



A MENSAGEM DE NIETZSCHE: AS SIGNIFICAÇÕES DA TRANVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES

David Barroso de Oliveira*

DOI: <https://doi.org/10.52521/poly.v17i2.13227>

Resumo: Nietzsche transmitiu para a humanidade a mensagem da transvaloração dos valores. Ele reflete sobre a liberação espiritual dos deveres morais. E a consciência do cultivo de si pelo cuidado com as pequenas coisas do dia a dia. Então, para o termo “transvaloração de todos os valores” há duas significações: uma que configura conceitualmente o discurso do conjunto de obras nietzschianas; e uma que articula os referenciais teóricos da obra *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Nosso objetivo é compreender essas significações para elaborar o conteúdo semântico de “tarefa” e de “fórmula”.

Palavras-chave: Vida, Valor, Filosofia, Tarefa, Fórmula.

NIETZSCHE'S MESSAGE: THE MEANINGS OF THE TRANSVALUATION OF ALL VALUES

Abstract: Nietzsche transmitted to humanity the message of the transvaluation of values. The philosopher reflects on spiritual liberation from moral duties. And the conscience of cultivating oneself by taking care of the little things in everyday life. Then, for the term “transvaluation of all values” there are two meanings: one that conceptually configures the discourse of the set of Nietzschean works; and one that articulates the theoretical references of the work *Ecce Homo: How One Becomes What One Is*. Our objective is to understand these meanings to elaborate the semantic content of “task” and “formula”.

KEYWORDS: Life, Value, Philosophy, Task, Formula.

INTRODUÇÃO

Utilizamos a obra *Ecce homo: como alguém se torna o que é* como referência para esta nossa pesquisa, devido ao fato de nela Nietzsche falar diretamente sobre si e sua filosofia. Entendemos essa obra como mais que uma simples autobiografia. Em seu discurso o filósofo apresenta uma consciente interpretação de si mesmo no decurso das experiências de sua vida, por meio de conceitos elaborados ao longo de suas obras. Focamos no mérito do filósofo Nietzsche, que obviamente quer transmitir com sucesso

* Pós-doutorando na Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: db.oliveira@hotmail.com



aos seus leitores a sua mensagem para a humanidade. Nosso objetivo é compreendê-la em conformidade com os referenciais teóricos encontrados no discurso de *Ecce homo*. E para tanto, observamos o que diz o seu início: “Prevendo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais foi colocada, parece-me indispensável dizer *quem sou*” (EH, Prólogo, 1, p. 15).

É uma exigência de Nietzsche primeiramente para conosco termos de entender que ele distingue axiologicamente o homem do filósofo. Em várias passagens da obra podemos ter a impressão de seu discurso tratar de si como um homem de seu tempo, quando na verdade é de si como o filósofo que se tornou o que é a partir do homem que viveu Friedrich Nietzsche. O homem deve fazer de si o laboratório e a matéria-prima de uma existência superior, ser a experiência de si mesmo em suas próprias vivências diárias. Não é normal o homem querer se tornar filósofo, mas o filósofo deve se tornar o que é desde a condição humana que perfaz a sua existência. Nietzsche enfatiza as qualidades extraordinárias que caracterizam o homem como filósofo, quando não o relega um caráter comum, cujo padrão comportamental é determinado socialmente, sob a norma dos valores morais cristãos presentes na cultura e nos costumes ocidentais do século XIX.

O filósofo passa a ser visto como um homem conscientemente extemporâneo, e por isso mesmo suscetível ao mal-entendido de seus contemporâneos, considerados um produto inconsciente da civilização moderna⁸⁵. Nietzsche é o filósofo, portanto, *Ecce homo* não visa descrever a formação cultural do homem Nietzsche como professor, filólogo, escritor ou músico. Há em seu discurso um tipo de autobiografia que visa esclarecer como trabalha sobre si mesmo para se tornar o filósofo que é⁸⁶. Daí trazermos

⁸⁵Nietzsche sabia do mal-entendido que lhe julgava os outros. Já no § 2 do Prólogo de *Ecce homo*, ele fala: “Não sou, por exemplo nenhum bicho-papão, nenhum monstro moral – sou até mesmo uma natureza oposta à espécie de homem que até agora se venerou como virtuosa”. Mas também não aliviava: “Em Viena, em São Petesburgo, em Estocolmo, em Copenhage, em Paris e Nova York – em toda parte sou descoberto: *não* o sou na Terra Chata da Europa, a Terra dos Alemães... E deixe-me confessá-lo, alegro-me mais ainda com meus não-leitores” (EH, Por que escrevo tão bons livros, 2, p. 52).

⁸⁶Há obras na história da filosofia do gênero autobiográfico, por exemplo as *Meditações* de Marco Aurélio, as *Confissões* de Sto. Agostinho e os *Ensaíos* de Montaigne. Em *Ecce homo*, Nietzsche não descreve a si mesmo como um homem de seu tempo, nem apresenta suas influências, ou seus debates eruditos acerca de um tema, ou um conjunto de relatos retrospectivos que proporcionaram à sua pessoa o título de filósofo. Citamos a descrição de Sandro K. Fornazari: “[Nietzsche falava] aquilo que o



à tona a existência do filósofo cindida em dois níveis: a comum, permeada e dirigida pelos valores morais presentes em seu tempo; e a reflexiva, caracterizada pela sabedoria e consciência adquiridas através da interpretação das experiências das vivências ordinárias.

