

NIETZSCHE E O PLURALISMO ESTÉTICO: PARADIGMA LITERÁRIO SEGUNDO ALEXANDER NEHAMAS

Talita Leal Santos

Doutoranda em Filosofia (UFOP). Bolsista FAPEMIG.

Email: talita.leal@aluno.ufop.edu.br

RESUMO

O artigo analisa o pluralismo estético de Nietzsche a partir do clássico *Nietzsche: Life as Literature*, de Alexander Nehamas. O autor grego elege a literatura como *tomus* estético e filosófico da obra nietzschiana. A leitura de Nietzsche como um autor hiperbólico propõe um cadenciamento inovador ao permitir que seu pensamento se diferencie da tradição filosófica clássica, sem implicações diminutivas ou minoritárias. Compreender Nietzsche e sua filosofia à luz da literatura direciona os esforços para a observação de suas possibilidades estilísticas. Interpretação e experimentação se encontram profundamente relacionadas no interior do eu em sua acepção estética/estilística, promovendo assim o paradigma literário.

PALAVRAS-CHAVE

Nietzsche; literatura; perspectivismo; Nehamas; estética.

ABSTRACT

The article analyzes Nietzsche's aesthetic pluralism through the classic *Nietzsche: Life as Literature* by Alexander Nehamas. The Greek scholar presents literature as the aesthetic and philosophical foundation of Nietzsche's thought. Interpreting Nietzsche as a hyperbolic author introduces an innovative rhythm to secondary scholarship, distinguishing his philosophy from the classical tradition without diminishing its value. Understanding Nietzsche and his philosophy in the light of literature directs efforts toward the examination of his stylistic possibilities. Interpretation and experimentation are deeply intertwined within the self, in its aesthetic/stylistic sense, thereby promoting the literary paradigm.

KEYWORDS

Nietzsche; literature; perspectivism; Nehamas; aesthetics.

INTRODUÇÃO

O questionamento sobre a busca por conhecimento do eu antecede a possibilidade de qualquer conhecimento subjetivo: “nunca nos encontramos, como poderia acontecer de nos encontrarmos?” (Nietzsche, 2009, Prólogo, §1). Na *Gaia Ciência*, em meio a indagações sobre as condições nas quais concebemos e atribuímos valores ao bem e mal, Nietzsche interpela os filósofos sobre a natureza partidária e subjetiva da busca pelo conhecimento como sendo um ponto cego no campo de visão. O apontamento crítico é contumaz não apenas aos valores, mas ao processo de valoração.

Em sua genealogia, Nietzsche procura evidenciar o caráter contingente das instituições, bem como a parcialidade daqueles que as constroem. Isso significa postular que as práticas morais não são algo-em-si, mas frutos manifestos de determinada vontade de poder. Este é o ponto da crítica mordaz que Nietzsche dirige àqueles que considera serem os genealogistas rivais (Herbert Spencer e David Hume) sem, no entanto, descartá-los. Segundo o filósofo alemão, o equívoco dos genealogistas consistia em supor uma relação natural entre a bondade e o altruísmo, como se os valores desses aspectos existissem *per se*, incólumes e sagrados, e não fossem forjados artificialmente. Vejamos, para Nietzsche a ligação entre bondade e altruísmo é temerária, pois compõe a moral dos escravos como base do cristianismo. A gravidade desse quadro associativo está em remodelar o valor da palavra, que antes era apenas produto, ignorando toda contingência e história envolvidas na complexidade de um sistema de valoração. Nietzsche aponta para o óbvio propositalmente sublimado pela tradição: o bom não tem um sentido único ou uma interpretação unívoca, assentada nas paredes da natureza e da realidade histórica efetiva. Segundo Nehamas, Nietzsche é perspicaz ao identificar que bondade como algo idêntico à nobreza é uma interpretação adequada a um grupo social específico. Em termos cristãos, este binômio moral proclama a moral escrava como algo bom em si mesma e este seria um distúrbio problemático. Aqui temos anunciados posicionamentos caros à filosofia nietzschiana, como a sua oposição às histórias tradicionais da moralidade e aversão a uma filosofia da natureza estática dos valores. Em termos práticos, cabe salientar que uma genealogia da moral tem graves consequências, pois anuncia, sem devaneios, que a moral é concebida às custas, muitas vezes, da vida.

Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche expõe como os termos “bons” e “nobres” foram invertidos pelo cristianismo, enquanto aqueles anteriormente associados à baixeza passaram a representar um novo tipo de bondade e mansidão. Culpa, pecado e má consciência são os termos contratuais de débito e troca, criados pela equação cristã com o objetivo de subjugar os corpos. O asceta enxerga a vida como um caminho errado que precisa ser redimido. Segundo Nietzsche, o ascetismo encontra dois lugares de repouso: o universo

cristão e o filosófico.

Em sua versão cristã, o ascetismo promove a igualdade do comum em desfavor da diferença do singular. Mais vale a mediocridade do coletivo fraco e dócil do que a nobreza do indivíduo que responde apenas a sua vontade de poder. Como pôde um projeto tão simplista como este fazer com que a moralidade escrava fosse tão bem-sucedida? Nehamas diz: mantendo os princípios de interpretação ocultos. Ainda que negue o mundo em termos morais, o ideal moral ascético atribui superioridade a si mesmo, pois crê que seu comportamento lhe trará recompensas, uma vez que sua abnegação é fruto de uma distinta resiliência.

Os filósofos encontram no ideal ascético uma forma de afirmar sua existência, renunciando certos prazeres para realização intelectual. Nietzsche diz que se observarmos os grandes homens encontraremos pelo menos três ideais ascéticos: pobreza, castidade e humildade. Diferente do moralismo cristão de tons ascéticos, no filosófico não há (não deveria haver) a consideração dos aspectos como virtudes, mas apenas como as melhores escolhas, as mais apropriadas à existência que escolhe levar aquele que determina seu próprio caminho.

O ascetismo do filósofo não se dirige a outra vida, como aquele do peregrino desenhado por John Bunyan. Nesta clássica alegoria cristã de 1678, o peregrino cristão, com um fardo inexplicável nas costas, caminha pelo mundo, enfrenta obstáculos, se desvia dos pecados e concupiscências da carne, rumo à cidade de ouro celestial. Ao contrário: o ascetismo filosófico se dirige à vida com mais força e intensidade, em vez de entregá-la em sacrifício a uma promessa futura. Há, aqui, um paradoxo moral, assinalado tanto por Nietzsche quanto por Nehamas. O ascetismo moral nega a vida, renuncia à vontade de poder em troca de vento, configurando assim um quadro esquizofrênico no qual a vontade de poder se volta contra si mesma, num esforço de auto aniquilação. Este é precisamente o ponto de contaminação do ascetismo, quando, ao invés de promover a vida, garantindo certa fruição do mundo, ele busca evitar os prazeres a todo custo em prol de uma promessa idílica e irreal. Este é o solo perfeito para o ressentimento. Parece claro que Nietzsche não identifica o ascetismo como problemático em si mesmo, mas entende que ele se torna adoecido quando passa de uma atitude singular em relação à vida para um estatuto legislativo, proferindo julgamentos e prescrevendo rumos, receitas e caminhos. Em suas formas extremas, os ascetismos envenenam a vontade de poder, fazendo com que esta pare de desejar, querer e criar.

But the crucial idea for our purposes is that behind this mask the philosopher's asceticism is practiced for the sake of a better present life; it is neither a denial of life nor an atonement for past sin, and it is not a preparation for a future existence. Nonmoral asceticism glorifies one specific type of earthly life among

others; it does not condemn the pleasures it avoids (Nehamas, 1985, p. 117).¹

O que se tem então, no enredo cristão, seria uma promoção de luta contra a natureza? Nietzsche, atento às palavras, proclama na Terceira Dissertação da *Gaia Ciência*: “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera” (Nietzsche, 2008, p. 101).

