, frente ao modo como se articulam a outros temas que lhes são correlatos — como a superação do niilismo, a filosofia dionisiaca, etc. — em benefício de um reacionarismo militante, é, ao nosso ver, não mais reconhecer Nietzsche.

Entretanto, com isso não pretendemos ter superado a leitura hiperpoliticizada do Nietzsche de Losurdo, não ao menos no que julgamos ser o ponto mais interessante de sua argumentação: — para além de todos seus “exegetas inocentes”, Losurdo busca, em seu livro, desmistificar o poder mágico que uma leitura que dá ênfase à metáfora teria de remover todo atalho que haveria entre Nietzsche e seu reacionarismo militante, entre Nietzsche e, por exemplo, a vinculação que pode ser feita entre suas ideias e a ideologia do III Reich. Isso seria mais do que evidente em vários momentos da obra do filósofo alemão, e, no particular, nos casos em que Nietzsche exorta à *aniquilação* [*Vernichten*] de toda sorte de desafortunados, malogrados, degenerados — o que, aos olhos de Losurdo, anteciparia a eugenia hitleriana e o expurgo nazista na Alemanha aos movimentos contestadores da ordem burguesa (Cf. *Losurdo*, op. cit., p.717ss.). Seria necessário, portanto, politizar Nietzsche para compreendê-lo nesse particular? — Ou estaria Losurdo pecando por aquela literalidade do texto contra a qual Nietzsche já havia se resguardado? É possível, no devir e suas ideias, encontrar um sentido não político para afirmações desse tipo? — Pretendemos, com efeito, mostrar que os momentos em que a fala de Nietzsche ganha em agressividade, tanto no conteúdo, quanto na

forma, só no plano imanente do fluir de seu pensamento se pode compreender — principalmente em vista de como o filósofo articular o “projeto” de *transvaloração dos valores* [*Unwertung aller Werte*] ao modo como compreende também o funcionamento da cultura a partir da noção de *vontade de poder*. Se, desde *Zarathustra*, em seu esforço por uma orientação nova à crítica e aos questionamentos da cultura, a metáfora fisiológica fornecia a Nietzsche um modo adequado de exprimir-se quanto à problemática do *valor* [*Wert*], esta, entretanto, se mostra insuficiente quando o que está em jogo é a *transvaloração dos valores* — que só é efetiva se se privilegia, agora, a metáfora dinâmica da *força* — dado o contexto combativo em que se põe (Cf. *Wotling*, op. cit., p.283). Isso nos aponta um horizonte para compreender a inflexão na forma do discurso que, a essa altura, se observa na obra de Nietzsche: essa nova orientação da linguagem, como resultante de um anunciado *pathos agressivo* [*Aggressive Pathos*], é tributária do projeto de transvaloração e se insere no modo como Nietzsche, a partir da vontade de poder, compreende o funcionamento do instrumental simbólico da cultura a serviço das forças que se debatem no campo das coisas humanas em disputa pela apropriação dos valores.³ Com efeito, para aclarar precisamente esse campo em que as forças se debatem pela apropriação dos símbolos é que esse anunciado *pathos agressivo* precisa elevar a própria linguagem a um registro *extramoral*, precisa força-la a novos significados, de tal modo que a própria ideia de *crudeldade* [*Grausamkeit*] deve aparecer agora como inocência plástica das forças em luta no palco da história. É sabido que, para o filósofo alemão, toda cultura encontra na *crudeldade* o móbil do seu devir, conquanto que se a entenda em sentido *extramoral*. Intimamente acionada pela hipótese da *vontade de poder*, a crudeldade

aparece como o *pathos* de forças que, em busca por assimilação, — *por expansão do sentimento de potência* —⁴ impõe forma à matéria informe ou infensa.⁵ No plano da cultura, essa condição de crescimento na espécie humana se traduz em seu esforço de tudo colocar sob o “império da exatidão” (NIETZSCHE, F. 2013, p.291) em tornar, tanto quanto possível — natureza, e também o homem — regulares, previsíveis, calculáveis [*Berechenbares*].⁶ Essa vontade, segundo Nietzsche, resulta de uma conjunção de instintos que dão forma às idiossincrasias interpretativas de um corpo, que, por sua vez, soma forças no momento em que se depara com corpos cuja compleições lhes é aparentada:

Minha representação é a de que cada corpo específico aspira se tornar senhor de todo o espaço e a expandir sua força (— sua vontade de poder e a repelir tudo aquilo que resiste à sua expansão. Mas ele depara constantemente com aspirações idênticas de outros corpos e acaba por entrar em arranjo com aqueles (“se unir”) que lhe são suficientemente aparentadas — assim, eles conspiram, então, conjuntamente por poder. E o processo prossegue... (Cf. NIETZSCHE, F. (KSA, 14[186]), 2012, p.336-7).