Eis a tragédia de Nietzsche, ter de viver essa autocontradição existencial. O saldo reside na oportunidade de uma dupla série de experiências, que por um lado é introjetado o modo com que o homem comum vive sua vida cotidiana, e que por outro projeta à humanidade sua autointerpretação em seu próprio modo de viver. A vida na modernidade, então, é interpretada em relação ao conjunto de bens, sentidos e valores correspondente à herança judaico-cristã da cultura greco-romana. Por ser o cristianismo a religião predominante na civilização moderna, a moral cristã é determinante na constituição do homem ocidental. Nietzsche reflexiona sobre tudo que foi negado até então. Seu lema *Nitimus in vetitum* é mais que uma aventura, “é a vida voluntária no gelo e nos cumes”. Uma escolha consciente de solidão filosófica que requer coragem, porque o “erro é covardia”. Assim distingue Nietzsche quem é o que: “Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais tornou-se isto para mim a verdadeira medida de valor” (*ibidem*, 3, p. 16).

O filósofo quer que seus leitores assimilem a sua autossuperação dessa dupla série de experiências, para que aprenda o homem comum como se tornar o que é. No § 1 do Capítulo “Por que sou um destino?” de *Ecce homo*, Nietzsche manifesta esse seu interesse como um “ato de suprema autognose da humanidade”. E isso é o que nos motiva a interpretar o termo “transvaloração de todos os valores” em sua terminologia, mas ainda mais pela posição privilegiada do trato de Nietzsche em situá-la como “tarefa” e como “fórmula”.

SOBRE TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES

Entendemos o termo alemão “*Umwertung aller Werther*”, traduzido comumente ao português brasileiro por “transvaloração de todos os valores”, já trazer

singularizava, que tornava suas experiências únicas e, justamente por isso, frequentemente inapreensíveis por seus contemporâneos, experiências que faziam dele o portador da mais alta exigência já feita à humanidade, a de transvalorar os valores” (2004, p. 14).



implícito o conteúdo semântico na carga descritiva de sua nomeação⁸⁷. A transvaloração de todos os valores é um conceito formado pelo prefixo *Um-*, preposição que indica uma mudança ativa para além de, em volta de, inversão ou movimento circular; pelo radical *-Wert-*, substantivo que significa valor, e compõe a raiz do verbo *Werten*, que designa a ação de avaliar, estimar ou valorar; e pelo sufixo *-ung* que reforça a ação do movimento de que sofre o radical da palavra. Então, etimologicamente a palavra trans/valor/ação tem este único sentido: a ação de ir além-ultrapassar-inverter/a valoração que determina o valor/de todos os valores já valorados. E conceitualmente, ela significa a reflexão que o filósofo realiza para inverter o valor dos valores morais vigentes.

Para a derivação nominal desse sentido de transvaloração de todos os valores, Nietzsche precisa organizar metodologicamente o antagonismo entre dois tipos de valor, com o qual uma ação reflexiva opera a inversão que anula a valoração de um valor que precisa ser ultrapassado, para a vigência da valoração de outro considerado de mais alto valor. Essa qualificação axiológica é derivada da semântica do conceito de valor, que está necessariamente ligado à semântica do conceito de vida, que por sua vez depende da semântica do conceito de vontade de poder. Presenciamos essas correlações semânticas constituindo-se em diversos momentos ao longo das obras nietzschianas, apenas citamos duas passagens: uma em *Crepúsculo dos ídolos*: “Ao falarmos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao* estabelecermos valores” (GD/CI, V, 5, p. 37); e a outra em *O anticristo*:

⁸⁷ A palavra “transvaloração” traz uma discussão terminológica sobre conteúdo semântico. As traduções brasileiras mais recentes de Paulo César de Souza têm apresentado *Umwerthung der Werte* como “tresvaloração dos valores”. Ele justifica: “Segundo o *Aurélio* [conceituado dicionário do português brasileiro], *tres* é uma variante de *trans*, que transmite ideia de ‘movimento para além ou através de’. No entanto, *tres*, além de mais sóbrio, pode sugerir mais, como nas palavras *tresler*, *tresvariar*” (EH, Notas, Nota 5, p. 110-1). Já o tradutor da coleção “Os Pensadores”, Rubens Rodrigues Torres Filho, vai utilizar “transvaloração de todos os valores”, conforme verificado no volume II de 1991 (cf. GM, III, 27, p. 103; A, 61, p. 140; e EH, Por que sou tão sábio, 1, p. 150, e Por que escrevo tão bons livros, 1, p. 155). No Dicionário Nietzsche (GEN), no verbete elaborado por Luís Rubira aparece “transvaloração de todos os valores” (2016, p. 399). E ainda ressalta: “Entre os intérpretes brasileiros Scarlett Marton, Oswaldo Giacóia, Roberto Machado optam pelo termo transvaloração” (2008, Nota 357, p. 161).



Meu argumento é que todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são *valores de décadence*. [...] A vida mesma, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade – que valores de declínio, valores *niilistas* preponderaram sob os nomes mais sagrados (A, 6, p. 12).