Apesar dos pesares, o ascetismo pode garantir a algumas pessoas a melhor vida que elas podem alcançar, por aliviar parte dessa miséria humana. Por mais contraproducente que possa parecer, o sacerdote asceta, líder de um rebanho, busca instruir as ovelhas no sentido de uma preservação da existência (Nietzsche, 2009, III, §13). As palavras do pastor ecoam no rebanho. Ao dizer que a ovelha é culpada pelo seu próprio sofrimento busca-se a justificação do sofrimento, ainda que esta justificativa soterre a vida. Como castigo sobre o eu, o sofrimento dilacera a ovelha, tornando-a responsável por suas próprias aflições. Nietzsche diz não haver nenhum aprendizado ou sentido que explique o porquê sofremos (Nietzsche, 2009, III, §14). Nada orchestra a dor da existência; o sofrimento é gratuito. Uma afirmação segue este diagnóstico. Nietzsche não entende que a vida seja apenas sofrimento, como afirma Schopenhauer, mas que este é um dos muitos termos dispostos na vida assim como o amor, a alegria, mas também a dor e a solidão. Isso significa dizer que não estamos condenados ao sofrimento, assim como não estamos condenados a nada (nem agora e nem eternamente), mas que inevitavelmente experimentaremos a dor na vida em certos momentos. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche faz um acréscimo importante contra o perigo niilista de que não haveria razão para o sofrimento e no fundo haveria, se é que possível, uma vontade de nada. Ainda que, por vias tortas, o sofrimento se manifeste mediante uma vontade de poder que busca ser diferente do que foi até agora, sendo esta uma vontade de vida (Nietzsche, 2009, III, §25). A vontade de nada é um esforço de autoafirmação condenado em seu início falho.

O problema é quando o ascetismo busca ser texto e não se apresenta como interpretação do mundo. Quando seu ideal não se restringe a ordenar a vida daquele que o acata, mas busca expandir-se nos modos de uma universalidade vazia e prescritiva, escondendo assim, para parecer menos intencionado, a vontade de poder a qual interessa seus desígnios. Em sua articulação com a filosofia, o ascetismo é desonesto quando omite os aspectos que con-

1 “Mas a ideia crucial para nossos propósitos é que, por trás dessa máscara, o ascetismo do filósofo é praticado em prol de uma vida presente melhor; não se trata de uma negação da vida nem de uma expiação por pecados passados, e não é uma preparação para uma existência futura. O ascetismo amoral glorifica um tipo específico de vida terrestre entre outros; ele não condena os prazeres que evita” (Nehamas, 1985, p. 117, tradução do autor).

duzem uma determinada filosofia à valoração. Logo, para Nietzsche, a questão crucial que nunca envelhece e sempre precisa ser refeita é: a quem beneficia esta ou aquela afirmativa? Quais associações esta ou aquela filosofia promove? A que serve este ou aquele ponto de vista?

Nehamas retoma, exatamente neste ponto de seu argumento, a importância da interpretação, pois ela busca revelar os aspectos não essenciais do caráter, bem como o tipo de pessoa e de vida que uma determinada visão eleva. Uma filosofia é, para Nietzsche, em partes, fruto de uma confissão involuntária do filósofo. Em *Além do Bem e do Mal* Nietzsche diz

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira (Nietzsche, 1992, §6).

As ideias nascem de um lugar e sua elaboração se encontra relacionada a intenções morais, muitas das quais o autor não imprimiu propositalmente, mas que compõem o conjunto da obra filosófica. Esse engodo, de um pensamento ilibado, é o núcleo central de dogmatismos cegos que pretendem, a qualquer preço, o nivelamento ao invés do pluralismo. Nietzsche ataca o ascetismo tão fortemente para demonstrar que a interpretação que ele promove busca a verdade e, enquanto for esta a prerrogativa, os preceitos serão dogmáticos. Esta é a articulação que Nehamas tanto investe: interpretação e experimentação se encontram profundamente relacionadas no interior do eu em sua aceção estética/estilística, promovendo assim o paradigma literário.