Somada também a determinadas *condições de existência* [*Existenzbedingungen*] que entram em sua constituição de instintos,⁷ um corpo pode, então, exercer-se contra o que se lhe apresenta como rebelde. Tudo o que é possível ver em todas as formas de fixação de uma mnemônica coletiva: desde a impigência de uma dor física brutal nas formas de compensação pré-jurídicas dos homens primitivos, até assumir suas formas sublimadas em que os símbolos passam a fazer violência ao corpo com na moral, na religião, e na

VONTADE DE PODER COMO MORAL:
NIETZSCHE E A INOCÊNCIA DA ANIQUILAÇÃO
RODRIGO JUVENTINO BASTOS DE MORAES

ciência — todas essas últimas tendo a seu favor a autoridade da *verdade*.⁸ Com isso, a crueldade, em vista do sentido ao qual é forçada no plano da disputa pela apropriação dos símbolos e dos valores, se esvazia de toda carga semântica moralizante de outrora, e é devidamente posta no plano da *inocência*.⁹

Apartada da carga moralizante de outrora, a *crueldade*, então, é posta como brincadeira eterna da vontade de poder — dessa grande e inocente criança do mundo, desse monstro sublime e pueril que, para inventar ritmos e impor formas, precisa se debater, reduzir, destruir, detrair, superar, a matéria infensa com a qual se depara. Crueldade, por fim, como o *pathos* das forças por potência, e que no plano da cultura se desdobra como luta incessante pela apropriação dos símbolos, cujo palco é a história, palco em que as forças se distribuem umas frente às outras, umas acima das outras — espaço em que se divide e se abre entre fortes e fracos “o vazio através do qual eles trocam suas ameaças e suas palavras”.¹⁰

A essa altura, pretendemos ter trazido um tanto mais de luz ao nosso objeto: *aniquilação* aqui, como forma de estímulo contra tudo o que é malogrado, não deve ser entendido em sentido literal, tampouco em conotação *política*, mas como forma de aclarar um dos desdobramentos inescapáveis por detrás da luta incessante pela apropriação dos valores que se dá no plano da cultura — e aqui mesmo se insere o sentido da *transvaloração dos valores* para Nietzsche. Isso, associado ao modo como o filósofo entende o emprego dos instrumentos da cultura à serviço das idiossincrasias de determinado corpo que, ao interpretar, *seleciona*, incita à expansão, privilegia certa configuração particular de instintos, e, frente a uma visão que precisa *dominar*, deve afastar, detrair, caluniar.¹¹ Para fazer triunfar novos valores que

façam jus à afirmação da vida pela apologia de um mundo deveniente — para dar amplitude à boa nova de Zaratustra — é preciso destituir a visão moral do mundo e restituir ao vir-a-ser seu império:

Era dos experimentos: eu faço a grande prova: *quem consegue suportar o pensamento do eterno retorno do mesmo?* — Quem pode ser aniquilado com a sentença “não há nenhuma redenção”, este deve ser extinto. Quero *guerras* nas quais os que têm coragem de viver expulsam os outros: essa questão deve desatar todos os laços e *expulsar* os cansados do mundo — vós deveis expeli-los, cobri-los com desprezo ou trancá-los em manicômios, impeli-los ao desespero, etc. (NIETZSCHE, F. 2015, p.77).

Em razão disso é que se deve empenhar com vigor a palavra com a firme e resoluta intensão de destruir, aniquilar, dobrar, sobrepujar, dominar a visão *moral* do mundo:

A lei suprema da vida, formulada pela primeira vez por Zaratustra, exige que não tenhamos nenhuma compaixão por todo rebotalho e dejetos da vida, que se aniquile aquilo que não seria para a vida ascendente senão um mero obstáculo, veneno, conspiração, hostilidade subterrânea — em uma palavra, *cristianismo... é imoral, é antinatural*, no sentido mais profundo possível, dizer “tu não deves matar (NIETZSCHE, F. 2012, pp.545-6.)

