

## Bem e mal: contradição ou paradoxo?

### *Good and evil: contradiction or paradox?*

Rogério Miranda de ALMEIDA<sup>1</sup>  
(Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia - PUC Curitiba - Paraná)

#### Resumo

O objetivo destas reflexões é mostrar, com ênfase na filosofia de Nietzsche, o paradoxo fundamental que permeia e atravessa os conceitos de bem e mal. Com efeito, e diferentemente da tradição metafísico-moral que se desenvolveu desde os pré-socráticos e, principalmente, depois de Platão, alguns pensadores, tais como Heráclito, Empédocles, Jakob Böhme, Schopenhauer e, sobretudo, Nietzsche, vêem nas pretensas oposições entre o bem e o mal, entre a bondade e a maldade, a justiça e a injustiça, a verdade e a não-verdade, uma relação de inclusão, de passagem, de intercâmbio, de entrelaçamento e inter-ação contínua. Nietzsche, em particular, analisa estas noções a partir do seu conceito fundamental da vontade de potência e das relações de forças, as quais determinam, numa dinâmica de luta e de superações recíprocas, as diferentes valorações e interpretações que não cessam, por isso mesmo, de se construir e de se destruir.

**Palavras-chave:** bem – mal – Nietzsche – contradição - paradoxo.

#### Abstract

These reflections, that place a special emphasis on Nietzsche's philosophy, aim at showing the fundamental paradox that permeates and crosses through the concepts of good and evil. In fact, and differently from the moral-metaphysical tradition that developed since the Pre-Socratic philosophers and, principally, since Plato, some thinkers, like Heraclitus, Empedocles, Jakob Böhme, Schopenhauer and, above all, Nietzsche, see in the so-called oppositions between good and evil, goodness and wickedness, justice and injustice, truth and non-truth, rather a relation of inclusion, passage, interchange, intertwining, and continuous interplay. Nietzsche, in particular, analyses these notions from the perspective of his fundamental concept of will to power and relation of forces. These forces determine, through a dynamics of struggle and mutual overcoming, the different values and interpretations, which do not cease, for this very reason, to construct and to destroy.

**Key-words:** *God – Evil – Nietzsche - contradiction – paradox*

---

<sup>1</sup> Rogério Miranda de Almeida, doutor em filosofia e em teologia pelas Universidades de Metz e Estrasburgo, França, leciona no programa de pós-graduação de filosofia da PUC do Paraná. Publicou, por Edições Loyola, *Nietzsche e Freud: Eterno retorno e compulsão à repetição* (2005); *Nietzsche e o paradoxo* (2005); *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo* (2007).

## Introdução

Em 1886, Friedrich Nietzsche publica *Para além de bem e mal*. Esta obra, que segue imediatamente a *Assim falou Zaratustra* e que se situa no terceiro e último período produtivo do filósofo, compreende temas que ele já havia abordado anteriormente e que seriam relidos, reescritos, reavaliados e reelaborados juntamente com aqueles textos que marcaram a intensa atividade dos anos 87-88. Em *Ecce Homo*, classificado vulgarmente como uma *autobiografia*, Nietzsche descreverá *Para além de bem e mal* nestes termos: “Este livro (1886) é, no essencial, uma crítica à modernidade, sem excluir as ciências modernas, as artes modernas, nem mesmo a política moderna”.<sup>2</sup> Todavia, mais do que uma crítica à modernidade, às ciências, às artes e à política modernas, esta obra retoma e reinterpreta a problemática, ou as problemáticas, que o discípulo de Dioniso vinha desenvolvendo já desde os primeiros escritos, aqueles que eu designo pela expressão: “os escritos trágicos”. Estas problemáticas se acham igualmente presentes no livro intitulado *Humano, demasiado humano* (1878–80) que forma, na minha leitura, uma espécie de charneira ou, mais exatamente, uma transição ou uma passagem do primeiro para o terceiro período. A concepção estética que se exprime nos escritos trágicos será, em *Para além de bem e mal*, revalorada e reforçada em seus pontos essenciais. Assim, o filósofo do futuro se apresentará como aquele que sabe — e pode — não somente criar, mas também experimentar, comandar, ordenar, legiferar.

Se, na minha perspectiva, *Humano, demasiado humano* se coloca como um *entre-deux* na evolução de todo o pensamento nietzschiano, e se a

*Genealogia da moral* (1887) constitui, sob certos aspectos, uma obra de transição dentro do próprio terceiro período, a tarefa de situar *Para além de bem e mal* não se revelará como uma das mais fáceis, porquanto o leitor deverá confrontar-se com uma massa colossal de fragmentos póstumos que se relacionam com este escrito e que remontam até o outono de 1881.

Mas a que propriamente visa esta obra à qual o filósofo juntou o subtítulo: *Prelúdio a uma filosofia do futuro?* A autora americana Ofelia Schutte observa que se a metafísica incomoda Nietzsche de modo tão intenso, é porque ele também está à procura de um *além* como fundamento dos valores. Mas o seu fundamento de valores, acrescenta a autora, é totalmente diferente daquele que haviam construído a metafísica e a moral tradicionais. Em outros termos, o *além* que Nietzsche combate repousa sobre o dualismo ou a antítese entre o bem e o mal, enquanto a realidade que ele próprio reivindica é uma realidade que se situa, justamente, para além desta mesma oposição, vale dizer, *para além de bem e mal*.<sup>3</sup> E não para além *do bem e do mal*, como o quer erroneamente uma tradução feita recentemente para a Companhia das Letras, que desconsiderou completamente a nuance e a precisão do título original alemão: *Jenseits von Gut und Böse*. De fato, procurar um fundamento, uma unidade ou uma síntese que transcenda dois valores considerados opostos ou contraditórios seria, na visão de Nietzsche, um sintoma típico das forças niilistas da decadência, que se manifestam pelo ressentimento, o rancor, o esgotamento e a negação de tudo aquilo que a vida tem de belo, de forte, de potente, de fértil, de sensual, de terrível e cruel. Ora, aquilo a que o filósofo do futuro aspira, persegue e