Assim observamos que os valores que Nietzsche quer transvalorar são qualificados como *décadents*, porque valores negativos valorados por uma vida que declina fisiopsicologicamente em suas forças vitais, cujos afetos são reativos, no exemplo de ressentimento, vingança, sobrevivência. Ao passo que o valor que Nietzsche valorava a partir de sua vida são qualificados como positivos, porque valores da vida que ascende ativamente, cujos afetos são descarregados diretamente no exemplo de crescimento, “a ânsia de domínio, a sede de posse” (GM, II, 11). A humanidade que vive na civilização moderna, então, vive uma vida *décadent*, que sofre de má consciência, devido aos afetos descarregarem suas forças vitais de volta para dentro e contra o próprio homem. A transvaloração de todos os valores nomeia a realização do trabalho de inversão desse valor vital negativo dos valores de *décadence* presentes com a vigência da valoração positiva dos valores de ascendência vital. Por consequência surge a criação de novos valores (cf. MARTON, 1990, p.72), em meio aos quais podemos estimar cada valor trazer consigo implicitamente a qualidade vital da ação criativa de sua valoração como a mesma que lhe determina o seu próprio valor vital (cf. BARROS, 2002, p. 16).

Ao conceito de valor corresponde qualitativamente a expressão da atividade das forças vitais a informar quantitativamente sobre a intensidade potencial das descargas energéticas de seu poder de força. O critério de interpretação do valor é energético, precisamente a “vontade de poder”, a “primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a ‘adaptação’” (GM, II, 12, p. 62). Sua abordagem é primeiramente fisiológica. A intensidade da atividade das forças vitais de primeira ordem, quando a efetivação da descarga energética atua diretamente como “atividade” propriamente dita [*Aktivität*], ou é de segunda ordem, devido à atuação indireta de suas



descargas energéticas efetuando-se como “reatividade” [*Reaktivität*]. E a significação psicológica da vontade de poder como “semiótica” da vida, “apenas uma interpretação de determinados fenômenos”. Por isso também uma “linguagem de signos, sintomatologia”, de que “é preciso saber antes *de que* se trata, para dela tirar proveito” (GD/CI, VII, 1, p. 49).

O filósofo reflete a moral pela configuração de forças a criar condições de existência da vida, nas quais o homem vive através da valoração de uma tábua de valores, por meio da qual ele mesmo pode influenciar a própria vida. Diante dessa grandeza, Nietzsche pensava que “para estimar o que vale um tipo de homem, é preciso calcular o preço de sua conservação – é preciso conhecer as condições para a sua existência” (EH, Por que sou um destino, 4, p. 104). Isso significa que o valor de um homem pode ser estimado pelo tipo de moral que vive a sua vida, e vice-versa. Há uma correlação semântica entre os valores morais e o tipo de homem que neles vive. E isso não é tão simples quando Nietzsche diz sobre uma herança genética em sua fisiologia nos § 1 e § 2 do Capítulo Por que sou tão sábio de *Ecce homo*: “Como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço”; “sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário”⁸⁸.

Ele lança o critério fisiopsicológico, e fala da autocontradição existencial para se distinguir dos demais homens pela experiência própria de “neutralidade” [*Neutralität*], uma “tal ausência de partidarismo em relação ao problema global da vida” (*ibidem*, 1, p. 21). Apesar disso, vive periodicamente a *décadence*, e o restabelecimento da saúde torna-se experiências de convalescença, que faz da doença um exercício de curar a si mesmo. E da percepção desse cuidado de si, Nietzsche se diz um mestre “para os sinais

⁸⁸A hibridação energética dessas forças vitais é para Nietzsche uma ocorrência natural na humanidade moderna. Em *Além do bem e do mal* ele apresenta o significado da tipologia da moral: “Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na Terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*; [...] também tentativas de mediação entre as duas morais, [...] até mesmo num homem, no interior de *uma só alma*” (GB/BM, IX, 260, p. 155). E com essa formação fisiopsicológica híbrida o filósofo reflete sobre o viver a autocontradição existencial: “[...] todo o nosso ser moderno, enquanto não é fraqueza, mas poder e consciência de poder [*Macht und Machtbewusstsein*], apresenta-se como pura híbris e impiedade: pois precisamente as coisas opostas às que veneramos tiveram durante muito tempo a consciência do seu lado, e Deus como guardião” (GM, III, 9, p. 94).



de ascensão e declínio”. O mais importante disso é o domínio da característica primeira da transvaloração de todos os valores, o “deslocar perspectivas” [*Perspektiven umzustellen*]: “Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence*” (EH, Por que sou tão sábio, 1, p. 22).

Imaginamos que há de se possuir um certo vigor para suportar e superar as inúmeras experiências de deslocamento de perspectivas: por um lado ter de resistir a convalescença periódica da *décadence*, por outro ter de alcançar o grau de saúde em que “o estar enfermo pode ser até um enérgico *estimulante* ao viver, ao mais-viver” (*ibidem*, 2, p. 23). Disso questionamos haver alguma relação direta do filósofo em viver uma autocontradição existencial, e suas experiências em “deslocar perspectivas”, com a sua composição fisiológica híbrida. E a abordagem disso não se refere à genética de seu sangue tanto quanto ao papel da moral na formação fisiopsicológica do homem. Um exemplo disso está na ironia de Nietzsche: “Meus antepassados eram nobres poloneses: deles tenho muito instinto de raça no corpo, quem sabe até mesmo ainda o *liberum veto*” (*ibidem*, 3, p. 24). De modo que ao filósofo não interessa saber qual família ou qual cultura seu leitor é versado: esse tipo de contingência é acaso⁸⁹. Já de alto interesse é perceber as crenças e os hábitos compartilhados no dia a dia; saber estimar quais o valor dos valores morais.