Eis, com efeito, o sentido da aniquilação por detrás do seu anunciado *pathos agressivo*:

Quem conhece a seriedade com que minha filosofia perseguiu a luta contra os sentimentos de vingança

e rancor, [...] compreenderá porque coloco exatamente aqui em evidência meu comportamento pessoal, minha *segurança instintiva* na prática. [...] O *pathos agressivo* está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza (NIETZSCHE, F. 2010, p.28-9).

É necessário um esforço de guerra contra a visão moral do mundo, e esse é o sentido que se deve atribuir à exortação de Nietzsche contra os malogrados, bem como da tarefa do *imoralista*.¹² Contra essa antinatureza que foi louvada com honras muito altas e posta acima dos homens, o imoralista, *munido das mesmas armas da moral*, deve empreender um esforço estratégico para detratar toda tendência hostil à vida que venha a julgar o mundo de uma instância para além de seu caráter devenida, seja em um Além cristão, seja por um *ente* a ser realizado na história. Contra isso, para Nietzsche, não há termo:

Aqui é preciso exterminar, aniquilar, guerrear — é preciso extrair por toda parte ainda o critério valorativo de medida cristão-niilista e combatê-lo sob toda e qualquer máscara... Extrai-lo da *sociologia* atual, por exemplo, da música atual, por exemplo, do pessimismo atual (— tudo isso são formas do ideal valorativo cristão —) (NIETZSCHE, F. (KSA 14[6]), 2012, p.200).

Para tanto, caberia aquela velha lição hermenêutica da qual falávamos: ao atento leitor ruminante de Nietzsche, que deve a cada vez desfiar suas metáforas e empreender um jogo de luz analítico que distinga o que é próprio do sentido que se constrói junto das demais na trama do vir-a-ser de suas ideias, daquilo que foi aceito apressadamente. Se a aniquilação aos malogrados aqui nada diz

respeito a um posicionamento político-sociológico, mas uma exortação mais ampla que abrange o papel apropriativo das forças pela disputa valores no plano amplo da cultura. Entretanto, a batalha de morte contra a visão moral do mundo, notavelmente ao cristianismo — e a tudo ao que a ele seja aparentado — deve ter um significado também particular.

Incitar à eliminação não se traduz em pura e simples extinção, como se doença fosse uma anormalidade ou negação absoluta da saúde, mesmo porque saúde e doença só podem ser colocados no sentido tradicional de planos opostos de naturezas distintas sob pena de fazer com que Nietzsche recaia nas tramas do dualismo que ele mesmo rechaça — por admitir, sem justificação, a existência de dois valores fundamentais e contraditórios, um verdadeiro, outro falso, ou, um real outro não.¹³ Julgar a partir da saúde, o que Nietzsche atribuiu às conjunções de instintos que são felizes na assimilação de um mundo plástico e arbitrariamente cruel, é legítimo se se faz honra também à fisiologia malograda de ocupar seu lugar de efetividade no jogo de forças que, em remissão à hipótese da vontade de poder, compõe uma das diversas compleições de instintos, mesmo as dos corpos doentes. Saúde e doença aqui não se opõem segundo uma distinção de naturezas, mas são termos solidários que devem coexistir em qualquer conjunção de instintos, e variar mais para um do que para outro polo segundo a distância de graus que possa haver entre esses dois processos solidários.¹⁴ É por isso que a perspectiva doente, em Nietzsche, só deve ser compreendida segundo uma distinção de grau, como disfunção do corpo cuja interpretação não consegue dar conta sozinho de assimilar o mundo como *devenida*, na inteireza de sua plasticidade cruel e sem sentido.

Antes, saúde e doença, além de serem solidários, não deixam de compor a integridade da “realidade”, pois *ambas são expressão a vontade de poder*: Frente à incapacidade em lidar com o que há de terrível na pura plasticidade de um mundo deveniente, por exemplo, a vida nega a si mesma em toda interpretação idealista como modo de impedir a própria extinção da vida. O que nos mostraria, por exemplo, o mecanismo do ressentimento, desenvolvido, sobretudo, em a *Genealogia da Moral*, é que a recusa da vida, a interpretação da força como “maldade”, não representa ela mesma uma aniquilação sistemática da própria vida, mas expressão de um grau vacilante *da vontade de poder*, pois, para conservar a vida fraca e declinante, faz triunfar sua natureza astênica sobre o mundo uma vez que nega, aniquila, amputa, da própria vida a dimensão trágica de sua plasticidade.