<sup>2</sup> *EH-BM*, 2. Todas as citações que faço de Nietzsche são tiradas da *Kritische Studienausgabe*, 15 v., edição G. Colli e M. Montinari, Berlim: De Gruyter, 1988. Os fragmentos póstumos são indicados da seguinte maneira: KS é a abreviação do nome da edição, os dois primeiros números referem-se ao fragmento citado, seguem-se o número do volume e o da página. Teremos, por exemplo: 26(290), 11, 227. Quanto às obras elaboradas, e independentemente da língua ou edição em que foram publicadas, citam-se as fontes a partir dos números dos respectivos parágrafos, capítulos ou aforismos. Retenha-se, ainda, que todos os itálicos nas citações que faço de Nietzsche provêm do próprio Nietzsche.

<sup>3</sup> Cf. O. SCHUTTE, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*. Chicago: University of Chicago Press, 1984, p. 38.

propugna é justamente um *além de bem e mal* e, conseqüentemente, de verdadeiro e falso, de lógico e ilógico, de condicional e incondicional, de belo e feio, de aparente e real, de justo e injusto.

De resto, uma filosofia que reclama um *para além de bem e mal* está fundamental e essencialmente vinculada à experiência da escrita e, no caso específico que me proponho analisar, à escrita e ao pensamento nietzschianos que — sublinhe-se — não podem ser concebidos senão no seu *des-enrolar-se, entre-tecer-se e entre-laçar-se* recíprocos e radicais. Com efeito, se eu considero o *texto*, ou a *escrita*, como aquilo que resiste, se subtrai, se esquiva e continuamente escapa à apreensão ou ao domínio do discurso enquanto tal, é porque a multiplicidade de interpretações que a atravessa não deve ser pensada senão a partir de um universo de forças que não cessam, elas também, de se ligar, de se imbricar, de se excluir e de se incluir umas nas outras. Trata-se, portanto, da *escrita do paradoxo*, e não da “contradição”, a qual implicaria uma oposição irreduzível entre duas visões, duas leituras, dois valores e, no caso do *bem e do mal*, entre dois princípios dotados de um mesmo nível ou de um mesmo status ontológico. Quanto à *escrita do paradoxo*, ela exprime, pela sua própria dinâmica, a constante superação ou o perene recomeçar de uma experiência que, ao mesmo tempo, acarreta êxito e fracasso, vitória e malogro, reencontro e perda, angústia e gozo; o gozo fálico de um *ainda não* que permanece suspenso na própria simbolização ou incompletude do real. Eis a razão pela qual um texto nietzschiano está sempre a evocar outro texto sem que, todavia, se possa afirmar que existe um fio lógico e necessário guiando-os e unindo-os na sua inteligibilidade e evolução internas. Eles supõem, ao invés, uma pluralidade de sentidos, de leituras e valorações que retornam sempre, se repetem sempre, mas na diferença e na dinâmica de um significar heterogêneo à tensão irrefreável — e

insaciável — do desejo ou do sujeito que nomeia. Antes porém de desenvolver a concepção nietzschiana de um *para além de bem e mal*, urge que se retrace, nas suas grandes linhas, aquilo que a tradição metafísica e a moral cristã ocidental entenderam pelos conceitos de bem e de mal.

## 1. O que é o bem? o que não é o mal?

Na sua *Teodicéia*, Leibniz nos fornece três definições do mal que, tomadas em conjunto, remontam àquelas que já haviam sido avançadas por Agostinho, a saber: o mal metafísico, o mal físico e o moral. O primeiro consiste numa imperfeição, ou numa ausência de bem, o segundo diz respeito ao sofrimento, enquanto o último reside lá onde habita o pecado.<sup>4</sup> Mas foi no sentido de uma imperfeição, ou da ausência de bem, que a tradição filosófica ocidental tentou, o mais das vezes, definir o mal. Na era moderna, porém, o acento se desloca para uma visão *subjetiva* desta noção, na medida em que as atenções se concentram sobre o sujeito na sua acepção filosófica, moral e psicológica. Com efeito, se com Sócrates o mal já era visto como derivando da ignorância, a partir de Hobbes, de Spinoza, de Locke e, sobretudo, de Kant, ele será considerado como o objeto negativo ou como a imperfeição de um desejo, ou de um juízo de valor, que emana do próprio sujeito, ou da consciência moral. Contudo, um olhar retrospectivo lançado sobre as teorias que teceram os metafísicos ocidentais evidenciará que a tese neles predominante é aquela que identifica o ser com o bem e o mal com o não-ser ou, na concepção estoíca, com algo que se revela útil à ordem do mundo. De resto, a segunda destas duas concepções, vamos ainda encontrá-la, embora situada e desenvolvida a partir de uma outra perspectiva, em Hegel, para quem o mal nasce de uma vontade arbitrária, não objetiva; e, assim fazendo,

<sup>4</sup> Cf. G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*. Milano: Bompiani, 2005, § 21.

ele se revela como uma reflexão interior da subjetividade em si, que permanece submersa na “nulidade absoluta” deste mesmo querer.<sup>5</sup>