Por não haver uma separação entre biológico e cultural, nem entre corpo e alma (cf. FREZZATTI, 2019), é importante para o filósofo o papel da moral na formação fisiopsicológica do homem. Pois o homem é um animal cujas características não são pré-fixadas (GM, I, 5), e que por meio do hábito modela o caráter (FW/GC, IV, 290), porque os valores são de “importância reguladora” para a vida (GB/BM, I, 3). Daí que a tradição moral produziu a domesticação do homem na civilização moderna, pelos moldes de sua tábua de bens e valores. A grande “liberação” [*Loslösung*] vem com o “desapego” das “obrigações” morais, de seus “deveres” [*Pflichten*]: a reverência que é

⁸⁹Sobre essa relação entre a biologia (e casos específicos fisiologia ou genética) e a cultura (em seu determinismo antropológico), Wilson A. Frezzatti Jr. compele à posição filosófica de Nietzsche: “Com a dissolução da dualidade cultura/biologia, dissolve-se tanto o determinismo cultural quanto o determinismo biológico. A implosão da dualidade biologia/cultura por Nietzsche está no âmbito das outras críticas realizadas pelo filósofo contra a dualidade metafísica” (2006, p. 294).



própria da juventude, a reserva e delicadeza frente ao que é digno e venerado desde muito, a gratidão pelo solo do qual vieram, pela mão que os guiou, pelo santuário onde aprenderam a adorar” (MA I/HH I, Prólogo, 3, p. 9). A crítica de Nietzsche discursa a inversão da valoração dos hábitos e do valor das crenças relativas à moral cristã.

A autobiografia filosófica de *Ecce homo*, então, assume não só a forma de uma síntese de sua filosofia, ou a de uma autointerpretação do filósofo como se torna o que é. O discurso de *Ecce homo* relaciona o “desprendimento” espiritual do homem com a arte do cuidado de si e do cultivo de si. Destina-se ao homem que, tal como Nietzsche, quer se tornar o que é. Por isso a obra codifica um método de vida filosófico, e prepara as condições da transvaloração de todos os valores morais para o “ato de suprema autognose [*Selbstbesinnung*] da humanidade”⁹⁰.

Esse é o “por quê”, mas falta o “como”. Doravante articulamos as referências semânticas da transvaloração de todos os valores em *Ecce homo*, e com o auxílio pontual de outras obras e fragmentos póstumos, analisamos sua significação de “tarefa”.

A TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES COMO TAREFA

Nietzsche enfatiza a herança genética de sua fisiologia híbrida para demonstrar que, mesmo um *décadent* filho de seu tempo, há intempestivamente nele uma força vital dominante que chama “meu instinto” [*meines Instinkts*]⁹¹. Seu domínio energético

⁹⁰Essa tradução está de acordo com a de Paulo César de Souza e a de Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares (Frag. póst. 25 [6] dezembro de 1888-começo de janeiro de 1889). Consultamos o verbete “gnose” [do grego *Γνώσις*, transl. *Gnosis*], no *Dicionário grego-português e português-grego* de Isidro Pereira, e encontramos o significado literal de “conhecimento, noção || ação de reconhecer || investigação, instrução judicial || decreto, decisão || relações de amizade” (1998, p. 115). Entendemos o uso dessa tradução “gnose” pela referência à sabedoria como um conhecimento superior. Diz do saber que não é regido pelo conhecimento verificável pelos sentidos comuns, i.e., o “conhecimento científico” [do grego *ἐπιστήμη*; transl. *Episteme*], mas regido pela reflexão e contemplação. A isso nos baseamos nos dicionários *Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch* (2001) e *Spanisch* (2002), em que o verbete *Besinnung* é traduzido por reflexão, contemplação ou circunspeção, sendo substantivo derivado do verbo reflexionar ou refletir [*Besinnen*], cujo sinônimo é o substantivo *Bewusstsein* [consciência].

⁹¹No século XIX o termo *Instinkt* estava inserido no paradigma estético e naturalista. Ainda não havia adquirido o estatuto psicológico que há no século XX, a partir das obras de Freud. Desse pioneirismo de Nietzsche, os termos *Trieb* [impulso] e *Instinkt* [instinto] confundem-se, e um substitui o outro e vice-versa. Apesar da semântica semelhante, há uma diferenciação. Paul-Laurent Assoun fez uma pesquisa comparativo entre Freud e Nietzsche, e estudou o uso de Nietzsche desses termos: “O *Instinkt* é aquela forma calma e contínua que age com a perenidade da vida; o *Trieb* é a irrupção dinâmica” (1991, p. 97). Quer dizer que traduzimos o *Instinkt* pela vazão determinada e duradoura de forças vitais, enquanto *Trieb*



exerce uma força atrativa que conduz, constrói e organiza as qualidades que o filósofo diz serem necessárias à transvaloração de todos os valores. Isso porque a potência dessa força atuante no corpo possui o poder de influenciar a mente e determinar os afetos e pensamentos. O próprio “intelecto” [*Intellect*] só existe como um produto efeito das relações energéticas entre impulsos de forças (M/A, II, 109). E é graças a esse direcionamento instintivo dominante no homem que Nietzsche se tornou o filósofo que é. Mas teve de viver a autocontradição existencial. E a resistência é a prova de força de sua autossuperação: “Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente” (EH, Por que sou tão inteligente, 9, p. 47).