Por tratar-se, então, de um combate à visão moral do mundo, que falseia o que haveria de “real” no caráter deveniente do mundo, pareceria, então, absurdo querer traçar um nexo entre e o pensamento de Nietzsche e a ideologia do III *Reich*, ou mesmo atribuir um sentido extratextual, afim aos efeitos de um suposto dilaceramento de um aristocrata posto no limiar entre os tempos áureos de aristocratismo burguês, e das novas demandas da classe operária em toda Europa por democracia, aos momentos em que a fala de Nietzsche seria taxativa quanto ao esforço que devia ser empenhado para aniquilar a visão malograda do mundo. Nem, com isso, essa *aniquilação* das forças contrárias deve ser compreendida como pura e simples negação destrutiva, mas como exortação ao combate, à luta, à disputa que busca superar determinada visão do mundo em nome da outra — devolvendo à vontade de poder o império cruel de sua incessante inocência plástica: “em que

medida *não* desejo a aniquilação dos ideais que eu combato — eu quero apenas me tornar senhor deles” (NIETZSCHE, F. 2012, p.187). Em *A disputa em Homero*, texto de 1872, o espírito agônico que alimentava o *ethos* grego já era exaltado por Nietzsche, o que também mostrava como a *hybris*, que se impõe toda vez que cessa a disputa, era nociva aos gregos, por fazê-los recair na luta aniquiladora e hostil latente nos subterrâneos da titanomaquia pré-homérica (Cf. NIETZSCHE, 2007, p.72.). Tudo isso à luz do vigor estilístico de um estrategista fino que, de sua exortação bastante enfática a um esforço sem descanso, empenha sua palavra contra as forças negadoras da vida com a intensão de denuncia-las, de dobrá-las, de superá-las, de dominá-las em benefício da aurora de uma conjunção de forças mais afins à vida, entendida esta em sua inocência plástica.

Que não se entenda aqui por aniquilação, então, uma amputação pura e simples. O que seria, como vimos, contrariar ao tão elogiado espírito agônico que Nietzsche consta das culturas robustas, como a grega. É por isso que seria preciso declarar guerra aos ideais anêmicos do cristianismo valendo-se das mesmas armas da moral — ou seja, dos seus mecanismos de *seleção* e de *depreciação* — e não com vistas à aniquilá-los, uma vez que são instintos que também constitutivos da vida — mas dominá-los em benefício de uma configuração de forças mais robustas que ponham fim à tirania dos ideais denegadores da plasticidade trágica da vida: “nós, imoralistas, precisamos do *poder da moral*: nosso impulso à autoconservação quer que nossos *adversários* permaneçam com a sua força plena — só quer se *assenhorar* deles” (NIETZSCHE, F. (KSA, 10[117]), 2013, pp. 431-2).

Assim, precisamente desse mecanismo da moral que funciona na chave da destruição de

uma certa visão do mundo em benefício de uma outra — conquanto que se a entenda enquanto mais um dos instrumentos de *seleção* de que a cultura dispõe, ao lado de outros como a religião e a filosofia, Nietzsche não pode prescindir em seu projeto de transvaloração dos valores. Daí o sentido do título do aforismo escrito em Nice, em 1888, — cujo conteúdo subscreve tudo o que costuma entrar na composição de seu projeto de transvaloração: “*Vontade de poder como moral*” (Cf. NIETZSCHE, 2012, p.199).

Referencias Bibliográficas

BECKER, Ernst. *A negação da morte*, Trad. Luiz C. N. Silva, Rio de Janeiro: Record, 2010, p.26.

FOUCAULT, Michael. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do Poder*, tradução: Roberto Machado, São Paulo: Graal.

LOSURDO, Domenico. *O rebelde aristocrata*. Trad. Jaime A. Clasen, Rio de Janeiro: Revan, 2009, p.840-1.

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

MARTON, Scarlett. Nietzsche e o problema da linguagem: a crítica enquanto criação”. In: LIMA, M.J.S. & ITAPARICA (org.) *Verdade e Linguagem em Nietzsche*, Salvador: EDUFBA, 2014.