Curiosamente, porém, todas as teorias que tentaram determinar a essência ou a causa do bem viram-se na necessidade de enfrentar a problemática do mal e, inversamente, sempre que procuraram compreender a manifestação do mal, deveram simultaneamente fazer face à questão do bem. E não poderia ser de outro modo, porquanto, ao acentuarem sua diferença radical, não se impediram – não podiam impedir-se – de fazer transparecer, e mesmo ressaltar, suas semelhanças, *inter-ações* e dependências mútuas. Quero com isto significar que não se podem definir estas duas noções, melhor, não se podem nem mesmo concebê-las sem, ao mesmo tempo, levarem-se em conta suas relações, *gradações*, passagens, transformações e inclusões recíprocas. Assim, na história do pensamento ocidental, três tendências se destacaram ao tentarem apreender e elucidar o problema do mal: uma tendência monística, uma tendência dualística e uma outra que se move a partir e através de um universo de forças que não cessam de se desdobrar, de se separar, de se re-ligar e de disputar entre si o domínio sobre a totalidade dos seres.

### a) O mal como não-ser

Com relação à primeira tendência – a concepção do mal como imperfeição ou ausência do ser – vemos-a remontar até Aristóteles e, além de Aristóteles, até Platão. Com efeito, no Décimo Livro da *República*, Sócrates induz o seu interlocutor, Glauco, a admitir que o corpo no qual se estabelece o mal, ou o vício, encaminha-se inevitavelmente para

o próprio aniquilamento.<sup>6</sup> No entanto, já no Primeiro Livro do mesmo diálogo, Sócrates havia levado Polemarco a concluir que o justo pode igualmente ser injusto, pois do mesmo modo que, no pugilato, o lutador mais hábil em desferir golpes é aquele que sabe também evitá-los e, entre os doentes, o mais capaz de preservar-se de uma enfermidade será também apto a transmiti-la sem que ninguém o perceba, assim também o melhor custódio de um exército será o mesmo que, astutamente, saberá apossar-se dos estratagemas, segredos e planos do inimigo para melhor atacá-lo.<sup>7</sup> Portanto, o mais hábil custódio de um exército ou do erário real poderá igualmente revelar-se como o mais hábil ladrão ou o mais sutil impostor. De resto, Sócrates afirmará no *Filebo* (61b) que não se deve buscar o bem numa vida sem mistura, mas numa vida mista. E, no *Banquete*, será a vez de Diotima convencer Sócrates sobre os riscos de se inferir que aquilo que não é belo seja necessariamente feio, que aquele que não é sábio se considere *ipso facto* ignorante e que aquilo que não é bom seja incondicionalmente mau.<sup>8</sup>

Este paradoxo do *entre-dois*, ou do *apesar de*, surgirá igualmente, mas a partir de outra perspectiva, na concepção dos estóicos e, particularmente, naquela de Crisipo, para quem os males não são males enquanto tais, porquanto, ao condicionarem a existência dos bens, eles se manifestam como necessários à ordem ou à harmonia do universo. De sorte que não haveria justiça se não houvesse ofensa; tampouco haveria atividade sem ociosidade, nem verdade sem mentira.

Com Plotino, no entanto, o mal será excluído não somente de Deus, mas também de todo ser, visto que ele significa uma total e radical falta de bem. Esta falta ou privação absoluta do bem refere-se

<sup>5</sup> Cf. G. W. F. HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Werke* 10/20. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, § 512.

<sup>6</sup> Cf. *A República*, X, 609c–d.

<sup>7</sup> Cf. *A República*, I, 333e–334a.

<sup>8</sup> *Banquete*, 201e–202b. Para a questão do meio ou do *entre-dois* na filosofia de Platão, veja o meu *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007, Capítulo II.

especificamente à matéria, porquanto sendo esta desprovida de ser, será também incapaz de tomar parte no bem. Conseqüentemente, será somente num sentido equívoco que se poderá afirmar que a matéria é, quando, na verdade, ela não é. A sua existência se justificaria tão-somente na medida em que é necessário que todo grau da realidade seja esgotado. Todavia – e é aqui onde reside a ambigüidade fundamental de Plotino – a matéria não é totalmente independente do Uno, na medida em que ela se revela como o último elo, ou o último reflexo, antes do seu mergulho final no vazio absoluto do nada.<sup>9</sup> Em outros termos, mesmo considerada sob a modalidade de uma negação ou privação total do ser, ela só poderá ser concebida a partir da estrutura triádica das hipóstases: Uno – Inteligência – Alma.

Esta identificação do mal com o não-ser se difundirá ao longo de toda a tradição cristã através de Clemente de Alexandria, Orígenes e, principalmente, Agostinho. Contudo, esta mesma tradição devia embater-se na dificuldade de ter que admitir que a natureza, enquanto conjunto de fenômenos da sensibilidade e da fertilidade, não é má em si e que a matéria não é intrinsecamente negativa, porquanto ambas derivam de Deus ou foram por ele criadas. Na *Cidade de Deus*, por exemplo, Agostinho declara sem rodeios: “Na natureza não existe nenhuma entidade como o ‘mal’; o ‘mal’ é tão-somente um nome para uma privação do bem”.<sup>10</sup> De igual modo, nas *Confissões*, ele já havia sublinhado que tudo aquilo que é, é bom e que o mal não é uma substância, pois caso ele fosse uma substância, seria bom.<sup>11</sup> Nesta visão, portanto, o mal metafísico exprime a diferença entre Deus e as criaturas, revelando-se paradoxalmente, e em última instância, como um bem ou, pelo menos, como uma das condições para que se realize o bem. Quanto ao mal físico, ele manifesta a punição divina

pelo pecado, enquanto o mal moral, que diz respeito ao próprio pecado, não se efetua senão por uma ação do livre arbítrio.