Nietzsche considera sua interpretação como uma guerra às mesquinhas morais estabelecidas, por isso se trata de uma guerra de palavras, a concepção de um novo idioma filosófico. A chamada existencial de seus escritos é para que cada um componha a partitura de seus próprios valores. Cada um deve dar sentido, valor e organização ao mundo sozinho, de modo que a possibilidade do eterno retorno seja um alegre porvir e não um terrível ultimato. Esta é precisamente a atitude estética, que, segundo Nehamas, devemos cultivar diante da vida: tornar a vida valiosa sem delegar a ninguém nossos métodos. A arte parece ser um modelo apropriado para a vida, pois nela a grandeza não precisa demonstrar seus meios já que não há nela nenhuma pretensão doutrinária.

VIDA, LITERATURA E INTERPRETAÇÃO

Nietzsche propositalmente rasga a linguagem, a subverte na intenção de expor os re-

côncavos das ditas metafísicas puristas. Tal inediticidade não deveria habilitar a atribuição de pontos de vista improváveis à sua filosofia, como afirma Nehamas. Entretanto, há de se reconhecer que o pluralismo da filosofia nietzschiana torna possíveis interpretações plurais, não necessariamente correlatas entre si como, por exemplo, a do “eterno retorno”. Nehamas se insere na discussão clássica da literatura secundária sobre este tópico. Seria o eterno retorno uma visão cosmológica proposta por Nietzsche? Embora pareça estranho, uma doutrina cosmológica dessa natureza não é impossível — há indícios dela em alguns de seus textos. Para Nehamas, a importância fulcral da tese do eterno retorno não implica que Nietzsche esteja preocupado em postular uma prova cabal e científica sobre a recorrência ou não do mundo. *Em Assim falava Zaratustra*, um tratado filosófico soaria dissonante; contudo, mesmo em *Crepúsculo dos Ídolos*, cuja forma e força são distintas, não se percebem esforços em favor de uma construção rigorosa de uma “cosmologia do mesmo”. O “convalescente” e o “pensamento abismal”, identificados como parte da cosmologia do eterno retorno, tratam, segundo Nehamas, da promoção de uma visão dionisíaca da natureza — a celebração de todas as fases de um ciclo, inclusive as mais decadentes e desagradáveis.

Nehamas prossegue. A conclusão sobre a repetição na natureza carece de duas afirmativas pregressas que Nietzsche não parece acatar de imediato. A primeira parte do pressuposto de que a quantidade de energia no mundo é finita; a segunda, de que esse quantum de energia possui um número limitado de estados e disposições. A segunda alegação talvez seja a mais cara: Nietzsche não parece acreditar que um sistema tenha um número limitado de arranjos de energia, pois não há nada para o qual o universo tende em particular que possa ser previamente prognosticado, daí sua forma indefinida, mutável e não teleológica. Não há, nos predicados nietzschianos, sujeito substancial, coisa-em-si ou qualquer artificial fonte de todo ser. Cada um é poeta de si, trovador do próprio destino.

O que Nehamas apresenta é uma outra leitura do eterno retorno: não como algo sempre capaz de esmagar a vida, mas como uma espécie de crivo psicológico interrogativo sobre a vida afirmativa. Em vista disso, o eterno retorno seria um enigma, um farol diante da vida para que o indivíduo, olhando para si, seja capaz de elaborar uma resposta sobre seu posicionamento diante de sua própria vida. Ora, sem diretrizes pregressas, nada do que acontece, ainda que resultado acidental e contingente, é descartável. Isto é, o eterno retorno não trata das coisas, do mundo, da natureza, mas sim do eu. Este é o pensamento abismal de Zaratustra: para que o melhor se repita, é preciso que o mais doloroso e detestável venha a ser novamente. Isso não implica numa repetição fatalista dos acontecimentos, e muito menos pressupõe uma verdade cosmológica. Quer dizer que o sujeito constrói a própria identidade, mobiliza suas ações e experiências, atribuindo-lhes significado e intensidade, e

assim elabora o sentido de si mesmo.