_____. *A Gaia Ciência*, §130. Trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2009.

_____. *A Genealogia da Moral*, §10. Trad. Paulo C. Souza, São Paulo: Cia das Letras,

_____. *Além do Bem e do Mal*, §268. Trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2009.

_____. *Aurora*, §84. Trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2008.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, São Paulo: 7 Letras, 2007.

_____. *Correspondencia*, V, Trad. Jean L. Vermal, Madrid: Editorial Trotta, 2011.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2010.

_____. *Ecce Homo*. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *Fragmentos Póstumos* 1184-5, (KSA 34 [176]). Trad. Marco A. Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *Fragmentos Póstumos*, 1885-7 (KSA 9[38]). Trad. Marco A. Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Fragmentos Póstumos*, 1887-9, (KSA, 14[186]). Trad. Marco A. Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*, São Paulo: Barcarolla, 2013.

¹ Excepcionalmente, pelo número e extensão, as notas serão dispostas como notas de fim e não notas de rodapé (Nota do Editor). Nietzsche mesmo, em correspondência, já se ria da ampla margem de interpretações à qual se prestavam seus escritos: “Acrescento um acontecimento cômico do qual tomo consciência cada vez mais. Exerço, pouco a pouco, uma “influência”, muito subterrânea, como é óbvio. Em todos os setores radicais (socialistas, niilistas, antissemitas, cristãos ortodoxos, wagnerianos) gozo de um prestígio estranho e quase misterioso. A extrema limpidez da atmosfera em que me coloco seduz... Posso eu mesmo abusar de minha sinceridade, posso insultar, como ocorreu no meu último livro — sofrem com isso, talvez me exorcizem, mas não se desprendem de mim. Na *Correspondência antissemita* (que só se envia em caráter privado e só aos “camaradas confiáveis”) meu nome aparece em quase todos os números. Zaratustra, o “homem divino”, tem encantado aos antissemitas. Há ali uma interpretação dos próprios antissemitas que me tem feito rir muito. A propósito: fiz ante a “instância competente” a proposta de elaborar um cuidadoso catálogo dos sábios, artistas, escritores, virtuosos de ascendência judaica ou semi-judáica: faria assim uma boa contribuição à história da cultura alemã, e também à sua crítica.” [Briefe, 820]. (NIETZSCHE, F. 2011, p.285).

² “O que é, afinal, a vulgaridade? — Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações”. (NIETZSCHE, F. 2009, p. 165); ou ainda: “quando temos palavra para lago, também já o ultrapassamos. Em todo falar há um grão de desprezo. A fala, ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo”. (IDEM. 2010, p.79).

³ E aqui nossa interpretação se aproxima da de Foucault. Entendemos que o tema da transvaloração dos valores em Nietzsche se inscreva precisamente no elo indissociável entre corpo e símbolo — de um lado, um esclarecimento da dinâmica passional das forças, ou impulsos [Triebe], e, de outro, o modo como se deve tomar a história enquanto um não-lugar, em cujo qual se dá o embate intermitente entre configurações de forças encarnadas em dominadores e dominados — cada um dos deles com o aparato *pulsional* que lhes seria próprio —: “o grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para perverte-las, utilizá-las ao inverso e volta-las contra aqueles que as tinham imposto; de quem, se introduzindo no aparelho complexo, o fizer funcionar de tal modo que os dominadores encontrar-se-ão dominados por suas próprias regras” (FOUCAULT, M. 2010, p.26). Essa leitura de Foucault, contudo, feita a partir de uma distinção que a genealogia deve reconhecer, entre *proveniência* [Herkunft], de um lado, feita a partir de um olhar sobre a “qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa no corpo”, e a *emergência* [Entstehung], por outro, que designaria “um lugar de afrontamento” cujo palco é a entrada em cena das forças no palco da história, tem a clareza de mostrar o elo indissociável entre corpo e civilização, impulso e valor, e bem como de mostrar que, na história, é bem possível acessar à dinâmica entre fisiologia e símbolo, cuja perturbação em um dos termos resvala também, e necessariamente, no outro. Com isso, se pode guardar as devidas dimensões das considerações de Nietzsche a respeito do que por ele mereça ser combatido e o caráter desse empenho: *transvalorar* os símbolos constituídos a partir do ressentimento.