Ao introduzir-se na escolástica através de Boécio, e embora repensada e modulada por acentos diferentes, esta mesma idéia recorrerá em pensadores tão diversos quanto Anselmo de Aosta, Alexandre de Hales, Alberto Magno e Tomás de Aquino. Além do mais, convém lembrar que ela estará também presente, por intermédio de Maimônides, na escolástica judaica de tipo aristotélico e, sob certos aspectos, neoplatônica.

Para Tomás de Aquino, o ser, a bondade e, em suma, tudo aquilo que é dito por essência nada contém de estranho ou de misturado ao seu próprio ser. Ora, Deus, enquanto bondade, não pode ter em si mesmo algo que não seja bom. Por conseguinte, o mal não pode absolutamente nele habitar. Ademais, o mal é, na perspectiva do princípio de contradição, oposto ao bem. E como a essência do bem consiste na perfeição e a do mal – se é que se pode coerentemente falar aqui de uma essência do mal – concerne à imperfeição, o mal não pode residir em Deus. Além disso, uma coisa é dita perfeita na medida em que se encontra em ato e, inversamente, ela é considerada imperfeita quando este mesmo ato vem a faltar. Ora, sendo o mal uma privação do bem, segue-se que ele é imperfeito; e dado que o sujeito da privação se relaciona com a potência e a potência não pode de maneira alguma encontrar-se em Deus, decorre necessariamente que o mal tampouco poderá nele habitar.<sup>12</sup>

Como se pode constatar, todas essas doutrinas convergem para a conclusão segundo a qual Deus, ou o Ser, ou o Uno são a realidade absoluta ou a perfeição absoluta. Inversamente, o mal se apresenta como

<sup>9</sup> Cf. PLOTINO. *Enneadi*. Milano: Bompiani, 2004, I, 8, 5.

<sup>10</sup> SAINT AUGUSTINE. *City of God*. London: Penguin Books, 2003, XI, 22.

<sup>11</sup> Cf. AGOSTINO. *Le Confessioni*. Torino: Einaudi, 2002, VII, 12.

<sup>12</sup> Cf. *Summa contra gentiles*, I, 39. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

negação, privação, imperfeição ou, numa palavra, como não-ser. Certo, seria prematuro tirar ilações a partir de análises tão sumárias quanto estas que eu acabei de aduzir. E se se considerarem pensadores tão ambíguos quanto Platão, Aristóteles, Plotino e Tomás de Aquino, forçoso também será reconhecer que nada é capaz de se substituir ao próprio texto, lugar por onde a tensão do desejo não cessa de se desenrolar na tentativa de colmatar uma hiância ou, mais precisamente, de apreender um significante que só se dá na medida mesma em que ele escapa ou se subtrai ao domínio do discurso enquanto tal. Não obstante isso, ou por isso mesmo, o *leitmotiv* que atravessa todas essas teorias nos permite apontar para os impasses em que elas vêm finalmente esbarrar e que, constantemente, as obrigam a se transformarem em outras representações, outras significações, outras simbolizações, outras criações, ou recriações. Com efeito, se todo grau de perfeição redundava necessário à consumação ou ao coroamento da perfeição enquanto tal — se é que existe uma perfeição enquanto tal —, segue-se que toda forma de imperfeição deve necessariamente existir para que a perfeição, enquanto totalidade, possa também ser nomeada ou, simplesmente, imaginada. Levando-se pois em conta os desafios, as armadilhas e sinuosidades que encerra a própria imanência deste universo, resulta que o bem — todo bem — não pode ser concebido senão, paradoxalmente, em relação com o mal. É o mesmo se poderia dizer a respeito das diferentes doutrinas dualísticas, onde o acento irá recair sobre dois princípios antagônicos que, autônomos e irreduzíveis nos seus confrontos fundamentais, não cessam, por isso mesmo, de lutar um contra o outro, um *no* outro.

### **b) A concepção dualística do mal**

Como se sabe, o modelo clássico deste antagonismo radical no interior do próprio ser encontra-se nas religiões antigas do Oriente e, em particular,

nas religiões pérsicas. Aqui, o zoroastrismo (de Zoroastro ou Zaratustra) funda-se sobre a oposição entre o dia e a noite, ou entre a luz e as trevas, tidas respectivamente como expressões ou personificações do bem e do mal. Diante da divindade *Ahura Mazda*, ou *Ormazd*, coloca-se *Ahriman* que, como princípio do mal, exerce antes a função de limitar a potência da divindade propriamente dita. Isto significa que o mal possui tanta realidade quanto o bem e que, por conseguinte, a sua causa ou existência se justifica tão-somente a partir dele próprio. De resto, a maneira simplificadora, ou simplista, com a qual se apresentaram estas duas noções contribuiu para que essa doutrina fosse mais facilmente compreendida e aceita pelo senso comum. Pois, contrariamente à metafísica que se desenvolveu no Ocidente, nela não se verificam raciocínios sutis visando a definir o mal a partir de uma privação, uma imperfeição ou ausência de bem. Isto poderia também explicar a enorme difusão de que gozou este dualismo sob suas diversas formas: o mitraísmo, o maniqueísmo e algumas outras seitas gnósticas do início do cristianismo.