A tarefa do eu trata, portanto, de atribuir caráter à própria vida. O perspectivismo tem aqui o seu enlace, pois não há algo que seja, a um só tempo, significativo para todos. A importância e a cadência das experiências são sempre particular e intransferível.

Pode-se dizer que a literatura e a arte também não respondem a nada além de suas próprias exigências, pois não buscam fornecer uma resposta definitiva a algo. Ao contrário, elas constituem a resposta que antecede a pergunta. Assim como a narrativa, a vida fornece sua própria justificação. Neste ponto temos todos os elementos do protótipo estético-literário que Nehamas diz haver em Nietzsche: 1) o eterno retorno que liga à metáfora abrangente do mundo como um texto que deve ser interpretado e 2) a interpretação como exame sem fim, a se perder de vista.

Vida, literatura, interpretação, conhecimento, descoberta e criação se encontram no centro da concepção que Nietzsche dispõe sobre o eu. Temos nomeada nesta chave a interação paradoxal entre criação e descoberta.

TORNAR-SE O QUE SE É

O ataque que Nietzsche financia contra a ideia de ser e devir como binômios complementares não se dirige apenas à distinção entre realidade e aparência, mas ao fato de que, por trás das cortinas da existência, haveria algo a ser desvelado: a fonte da realização humana, um propósito divino a ser cumprido. Para que isto fosse possível, teríamos que postular a existência de um substrato no eu. Em outras palavras, se assim fosse, o devir desaguardaria no ser. Então, se não há um eu, como alguém pode tornar algo que se é? Para o filósofo alemão, tanto a crença numa verdade a ser revelada quanto a descoberta de um eu oculto são equivocadas. Não há um estágio inicial a ser desenvolvido, aperfeiçoado, atualizado. Ainda que para fins de convivência e estabilidade certos aspectos do eu sejam cognoscíveis e visíveis aos olhos de outros eus, em primeira instância, o eu está para ser feito, criado. Isso não afasta a estranheza de que esse eu possa ser o que é antes mesmo de vir a ser. Por outro lado, se o eu já existe, como ele pode se tornar? Como o eu de alguém é dele e não de outro? Como uma poeira vaga encontra unicidade se não há uma meta final?

A unidade do eu é, para Nietzsche, um todo de forças e ações que, ligadas a seus conteúdos, produzem novas ações, as quais se conectam a outros conteúdos e assim por diante. Quer dizer, cada ato estabelece também conteúdos, muitas vezes conflitantes. Admitir isso é minar o alicerce filosófico do eu como um todo silencioso e harmônico.

Ou seja, a unidade do eu pode ser esperada, mas não pressuposta, fornecida de antemão. É uma direção que se alcança. A unidade é um processo de integração contínuo e não

um estado sólido e sedimentar do ser. Em sua unidade, sempre aparente e provisória, o eu só pode vir a ser no tempo, na junção de passados e presentes imbricados.

Como objeto principal da vontade de poder o eu é criado e dominado como processo de incorporação de traços, forças, deliberações e ações que podem nascer, crescer, se transformar e morrer dentro de um sistema em constante expansão e contração. É a intimidade entre pensamentos, ações e forças que compõem a história de cada eu. O eu é, entre tantas outras coisas, resultado provisório da luta entre forças fortes e fracas.