Querer viver a “tutela suprema” do instinto dominante não significa viver um *laissez-faire* hedonizante e egocêntrico. Há sim a liberação moral do desapego das crenças para a possibilidade de conduzir diretamente os afetos. E por isso mesmo é necessário que os “impulsos” [*Triebe*] trabalhem a serviço da grandeza do “amor de si, do cultivo de si”. Deve-se reaprender o que realmente é importante, essas “pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante” (*ibidem*, 10). São as vivências os “meios de alimentação” da totalidade dos impulsos que o constituem (M/A, II, 119). Assim Nietzsche fala do instinto como “gravidez inconsciente” de um “segredo poder [*Gewalt*]” que cresce com a necessidade de desenvolver o próprio domínio (MA I/HH I, Prólogo, 7, p. 13).

É preciso inverter o modo de ver as coisas com o deslocar perspectivas. Percebemos que por trás da realidade do mundo há valorações morais que regulam a vida pela simbolização das “exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (GB/BM, I, 3, p. 11). Assim fala Nietzsche: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele [...] A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (*ibidem*, 4). Daí a importância do critério fisiopsicológico, da vontade de poder atuando direta ou indiretamente dos “impulsos básicos do homem” [*Grundtriebe des*

se refere puramente ao impulso gerado pela descarga energética dessas forças. Entendemos que *Trieb* e *Instinkt* possuem o mesmo conteúdo semântico, sendo que o segundo segue referido à constância e habituação do primeiro.



Menschen] ao ato de valorar os próprios valores morais. Uma consequência lógica disso é a ironia de cada um desses impulsos lutar entre si pela dominância fisiopsicológica. Cada um “como finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos. Pois todo impulso [*Triebe*] ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar” (GB/BM, I, 6, p. 13).

“Dominar” e “filosofar” são palavras que Nietzsche usa para a característica conformadora da atividade energética da vontade de poder atuando fisiopsicológicamente no homem. Configura para o filósofo a criação dos valores morais pela nova forma de existência individual. A filosofia cumpre essa função de modo geral e específico. Para Nietzsche “ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação de mundo’, de *causa prima*” (*ibidem*, 9, p. 15). E por isso mesmo a criação do filósofo leva consigo sua característica pessoal pelo espelhamento dos valores morais. No exemplo de seu discurso valorar valores que regularizam energeticamente padrões comportamentais, afetivos e mentais. Apesar disso com eles também se pode continuamente interpretar e trabalhar.

A concepção de “tarefa” [*Aufgabe*] emerge da consciência de haver uma necessidade fisiopsicológica de crescimento energético e aumento potencial das forças vitais. É o ímpeto de iniciar o “trabalho” de liberação com novas vivências. O “dever” de cuidar de si e de cultivar a si mesmo, em tentativas de autointerpretação no manejar experimental de perspectivas e valores: “E quanta doença não se exprime nos selvagens experimentos [*Versuchen*] e excentricidades com que o liberado, o desprendido [*Losgelöste*], procura demonstrar seu domínio sobre as coisas! [...] Experimenta como se mostram as coisas, quando são invertidas” (MA I/HH I, Prólogo, 3, p. 10). Necessita-se de boa consciência: “Permanecer senhor da situação, manter a *altura* de sua tarefa limpa dos impulsos mais baixos e míopes que agem nas chamadas ações desinteressadas” (EH, Por que sou tão sábio, 4, p. 26); “Estar livre do ressentimento, [...] é preciso tê-lo vivido a partir da força e a partir da fraqueza” (*ibidem*, 6, p. 27); “Separar-se, afastar-se daquilo que tornaria o Não sempre necessário”; “*Reagir com a menor frequência possível* e subtrair-se a situações e relações em que se estaria sujeito a



como que suspender sua ‘liberdade’, sua iniciativa, e tornar-se apenas reagente” (*ibidem*, Por que sou tão inteligente, 8, p. 44-5); “Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*” (*ibidem*, 10, p. 49).

A tarefa é o “desafio” que o homem assume consigo mesmo. A predominância de um determinado instinto é apenas consequência lógica de experiências com as forças vitais em meio ao inteiro compasso dos valores e desejos. A criação de novos valores implica a valoração de valores morais reguladores das condições de crescimento da própria existência. A habituação de um modo de vida que desenvolve a personalidade do filósofo e modela o seu caráter. A “missão” do filósofo, portanto, é transvalorar em si mesmo todos os valores morais *décadents* que compõem a tábua de bens e valores da humanidade moderna. É transformar o mundo do negativo em um mundo positivo, fazer da doença um degrau da grande saúde. Para com isso: “Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo” (GB/BM, V, 203, p. 91).