O termo “dualismo” é empregado mais especificamente em filosofia para significar dois princípios irreduzíveis da realidade. O mais das vezes, porém, comete-se o crasso erro de aplicá-lo indistintamente a pensadores tão vastos, ambíguos e multifários quanto Platão, Descartes e Kant. Assim, sem se levarem em conta as nuances e os paradoxos inerentes a estes filósofos, costuma-se pura e simplesmente opor: o mundo inteligível ao mundo sensível, a *res extensa* à *res cogitans*, o *noumenon* ao fenômeno. E, todavia, da Grécia antiga até o presente, nenhum filósofo jamais exprimiu seu pensamento a partir de idéias, princípios ou categorias que, do início ao fim, se opusessem e se confrontassem de maneira nítida e absoluta. É não poderia ser de outro modo, porquanto a própria escrita funciona literalmente como *meio*, passagem ou porta através da qual o pensamento não cessa de se desenrolar na sua tentativa de exaurir, ou de satisfazer, a significação

enquanto tal. Eis a razão pela qual — para retornar ao tema que me propus analisar — abordarei alguns modelos onde o bem e o mal estão *inscritos e entrelaçados* no interior mesmo do ser ou, na concepção de alguns pensadores cristãos, do próprio Deus.

### c) O paradoxo do entre-dois

Efetivamente, esta dinâmica das forças do bem e do mal já se acha presente nos desenvolvimentos realizados pela física e a cosmologia da escola jônica, assim como na doutrina de Empédocles, séculos VI e V a.C. Empédocles de Agrigento, que viveu aproximadamente entre 495 e 434 a.C., compôs um poema rico de figuras e imagens que expõe a doutrina dos quatro elementos ou, como ele próprio os denomina, a “quádrupla raiz” do ser: o fogo, o ar, a água e a terra. Nenhum destes quatro elementos detém a prioridade sobre o outro e nenhum provém do outro, porque, igualmente eternos, eles estão à base de todas as coisas, e todas as coisas diminuem ou crescem à proporção que eles próprios se reúnem, se separam e se rearranjam nas suas múltiplas, variadas e sempre recomeçadas imbricações. Neste sentido, eles são para o mundo como as cores de que se serve o pintor ou a água e a farinha que mistura o padeiro para obter a sua massa. Mas se toda mudança ocorre somente graças a um processo de combinação e dissociação, é porque existem duas potências ativas constantemente mudando o andamento e o curso destes elementos: a potência que os reúne quando eles estão separados, ou em vias de se dissociarem completamente, e a potência que os desagrega quando eles estão se reunificando ou a ponto de se

fundirem num todo caótico ou amorfo. A primeira destas potências é designada pelo nome de *philia*, ou seja, concórdia, amizade, ou amor. A segunda se denomina *neikos*, vale dizer, discórdia, inimizade ou ódio. Através de uma luta que não conhece nem trégua nem fim, concórdia e discórdia disputam — para alguns intérpretes, alternativamente — a preponderância e o domínio sobre a vida ou a sorte dos homens, dos animais, dos vegetais, do reino inorgânico e, em suma, de todos os seres.<sup>13</sup>

Também em Heráclito se constata a economia e a dinâmica de uma tensão ou de um princípio conflituoso, através do qual a harmonia e a desarmonia, a guerra e a paz, a vida e a morte, a criação e a recriação não cessam de transformar e de plasmar a realidade que elas habitam, permeiam e, literalmente, *animam*. Assim, num fragmento que nos chegou através de Hipólito de Roma, podemos ler: “Conflito é o pai de todas as coisas, de todas as coisas o rei. A uns ele fez deuses, a outros homens; a uns escravos, a outros livres”.<sup>14</sup> E noutro fragmento, transmitido por Orígenes de Alexandria: “É preciso saber que o conflito é comum (ou universal), que a discórdia é o direito e que todas as coisas nascem e morrem segundo discórdia e necessidade”.<sup>15</sup> De resto, se se considerarem os “discursos” que apresenta o *Banquete* de Platão, notar-se-á que o ensino ministrado pela sacerdotisa Diotima a Sócrates fará ressaltar ainda mais os impasses em que viera embater-se a harmonia alardeada pelo médico Erixímaco ao introduzir, na doutrina heraclitiana dos “opostos”, um *antes* e um *depois*.<sup>16</sup> Ora, aquilo sobre o que irá insistir a sacerdotisa é, contrariamente ao que afirmara Erixímaco, a simultaneidade ou a concomitância que se verifica entre os diferentes fenômenos que se opõem no interior de uma tensão criadora, a saber: o bom e o

<sup>13</sup> Cf. Frag. B, VI-VIII, XVI-XVII, XXII-XXIII, XXVI, XXXIV, in *Les écoles présocratiques*. Paris: Gallimard, 1991.

<sup>14</sup> In *Les écoles présocratiques*, Frag. B, LIII.

<sup>15</sup> *Ibid.*, Frag. B, LXXX.

<sup>16</sup> Sabe-se, com efeito, que o médico Erixímaco, que o narrador Aristodemo apresenta como um vulgarizador pedante da filosofia tradicional, reaviva a doutrina dos elementos, assim como aquela da reconciliação dos contrários. Cf. *Banquete*, 185e–188e. O ensino de Diotima, que reproduz Sócrates, se encontra em 201d–212a.

mau, o belo e o feio, o sábio e o ignorante, o amor e a falta de amor. Ademais, não esqueçamos que se o problema do *entre-dois* já obsediava Platão desde os primeiros diálogos, ele irá impor-se com mais intensidade ainda no *Fédon*, na *República*, no *Banquete*, no *Fedro*, no *Político*, no *Sofista* e, sobretudo, no *Filebo* e no *Timeu*, últimos textos em que o filósofo tentará – eu digo bem: *tentará* – apresentar uma sistematização completa da teoria da divisão e da mistura.