⁴ A relação entre crueldade e o pathos das forças, na sua busca por assimilação e sentimento de prazer pelo aumento de potência, é explicitada por Nietzsche, por exemplo, no aforismo 229 de *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*, §18.

⁵ “Qualidade dada nas relações quantitativas, não um ser, não um devir, mas um *pathos*, [a vontade de poder] é o fato mais elementar, do qual resulta um devir, um efetivar-se...” (MARTON, S. 2000, p.72).

⁶ “Lógica é a tentativa de, a partir de um esquema ontológico posicionado por nós, conceber o mundo efetivamente real, de torna-lo mais correto, formulável para nós, calculável...”. (NIETZSCHE, F. 2013 (KSA, 9[97]), op. cit., p. 323).

⁷ “Valorações surgem a partir daquilo que acreditamos como condições da existência [Existenzbedingungen]: se nossas condições existenciais se alteram ou nossa crença nelas, então também se alteram as valorações” NIETZSCHE, F. (KSA 25[397]), 2015, p.106.

⁸ “A verdade, com isso, não é algo que existiria e que se precisaria encontrar, descobrir — mas algo que *é preciso criar* e que dá o nome para um *processo*, mais ainda, para uma vontade de dominação, que não tem em si nenhum fim: inserir a verdade, como um *processus in infinitum*, um *determinar ativo*, não um conscientizar-se de algo, <que> seria “em si” fixo e determinado. Essa é a expressão para a vontade de poder”. IBI, KSA, 9[91], op. cit., p.318

⁹ Não à toa que a crueldade se manifeste em Nietzsche como predicado de uma criança, na forma de ação de uma vontade sem sujeito — *não passível de imputação moral*: “Entre homens, Heráclito era inacreditável como homem; e quando ele foi visto dando atenção ao jogo de crianças barulhentas, pensava ali algo que nenhum mortal havia pensado nas mesmas circunstâncias — o jogo de Zeus, dessa grande criança do mundo, e a brincadeira eterna de destruir e formar mundos” (NIETZSCHE, F. 2007, p.27).

**VONTADE DE PODER COMO MORAL:
NIETZSCHE E A INOCÊNCIA DA ANIQUILAÇÃO
RODRIGO JUVENTINO BASTOS DE MORAES**

¹⁰ FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”, In: *Microfísica do Poder*, tradução: Roberto Machado, São Paulo: Graal, 2010, p.24. Para Foucault, a genealogia deveria trazer as forças, dos bastidores, ao palco da história, aclarando assim o quadro patético de seu atuar na alternância na apropriação dos símbolos: “Em si mesmas as regras são vazias, violentas, não finalizadas; elas são feitas para servir a isto ou àquilo; elas podem ser burladas ao sabor da vontade de uns e de outros. O grande jogo da história será de quem se apoderou das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utiliza-las ao inverso e volta-las contra aqueles que as tinham imposto; de quem, se introduzindo no aparelho complexo, o fizer funcionar de tal modo que os dominadores encontrar-se-ão dominados por suas próprias regras”. FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”, In: *Microfísica do Poder*, tradução: Roberto Machado, São Paulo: Graal, 2010, p.26.P.24

¹¹ “Observei religiões e sistemas educacionais com vistas a até que ponto eles reúnem e legam forças; e nada me parecia mais essencial para se estudar do que as leis do cultivo, a fim de não perder uma vez mais a maior quantidade de força, por meio de ligações e modos de vida não conformes a fins. Cf. NIETZSCHE, F. *Fragments Postumos* 1184-5, (KSA 34 [176]). Trad. Marco A. Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p.444.

¹² “Com este livro, é *declarado guerra* à moral — e, de fato, é com os moralistas que acabo primeiro. Já se sabe de que palavra me servi para esta luta, a palavra *imoralista*”. (NIETZSCHE, F. (KSA, 23[3]), 2012, p.538).

¹³ “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve”. (NIETZSCHE, F. 2009, p.39).

¹⁴ Nietzsche mesmo confessa ser entendido do assunto “decadência” por tê-la vivido em si: “para os indícios de ascensão e decadência tenho um faro mais apurado do que alguma vez o teve outro homem, sou a este respeito o mestre *par excellence* — sei ambas as coisas, *sou essas duas coisas*” [grifo nosso], cf. *Ecce Homo*, “Porque sou tão sábio”, §1, op. cit., p.23.