O choque que o filósofo provoca na humanidade ocasiona uma verdadeira “colisão de consciências”, porque quebra a tábua dos bens e valores morais cristãos, e esvazia o valor da vida que vive o homem da modernidade. Mas o real problema para Nietzsche é: “Que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se *querer*, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro” (A, 3, p. 11). Portanto, a moral é o meio privilegiado de cultivo do homem, que o filósofo trata pelo condicionamento fisiopsicológico dos impulsos e instintos através da experiência das crenças, hábitos e costumes relativos aos padrões comportamentais, afetivos e mentais. E com isso Nietzsche deflagra o antagonismo entre dois tipos de moral, o do cultivo e o da domesticação.

E já que falamos da moral do cultivo ao falarmos da tarefa nietzschiana, temos que a domesticação é a moral presente em toda história cultural da civilização moderna. Ela amansa o “animal-homem”, enfraquece-o fisiologicamente tornando-o doente sob o pretexto de melhorá-lo. O homem “melhorado”, então, significa “o mesmo que ‘domesticado’, ‘enfraquecido’, ‘desencorajado’, ‘refinado’, ‘embrandecido’,



‘emasculado’ (ou seja, quase o mesmo que *lesado*)” (GM, III, 21, p. 122). Isso se fez possível pelo alto valor do ideal ascético, que significa tudo “aquilo que *contraria* os instintos de conservação da vida forte” (A, 5, p. 12), mas também “um meio, [...] um artifício para a *preservação* da vida” (GM, III, 13, p. 101). Ele “expressa uma vontade”, “tem uma finalidade, uma meta” (*ibidem*, 23, p. 126). Ele “é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*” (*ibidem*, 24, p. 130). Ou seja, o ideal ascético significa o “conceito de verdadeiro”, o “mundo verdadeiro”, “Deus”, “além”, “antinatureza”, ou “nada”. Segundo o filósofo: “O ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido” (*ibidem*, 28, p. 139).

O problema não recai no ideal ascético, mas em seu idealismo, porque nele vive uma vontade de vida fraca de poder, cuja moral é “não mais expressão das condições de vida e crescimento de um povo, não mais seu mais básico instinto de vida, e sim tornada abstrata, antítese da vida” (A, 25, p. 30). Com isso temos que Nietzsche se refere à moral como “idiosincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida* – e com êxito” (EH, Por que sou um destino, 7, p. 108). Especificamente Nietzsche refere-se à moral cristã como “a mais maligna forma da vontade de mentira, a verdadeira Circe da humanidade: o que a corrompeu”. E com ela “a própria *antinatureza* recebeu as supremas honras como moral, e como lei, como imperativo categórico, permaneceu suspensa sobre a humanidade” (*ibidem*, 6, p. 107).

As velhas crenças, os falsos valores, conceitos exangues e hábitos limitantes inerentes à moral cristã fazem dela uma “moral da renúncia de si ou da desismemação” [*Moral der Entselbstung*]. O tipo de homem que nela vive é um homem que vive fora de si, manipulado em sua visão de mundo e modo de vida, porque adestrado em padrões civilizacionais de comportamentos afetivos e mentais. Predomina o nivelamento espiritual, a impessoalidade, a crença nas convicções e artigos de fé, a inconsciência de si e da própria condição existencial. Sem falar da excitabilidade nervosa e do excesso de sentimento, do ressentimento, ódio e vingança contra a vida que ascende. Sem contar a reatividade das ações, as necessidades fisiológicas tornadas necessidades metafísicas, e



o Não à vida e a si mesmo. Isso tudo não porque prega a moral cristã, mas como produto da falta de si mesmo, da ausência do centro de gravidade que exerce o domínio de um instinto superior.

É contra essa moral da renúncia de si que o filósofo afirma a moral do cultivo para a diferenciação do tipo homem de vontade forte, capaz de tornar real virtudes e capacidades em grandes obras. Do próprio vigor suportar e superar a autocontradição existencial para poder tornar-se “um”, o que se é. É sobre si e de si mesmo que trata a tarefa de transvaloração de todos os valores morais *décadents*. Com isso o filósofo Nietzsche é o “mensageiro alegre”, a apresentar “a maior de todas as tarefas, o cultivo superior da humanidade” (*ibidem*, NT, 4, p. 62). Todavia sob o peso de ser também “o homem da fatalidade”, cuja consciência de si afirma “uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido”. É preciso o filósofo assumir: “Eu não sou um homem, sou dinamite” (*ibidem*, Por que sou um destino, 1, p. 102).

A TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES COMO FÓRMULA

A realização da tarefa de transvaloração de todos os valores processa metodologicamente a criação de obras em si e fora de si, com a valoração de valores correspondentes à forma de existência de um tipo de homem que anseia uma vida autenticamente mais potente. Mas isso é prenúncio da destruição dos valores morais *décadents*. Criação e destruição andam juntas, e essa sina da autocontradição existencial é percebida com a necessidade do homem superar cada vez mais até uma unidade consigo mesmo naquilo que é. Há um “saber” instintivo relativo à experiência da transvaloração, diz Nietzsche: “É inteligência minha haver sido muitas coisas em muitos lugares, para poder tornar-me *um* – para poder alcançar *uma* coisa” (EH, E, 3, p. 68).