No limiar da modernidade, os conceitos de bem e mal se entrecruzam, mais uma vez, no pensamento de Jakob Böhme (1575-1624), personagem curioso que, herdando a mística alemã e as “ciências” do Renascimento, encarna ao mesmo tempo o visionário e o filósofo da natureza. “Eu vi e conheci – declara ele nas *Epístolas Teosóficas* – a essência de todos os seres, o fundamento (*den Grund*) e o nada (*Ungrund*)”.<sup>17</sup> Para J. Böhme, o mal não se apresenta nem como uma negação do ser, nem como uma ausência do bem mas, antes, como uma força positivamente determinada que age no interior de toda a realidade. “Encontrei em todas as coisas – afirma ele em *Aurora* – o bem e o mal, o amor e a cólera, e isso tanto nas criaturas inanimadas, tais como a madeira, as pedras, a terra, os elementos, quanto no homem e nos animais”.<sup>18</sup> Portanto, bem e mal não se excluem nem se opõem irredutivelmente, pelo contrário, um se funda no outro, um se *entrelaça* no outro, um provém do outro, como os descendentes de uma mesma linhagem. Mais surpreendente ainda é ver o filósofo transpor o bem e o mal, o amor e a cólera, a alegria e a volúpia para o próprio seio de Deus, lá onde eles travam um *combate amoroso* através de uma superação, uma subjogação e uma vitória contínuas. No *De vita mentali*, por exemplo, o discípulo interroga o mestre sobre o que significam o anjo e a alma do homem

para que eles possam manifestar-se no amor e na cólera de Deus. “Eles procedam – replica o mestre – da mesma origem, porquanto são uma porção da inteligência divina, da vontade divina, expressos pelo Verbo divino e levados a se tornarem objeto do amor divino”.<sup>19</sup> E isto só ocorre, acentua o mestre, porque eles dependem de um mesmo fundo ou, mais exatamente, de um mesmo abismo (*Ungrund*), onde luz e trevas não cessam de *entre-ter* um jogo de gradações, de transformações, de nuances, de contrastes e, ao mesmo tempo, de união. Assim, lá onde a vontade da alma quer *egoisticamente* aquilo mesmo que deseja Deus, lá também se encontra o amor de Deus na sua própria atividade. “Enquanto que no próprio prazer do querer da alma, a vontade de Deus opera com tormento e não é senão trevas, a fim de que a luz se torne conhecida”.<sup>20</sup>

Esta corrente de idéias – que guarda mais de um ponto em comum com as especulações neoplatônicas desenvolvidas pela “mística renana” e, especialmente, pelo chamado Meister Eckhart – terá um impacto considerável no romantismo e no idealismo alemães e, de modo particular, na última fase de F. W. J. Schelling. Na verdade, já no período de transição, que pode ser situado com a publicação das *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* (1809), Schelling se inspirava claramente em algumas teses de J. Böhme, na medida em que em Deus reside, além do próprio ser, um substrato primordial, ou um fundo de identidade primitiva, que se manifesta como uma vontade obscura ou um desejo ardente (*Sehnsucht*) de sair de si mesmo e atingir a luz divina. Deus e os seres em geral se acham interligados por um vínculo de dependência e de ação mútuas. Assim como o homem, ele também está sujeito ao vir-a-ser, porquanto nele se encerram o bem e o mal, o altruísmo e o egoísmo, o racional e o

<sup>17</sup> J. BÖHME. *Epistolae Theosophicae*. XII, 8, in *Confessions*. Paris: Fayard, 1973, 21.

<sup>18</sup> *Aurora*, XIX, 6, *ibid.*, 21.

<sup>19</sup> *De vita mentali*, 43, *ibid.*, 197.

<sup>20</sup> *Ibid.*



irracional. A unidade originária que em Deus permanece indeterminada, e que é a própria condição de sua existência, separar-se-á no homem, do qual nascerá a possibilidade de cometer, ou de escolher, o bem e/ou o mal.<sup>21</sup>

Com Schopenhauer, todavia, é a própria vontade que passa a ser considerada como o mal universal, pois, sendo causa de sofrimento e dor, ela deve ser, se não abolida – dado que isto seria impossível – pelo menos canalizada, sublimada, apaziguada, negada. Paradoxalmente, ela mesma se afirma e se nega através das figuras do artista, do sábio e, principalmente, do asceta ou do santo. Para o autor de *O mundo como vontade e representação*, todo querer (*Wollen*) deriva de uma necessidade (*Bedürfnis*), isto é, de uma privação, de uma falta. A satisfação (*Erfüllung*) viria – note-se bem: *viria* – colocar um termo final nesta necessidade. Contudo, para cada desejo (*Wunsch*) satisfeito, pelo menos dez outros devem ser contrariados, dado que toda forma de desejo (*Begehren*) evoca uma outra forma, e assim indefinidamente.<sup>22</sup> A ambigüidade fundamental da vontade schopenhaueriana consiste, portanto, em que ela jamais alcança uma *Aufhebung* terminal, na medida em que a vontade de vida, que é também vontade de morte, ou de nada, se manifesta no mundo fenomênico através de uma falta e de uma realização *contínuas* que, por isso mesmo, acarretam sofrimento e alegria, prazer e desprazer, angústia e gozo, satisfação e insatisfação.

Mas eis que, imperceptivelmente, embarcamos no mar infinito da filosofia de Friedrich Nietzsche, onde também não existe uma *Aufhebung* terminal e em que o bem e o mal serão totalmente reinterpretados, reescritos e revalorados a partir desta mesma tradição da qual eles procedem e sem a qual eles não podem ser pensados, não podem ser intuídos, nem mesmo imaginados. É o que eu designo pela expressão: *o paradoxo de uma exclusão interna*, ou

pelo termo de *entre-dois*. Com efeito, na perspectiva do discípulo de Dioniso toda oposição entre o bem e o mal se acha definitivamente abolida. Por conseguinte, toda filosofia que aspira a elucidar estes dois conceitos deve levar em consideração as inclusões, as graduações, as ligações e as passagens que, sem cessar, permeiam os fenômenos da construção e da destruição, da criação e da aniquilação, da bondade e da crueldade, do ódio e do amor.