Nehamas alerta, no decorrer do capítulo cinco, para o risco do autoengano no qual a unidade do eu é alcançada por meio da recusa da multiplicidade existente. Talvez o mais adequado seja falarmos de um sentimento de unidade e não de uma unidade em si. Nos termos de uma unidade sempre precária do eu, a liberdade emerge não apenas como ausência de uma determinação causal, mas também como a consonância entre desejo, pensamento e ação. Um acordo funcional de ordem.

The creation of the self therefore appears to be creation, or imposition, of a higher- order accord among our lower- level thoughts, desires and actions. It is the development of the ability, or the willingness, to accept responsibility for everything that we have done and to admit what is in any case true: that everything that we have done actually constitutes who each one of us is (Nehamas, 1985, p. 188).²

Tornar-se alguém, dar caráter ao eu é “to become flexible enough to use whatever I have done, do, or will do as elements within a constantly changing, never finally completed whole” (Nehamas, 1985, p. 190). Qualquer ar estético-narrativo do trecho acima, não é mera coincidência. Importante nos lembrarmos que este é o caminho que Nehamas identifica em Nietzsche. Tecer a si mesmo é dar estilo ao caráter do eu, ainda que este seja imoral, amoral ou egoísta. Ter uma personalidade é para Nietzsche mais importante do que os adjetivos classificatórios que advém junto desta. A literatura cruza muitas vezes esta barreira: nem sempre os personagens admirados são os mais imaculados diante da razão. Às vezes eles são cruéis, tortos, mesquinhos, mas fazem exatamente o que são.

Cabe a nós a pergunta: como alcançar essa tal liberdade e compor um repertório coeso de mim mesmo tal qual os personagens literários? Nehamas supõe uma resposta ideal no mínimo desanimadora em Nietzsche. Teríamos que viver, em meio ao bombardeio de for-

2 “A criação do eu, portanto, parece ser a criação, ou imposição, de uma harmonia de ordem superior entre nossos pensamentos, desejos e ações de nível inferior. Trata-se do desenvolvimento da capacidade — ou da disposição — de assumir responsabilidade por tudo o que fizemos e de reconhecer aquilo que, em todo caso, é verdadeiro: que tudo o que realizamos constitui, de fato, quem cada um de nós é” (Nehamas, 1985, p. 188, tradução do autor).

ças internas e externas, equilibrar os copos da vida dentro de um estilo harmonioso e ainda escrever muitos livros bons que pareçam despreziosos, mas tenham alguma ligação entre si. Aqui já temos, dentro da discussão sobre o sujeito ideal, a pré-estréia do argumento mais polêmico de Nehamas, que se radicaliza ao final do último capítulo: Nietzsche seria autor, personagem, criador e criatura de sua própria obra.

A determinação metodológica desta afirmativa é clara em seus esforços de voltar todo perspectivismo do projeto nietzschiano contra o próprio Nietzsche, cooptando a afirmação de que, para Nietzsche, a composição biográfica seria mais importante que a vida em si, a exemplo do tratamento que o filósofo dedica a Sócrates. É a grandeza das assinaturas inéditas que tornam o indivíduo um personagem ímpar e artisticamente singular. Nem bom, nem mau. Apenas um todo coerente. Eis o personagem que tem a vida como literatura!

CONCLUSÃO INTEMPESTIVAMENTE INCONCLUSIVA

Na seção derradeira, intitulada *Beyond good and evil*, Nehamas trata de uma das grandes acusações feitas a Nietzsche, a saber, a de que sua filosofia defenderia princípios imorais. Aliás, o autor não apresenta argumentos suficientes em defesa de uma interpretação coesa contra a leitura imoralista nas vinte e nove páginas que antecedem o clímax final do texto. Ao contrário, o leitor se depara com uma radicalização inesperada de toda reflexão.