Para tanto na mensagem nietzschiana de alegria deve haver a seleção de homens através do sofrimento. É bem do filósofo ter dado gargalhadas homéricas, quando disse “não sabe[r] separar o *dizer Sim* do *fazer Não*”. E ainda mais por se dizer “o primeiro *imoralista*: e com isso o destruidor *par excellence*”. A desvaloração dos valores morais é uma prova de confiança na vida por meio do pessimismo ou do otimismo. Mas



Nietzsche se chama “o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista” (*ibidem*, NT, 3, p. 61). O significado de tragédia está no viver os limites da autocontradição existencial, quando simboliza o trágico com “o grande ponto de interrogação sobre o valor da existência”. E questiona o filósofo: “Há um pessimismo da *fortitude*? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma *plenitude* da existência?” (GT/NT, TA, 1, p. 14).

A resposta vem com os gregos helenos da época da tragédia ática, na representação dos poetas Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, quando os primeiros passos da filosofia eram dados. E na literatura encontrando os mitos e mistérios, Nietzsche observou sua época com a derrocada do movimento romancista alemão, na representação de Goethe, Schiller e Hördelim, quando a cultura clássica dos gregos era revivida⁹². Assim se voltando para as origens histórica e cultural da civilização ocidental, compreendeu aqueles mitos e mistérios no significado do deus Dioniso, e se encontrou na visão estética do movimento de criação e destruição constituinte da realidade cosmológica da vida. O jogo trágico da natureza, ao qual o filósofo se torna “o último discípulo de Dioniso” (GD/CI, X, 5).

O último § do último Capítulo de *Ecce homo* reflete o simbolismo máximo da autocontradição existencial, diz Nietzsche: “– Fui compreendido? – *Dioniso contra o Crucificado*”. É a própria transvaloração de todos os valores morais cristãos *décadents* já um novo ciclo de manifestação vital do efeito dionisíaco do eterno movimento de criação e destruição de todas as coisas. O deus é conceituado pelos mitos e mistérios gregos, tem o conteúdo semântico da primazia da vontade de poder. Para o filósofo, Dioniso “é explicado apenas por um *excesso* de força”, ao passo que “na psicologia do

⁹²Referimo-nos não à época do renascimento, mas ao projeto cultural de helenização da Europa pensado pelo movimento classicista de Weimar (*Sturm und Drang*) pelas diretrizes da análise da arte antiga, proposta por Johann J. Winckelmann em sua obra *Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura* (1760). Um projeto de cultura que substituiu a percepção da via direta de imitação da natureza pela da via mediada de imitação dos gregos em função do ideal de beleza, cujos traços fundamentais são a “nobre simplicidade” e “calma grandeza”. Aí se situa o debate estético em que o jovem Nietzsche distancia-se da concepção ortodoxa da serenidade apolínea, para justificar o aspecto mais profundo dos gregos, com a primazia do elemento dionisíaco.



estado dionisíaco, expressa-se o *fato fundamental* do instinto helênico – sua ‘vontade de vida’” (*ibidem*, 4, p. 104-5).

Ao conceituar Dioniso, Nietzsche nomeia o instinto dominante dos gregos trágicos com um símbolo que incorpora esteticamente a atividade primordial da vontade de poder. Deflagra sua visão trágica de que toda criação e destruição é apenas efeito processual do agonismo energético das forças atuantes e configuradoras da realidade. O seu “mundo dionisíaco” (Frag. póst. 38 [12] junho-julho de 1885). A metáfora de Dioniso encontra-se no limite lógico da interpretação da vontade de poder como única causalidade de tudo o que há no cosmos e na vida, a produzir a experiência de um sentimento de confiança e dever em seguir uma só linha de raciocínio, a “consciência do método” [*Gewissen der Methode*]:

‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobe ‘nervos’, por exemplo →): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. [...] O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’ (GB/BM, II, 36, p. 40).

Esse é o motivo de Nietzsche sempre se valer da metáfora da guerra, o *pathos* agressivo que “necessita de resistências, portanto busca resistência”: “A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de *medida*” (EH, Por que sou tão sábio, 7, p. 29). A tensão é o estimulante natural de ativação energética das forças. Não é exatamente a força que atua, ela mesma é só o efetivar de descarga energética. O estímulo está em sobrepujar forças em via de mais poder. Damos exemplos em três Fragmentos póstumos: o Frag. póst. 26 [277] verão-outono de 1884, que diz que “antes de tudo, o vivente quer muito mais *desafogar* a sua força: ele ‘quer’, ele ‘deve’ (ambas palavras valem *para mim* o mesmo!)”; o Frag. póst. 14 [79] primavera de 1888, onde diz que “não existem coisas, senão *quanta* dinâmicos em uma relação de tensão com todos os outros *quanta*, em seu ‘produzir efeitos’ sobre eles mesmos”; e o Frag. póst. 14 [81] primavera de 1888, em que a “realidade” é interpretada por uma “economia máxima de consumo”, só há “o querer-tornar-se-mais-forte a partir de cada centro de força”.