## 2. Para além de bem e mal: criação, destruição, gozo

É bem verdade que, na *Gaia ciência* (§ 357), Nietzsche louva Schopenhauer como o primeiro filósofo alemão a se reconhecer explícita e inflexivelmente como ateu, na medida em que o caráter divino da existência se revelava para ele como algo de imediato, de tangível, de indiscutível e evidente. Mas, imediatamente depois, pondera o filósofo: o que realmente levou a vitória sobre o Deus cristão não foi, em última instância, senão a própria moralidade cristã, ou seja, a noção de veracidade tomada no sentido mais rigoroso do termo, assim como a sutileza da consciência cristã desenvolvida, transformada e sublimada na mais absoluta consciência científica. Eis a razão pela qual Schopenhauer, mesmo negando e renegando Deus, a existência e o mundo, permanecia prisioneiro das categorias e das tábuas de valores que a própria moral cristã erigira ao longo da tradição. A sua filosofia exala, segundo Nietzsche, miasmas de ascese e odores de sacristia, porquanto nele trabalham as forças niilistas do ressentimento e do declínio. Assim, num texto de outono 1887, onde o solitário de Sils-Maria se refere ao seu distanciamento e à sua libertação de Wagner e de Schopenhauer, ele evoca mais uma vez a reavaliação que operara este último sobre a filosofia kantiana. Esta reinterpretação –

<sup>21</sup> Cf. F. W. J. SCHELLING. *Sämtliche Werke*, 10 v. Stuttgart und Augsburg, 1856-1861, I, VII, 364.

<sup>22</sup> Cf. A. SCHOPENHAUER. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 v. Erster Band. Frankfurt am Main: Insel, 1996, § 38.

ênfatiza — consistia em que a *coisa em si*, ou a vontade na concepção schopenhaueriana, não devia ser necessariamente boa, verdadeira, una e santa. Todavia, observa o filósofo, Schopenhauer não pôs nenhum empenho em *divinizar* esta vontade, na medida em que ele permanecia vinculado ao ideal moral cristão e às forças niilistas que a este subjazem. Conseqüentemente, uma vez que para ele a *coisa em si* havia cessado de representar Deus, ela devia *ipso facto* tornar-se má, estúpida e absolutamente reprovável: “Maldição sobre esta dualidade limitada: Bem e Mal”.<sup>23</sup>

Súbito se adivinha: o alvo contra o qual se dirigem os ataques de Nietzsche são as antinomias entre bem e mal, entre bom e ruim e, principalmente, o pano de fundo religioso-moral que as anima, as alimenta e as reforça. Com efeito, o que está em jogo nas teorias que opõem bem e mal não é, na perspectiva nietzschiana, senão uma tradução, para o plano metafísico, dos valores e dos juízos que a própria moral ocidental — e a moral cristã em particular — teceu ao longo de toda a sua história. No entanto, a questão que ele reivindica como determinante não consiste em saber *quais* os valores ou *quais* os juízos que se acham em ação mas, antes de tudo, *qual é a vontade, quais são as forças e as relações de força* que se encontram à base destes mesmos valores. Isto significa que, das análises que desenvolve Nietzsche em torno da vontade de potência, resulta um diagnóstico que nos revela dois tipos principais de forças: as forças que afirmam, elevam e justificam a vida e, inversamente, aquelas que a negam, a rebaixam e a condenam. Certo, a vontade de nada, ou de morte, erige juízos em torno *do bem e do mal* e, por conseguinte, vê-se obrigada a estabelecer um domínio que se situe para além *do bem e do mal*. Mas, ao fazê-lo, ela nega os valores deste mundo e, ao mesmo tempo, procura fundar um princípio que os substitua,

os suplante e os transcenda. Assim, nada mudou nesta economia de valores, senão a maneira pela qual se reformularam os dois termos da equação que a compõem. Nela não se operou nenhuma *inversão de valores*, nenhuma reavaliação radical, porquanto as forças e a vontade que nela atuam não foram postas em jogo, não se acham fundamentalmente *invertidas*, mas tão-somente remanejadas, rearranjadas ou, literalmente, deslocadas.<sup>24</sup>

Pode-se pois deduzir que a principal dificuldade que espreita e segue passo a passo o leitor de Nietzsche reside precisamente neste universo de forças, que nunca agem de maneira isolada, mas sempre em relação umas com as outras. Travando as mais diversas lutas e formando as mais inesperadas alianças, elas estão constantemente a se superarem, a se excluírem e a se re-incluírem reciprocamente. Assim, a força que comanda pode ser também a força que obedece, e a vontade de potência pode igualmente exprimir-se como vontade de morte ou vontade de nada. Neste sentido, torna-se compreensível a afirmação segundo a qual a história da filosofia é a história da moral, e vice-versa. Pois, na perspectiva nietzschiana, toda a tradição metafísica se desenrola como um incessante desfilar de máscaras que as forças da decadência fabricam para si mesmas na sua aptidão para se disfarçarem e se metamorfosearem continuamente. Estas forças, iremos encontrá-las não somente entre os gregos — sem excetuar os pré-platônicos, que Nietzsche, o mais das vezes, eleva a uma ordem superior —, mas igualmente em todos aqueles nos quais predomina o *instinto teológico*. “Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauss — tudo isso fede a teólogos e a Padres da Igreja”, dirá Nietzsche num texto de verão-outono 1884.<sup>25</sup> Assim também Kant, este niilista das entranhas dogmaticamente cristãs, esta “funesta aranha”, que soube tecer uma teia de dogmas e “entendeu o prazer

<sup>23</sup> KS 9(42), 12, 355.