Nehamas afirma que uma rápida leitura de Nietzsche poderia nos dar a impressão de que sua campanha contra a moralidade se encontra calcada na imputação de que a moralidade seria essencialmente hipócrita. “Essencialmente” não é um termo cabível no idioma filosófico de Nietzsche. O que importa clarificar é que há uma distinção capital entre moralidade e filosofia moral para Nietzsche. Sua objeção se dirige não a um conjunto de regras ou valores específicos, mas aos esforços que determinado sistema moral despende para justificar e atribuir valores supra humanos a condutas morais, universalizando-as em forma de tratados ecumênicos. Nestes termos, o combate não se faz à moralidade como recurso limitado e provisório para se organizar minimamente a vida. Opor-se à moralidade mediante um julgamento moral seria, no mínimo, contraditório, pois isso perpetuaria a própria lógica da valoração moral. A acidez nietzschiana tem, como um de seus objetivos, mostrar que toda filosofia moral deixa rastros de imoralidade, ou ainda que todo discurso que se pretende universalmente moral conserva algo gestado mediante a vontade de poder. Se por fora o discurso é moral, naturalista ou universal, por detrás são paixões obscuras, interesses disfarçados, desejos às vezes perversos e vontades de poder em conflito que governam os intentos.

Tudo isso nos permite afirmar que Nietzsche não defende a bandeira do imoralismo,

pois tal posição seria demasiadamente simplória. Sua reavaliação dos valores não busca construir uma inversão direta, apontando para a qualidade das ações morais em particular, mas incitar a reflexão sobre as razões e motivos pelos quais fazemos o que fazemos e deixamos de fazer o que muitas vezes queremos.

Então, o que Nietzsche teria como proposta alternativa ao espectro de morais imorais e suas descendências culposas? Nehamas supõe que seja exatamente algo que começa com a superação da dicotomia moral, algo “além do bem e do mal”. Na Genealogia da moral este chavão aparece em meio ao contexto da discussão sobre como a oposição entre bem e mal marca a contraversão da moral escrava que faz uso equivocado da avaliação nobre. Em resistência a leitura de que, assim sendo, Nietzsche estaria a fazer um elogio aos senhores e, portanto, promovendo crueldade e barbárie, Kaufmann argumenta que a formulação ética de Nietzsche (se podemos pensar assim) estaria além da moralidade entre senhor e escravo. Nehamas a princípio parece concordar, mas segue um caminho paralelo ao dizer que “estar além do bem e do mal” não pode significar deixar para trás o modo de valor que caracteriza os nobres bárbaros (Kaufmann, 1972, p. 294). O que importa anunciar é a compreensão dada por Nehamas de que o modo de avaliação dos nobres não consiste num tipo específico de pessoas ou estilo ideal ao qual Nietzsche invoca saudosamente como arquétipo a ser imitado. O modo nobre seria, em termos históricos, um modelo de conduta corajosa diante da valoração dos escravos. A nobreza dos bárbaros está em sua recusa ao absolutismo, por não pensarem que seus inimigos são maus apenas por serem inimigos. São apenas outros distintos. Para Nietzsche, apesar de sua crueldade os bárbaros não trocaram suas características por uma esperança qualquer, mas conservaram entre si vínculos de lealdade e permaneceram, na maior parte do tempo, sozinhos no cumprimento de suas vontades. Vejamos. Não se trata de exaltar a violência dos bárbaros, mas dar luz ao impulso que produz esse comportamento. Essa pulsão inicial, a “honestidade extravagante” é que precisa, segundo Nietzsche, ser mantida e refinada.

Contra essa vontade de aparência, de simplificação, de máscara, de manto, enfim, de superfície - pois toda superfície é um manto -, atua aquele sublime pendor do homem de conhecimento, ao tomar e querer tomar as coisas de modo profundo, plural, radical: como uma espécie de crueldade da consciência e do gosto intelectuais, que todo pensador valente reconhecerá em si, desde que tenha endurecido e aguçado longamente o seu olhar para si mesmo, como deve, e esteja habituado a disciplina rigorosa e palavras rigorosas. Ele dirá: “Há algo cruel nesse pendor do meu espírito” - e os virtuosos e amáveis que procurem convencê-lo do contrário! De fato, soaria mais agradável se de nós murmurassem, se nos imputassem e também reputassem, em vez da crueldade, uma certa “extravagante honestidade”, a nós, espíritos livres, muito livres -. (Nietzsche, 1992, §230)