Como “caráter inteligível” a vontade de poder, para interpretar a existência cosmológica da vida, desenvolve metodologicamente a periodicidade cíclica de destruição e criação de tudo que há. No jogo antagônico das forças, a produção de efeitos de poder gera um centro de força cuja gravidade configura o domínio instintivo no homem. Sua influência fisiológica age, relacionando-se com o meio, junto às vivências dos pensamentos e afetos, modelando corpo e mente. A “vontade forte” do instinto dominante desenvolve através do tensionamento da autocontradição existencial do homem consigo mesmo. A sensibilidade da autopercepção o conduz a viver enquanto suporta viver a autossupressão de sua consciência gregária. De modo que o poder do instinto dominante é relativo ao nível de autossuperação realizada pela transvaloração de todos os valores.

Um processo que formula o ato de suprema autognose da humanidade, e que segue a formulação lógica de ativação energética das forças, em que “todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossupressão: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* ‘autossuperação’ que há na essência da vida” (GM, III, 27, p. 138). O filósofo compreende essa autossuperação como “lei” [*Gesetz*], ou seja, princípio regulador do caráter inteligível que é a vontade de poder. Que por sua vez regula a manifestação do “ato” [*Akt*] de autossupressão, que é a “lei das leis” [*Gesetz der Gesetze*] (Frag. póst. 16 [86] outono de 1883). O ato de autossupressão age em conformidade lógica com a vontade de poder, cuja regra obedece a primazia das forças ativas conformadoras em “querer-tornar-se-mais-forte”, a lei da autossuperação.

A compreensão metodológica para a realização da tarefa está em formular esse movimento de autossupressão levado até os limites da autocontradição existencial, em relação ao movimento de autossuperação de um centro de forças em relação a outros, o instinto dominante. A autossupressão envolve a convalescença da experiência niilista de destruição de tudo que é valorado pela moral como mais sagrado, a desvalorização do valor dos valores morais, o esvaziamento do sentido da vida moderna. Sua resistência é a possibilidade de autossuperação, em que o “dizer Sim” direciona o “fazer Não”. O trabalho é reflexionar essa ação sobre si, através do deslocamento de perspectivas, e inverter a valoração negativa dos valores de *décadence*. A realização da tarefa de



transvaloração de todos os valores é o mesmo “ato de suprema autognose da humanidade”, cuja “fórmula” [*Formel*] toma a autossuperação do homem que se torna o que é, por um ato de autossupressão da primeira natureza de sua consciência em experimentar os limites de sua autocontradição existencial.

Da maestria de Nietzsche nessa experiência niilista surgiu a “arte do estilo”. A arte de “*comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluindo o *tempo* desses signos”. O filósofo considera: “A multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs” (EH, Por que escrevo tão bons livros, 4, p. 54-5). Nessa arte da comunicação, o “tempo do estilo” transmite o “tempo médio do seu metabolismo” (GB/BM, II, 28). Em última instância, é o padrão fisiológico de Nietzsche que corporifica o instinto dominante personalizado no filósofo. Por sua vez, esse cultiva as forças vitais de seus leitores com o deslocar perspectivas, técnica que maneja a experiência de pensamentos, afetos e valores durante o discurso de suas obras. De sorte que *Ecce homo* apresenta um método de vida com a realização da tarefa de transvaloração de todos os valores como fórmula de como o filósofo se torna o que é.

A mensagem de Nietzsche à humanidade, portanto, transmite a transvaloração de todos os valores como uma tarefa vida, cuja compreensão metodológica tem a fórmula do ato de suprema autognose. Apesar dos esforços estilísticos, vai nos dizer: “Todos os meus escritos são anzóis: quem sabe eu entenda da pesca mais do que do mundo?... Se nada *mordeu*, não foi culpa minha. *Faltavam os peixes...*” (EH, GB/BM, 1, p. 91). O início de *Ecce homo* já é fatídico quanto ao seu presente: “A desproporção entre a grandeza de minha tarefa e a *pequenez* de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram, seque me viram” (*ibidem*, Prólogo, 1, p. 15). Enquanto em *O anticristo* afirma o amor que tem a seu destino: “Apenas o depois de amanhã é meu. Alguns nascem póstumos” (A, Prólogo, 9).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud & Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. Tradução de María Lúcia Pereira. Revisão técnica da tradução Paulo César Souza. 2. Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em O anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.

Dicionário Nietzsche. Editora responsável Scarlett Marton. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

FORNAZARI, Sandro Kobol. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche: reflexões sobre Ecce homo*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editoria UNIJUÍ, 2004.

FREZZATTI JR., Wilson Antonio. *Nietzsche e a psicologia francesa do século XIX*. São Paulo: Humanitas, 2019.

_____. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch: Portugiesisch-Deutsch / Deutsch-Portugiesisch. Berlin und München: Langenscheidt KD, 2001.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas e os valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

NIETZSCHE, F. [FW/GC] *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. [GM] *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. [EH] *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Volumen IV. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. 2. Ed. Madrid: Tecnos, 2008.

_____. [A] *O anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.



_____. [GD/CI] *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. [GB/BM] *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. [MA I/HH I] *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Volume I. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. [M/A] *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. [GT/NT] *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 8. Ed. Rio Grande do Sul: Livraria A. I., 1998.

RUBIRA, Luís Eduardo Xavier. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo. São Paulo: [s.n.], 2008.