Estar além do bem e do mal significa compreender que o véu posto entre o essencial e o aparente, entre interioridade e exterioridade, é apenas uma interpretação e que valores são, no fundo, interpretações interpretadas de outras interpretações. O problema de uma interpretação moral que gera valores é quando ela opõe um par de características a outro menor em valor e natureza ao invés de relacioná-las e, ainda, em suas pretensões absolutistas e absolutizantes, imputa aos outros gradações, enquanto se coloca, em sua origem, como um ponto neutro. Nietzsche, sabemos, se insurge contra tais fronteiras imaginárias, tão bem delineadas. Sua acepção de bem e mal não toma ambos aspectos como complementares e sim como realidades que podem se contradizer ou não. Precisamente neste ponto as interpretações se dividem. Bem e mal seriam partes da vida que não podem ser eliminadas, como expressa Anton Chekhov ou, como afirma Philippa Foot, o mal seria necessário para o bem? Os impulsos violentos de uma sociedade não são precisamente aqueles que possibilitam a criação de um novo quadro? Não são esses impulsos violentos dados em nome da paz, da justiça? Nietzsche não parece promover a crueldade, mas está disposto a aceitá-la caso esta seja a única forma de libertação das amarras atrofiadas das teorias morais obsoletas.

A moralidade, sobretudo a cristã, segundo Nietzsche, é míope em sua designação simplória, pois não distingue contextos, mudanças, motivos, paixões; nada vale mais do que o ínfimo produto da soma inventada pelo pastor do rebanho. Mais uma vez, o que está disposto é a autorrealização, a individuação. Entrelaçar os fios da própria existência não é ceder aos instintos mortais, mas dar a estes o rumo que se quer dar, extrair dos sons de si um fado próprio, dar estilo ao barro da vida. Acontece que Nietzsche prefere os perigos de uma terra vazia do que o silêncio comprado por uma moralidade plena. Por isso seu pensamento nunca teve como objetivo talhar novas pedras de Hamurabi ou postular outras noventa e cinco teses nas portas da filosofia. Talvez Nietzsche não seja mesmo, pelo prisma da tradição, um revolucionário reformador social, mas ele é, sem dúvidas, a voz que diz a Truman que o mundo perfeito é uma bela mentira.

Nehamas formula ao leitor a interrogação final: o que então Nietzsche tem a nos oferecer? Apenas recomendações vagas? Ele mesmo responde: temos procurado algo positivo na dimensão errada do seu pensamento, visto que Nietzsche não descreve seu personagem ideal, mas produz um exemplo perfeito dele (Nehamas, 1985, p. 230). Segundo Nehamas, Nietzsche foi capaz de extrair uma força vital de sua fraqueza capital, compensando a deficiência intelectual de envolver-se demoradamente nas questões, com a retomada repetidas vezes do mesmo problema filosófico (Nehamas, 1985). “Nietzsche wanted to be, and was, the Plato of his own Socrates” (Nehamas, 1985, p. 234).

O esforço de Nehamas concentra-se em redistribuir as credenciais, demonstrando que a literatura pode ser filosófica assim como a filosofia pode se expressar em termos literários. Cabe salientar que, não por acaso, a discussão sobre as interações entre tropos literários e outros campos do conhecimento atingiu seu auge nas décadas de 1980 e 1990 no cenário acadêmico norte-americano, com nomes como Philip Rorty e Hayden White. Ao evidenciar o caráter estético-literário, Nehamas promove vida e literatura como instâncias relacionais na filosofia nietzschiana. Dessa forma, o pluralismo estilístico de Nietzsche seria uma das facetas de seu pluralismo empregada na busca por se distinguir da tradição filosófica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. 4. ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.