<sup>24</sup> Para uma discussão mais aprofundada desta questão, veja o meu *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005, Capítulo IV, 2.

<sup>25</sup> KS 26(412), 11, 262.

como uma *objeção*".<sup>26</sup> Donde o seu sucesso, como, de resto, aquele de Hegel, de Fichte, de Schelling, de Schopenhauer e Feuerbach não ter sido senão um sucesso de teólogo. Efetivamente, na visão do discípulo de Dioniso, todos estes pensadores se apresentam como teólogos astutos, finórios, ladinos, porque exímios na arte de se disfarçarem em filósofos. Mas, ao consumarem esse processo, eles já se revelam como os avatares, as transformações ou a sobrevivência dos tipos em quem se encarnam e se desdobram as forças niilistas do declínio, ou da vontade de nada. Todavia, se o autor de *Zarathustra* vê a filosofia alemã como sendo particularmente corrompida pelo sangue do teólogo, ele não deixa menos de sublinhar que é toda a filosofia, "da Índia até a Inglaterra", a manifestar uma tendência fundamental para o ideal ascético, ou para tudo aquilo que diz "não" aos aspectos terríveis, potentes, belos e transbordantes da existência. Não esqueçamos, porém, que o próprio Nietzsche era filho e neto de pastores luteranos e que, antes de prosseguir seus estudos filológicos em Leipzig (1865), ele freqüentara, no ano anterior, aulas de teologia na Universidade de Bonn que, no entanto, ele abandonou.

Munidos pois destas considerações, podemos agora retomar o problema que, desde o início, vem norteando estas reflexões, a saber, as relações entre bem e mal e a reivindicação nietzschiana de uma filosofia que vá, paradoxalmente, além das oposições que a tradição moral do Ocidente erigiu entre estes dois valores. Na reinterpretação que opera o filósofo, é curioso constatar como, já no primeiro parágrafo de *Para além de bem e mal*, ele retorna à questão da vontade de verdade ou, mais exatamente, do valor e das forças que estão à base desta mesma vontade. Por que, finalmente, queremos antes de tudo o verdadeiro, e não o não-verdadeiro, ou a incerteza, e mesmo a ignorância? Estas questões formam, por assim

dizer, o prelúdio ao *leitmotiv* que atravessará toda esta obra. Talvez seja esta também a razão pela qual as mesmas questões se prolongarão e se precisarão no parágrafo seguinte, o qual condensa, antecipa ou anuncia a preocupação básica que Nietzsche tentará esclarecer e superar.

Esta preocupação, que já se achava presente desde a sua primeira fase produtiva, explicitar-se-á ainda mais no período de transição, cuja obra inaugural é *Humano, demasiado humano I* (1878). Neste escrito, e já desde o primeiro parágrafo, o filósofo assesta suas armas contra o velho vício da metafísica, que consiste em estabelecer oposições entre os diferentes valores e em procurar, para as coisas consideradas superiores, uma origem que emanaria diretamente da *coisa em si*. Segundo Nietzsche, as questões subjacentes a esse velho preconceito convergiriam todas para este ponto comum: como é possível que algo nasça de seu contrário? Por exemplo: a razão do irracional, o sensível do inerte, a lógica do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo, o altruísmo do egoísmo, a verdade do erro. Estas mesmas interrogações, que o discípulo de Dioniso retomará e ridicularizará desde o início do segundo parágrafo de *Para além de bem e mal*, se revelam como sintomas pelos quais se reconhecerão os metafísicos de todos os lugares e de todos os tempos. Pois elas traem a crença fundamental de toda pretensão, de toda intenção e de toda finalidade metafísica, vale dizer, *a crença na oposição dos valores*. Assim, é por esta ressalva que ele conclui o seu diagnóstico: "Seria até mesmo possível, ainda, que o *que* constitui o valor daquelas boas e venerandas coisas consistisse precisamente em estarem, da maneira mais capciosa, aparentadas, vinculadas, enredadas com aquelas coisas ruins, aparentemente opostas, e talvez mesmo em lhes serem iguais em essência. Talvez!".<sup>27</sup>

Esta mesma imbricação de bem e mal, esta mesma *inter-dependência* dos bons e dos maus

<sup>26</sup> O *Anticristo*, 11.

<sup>27</sup> *BM*, 2. Trad.: R. R. Torres Filho.

instintos, vamos de novo encontrá-las em *Humano, demasiado humano*, expressas pela metáfora da árvore e, pela qual, ao ressaltar as diferentes forças e as diferentes pulsões, Nietzsche mostra que do mesmo solo e das mesmas raízes podem brotar o bem e o mal, o nocivo e o benigno, o moral e o imoral, os vícios e as virtudes, o egoísmo e o altruísmo. De sorte que, entre as boas e as más ações, não existe uma diferença de espécie, de essência ou de natureza, mas tão-somente de grau, de quantidade, de nuances e transição. “As boas ações são más ações sublimadas; as más, boas ações que se tornaram grosseiras, estúpidas”.<sup>28</sup> Melhor ainda, a *maldade* é a própria condição, o solo e o adubo favorável de onde continuamente germina, desabrocha e floresce um mundo mais variado, mais matizado, mais potente, mais aterrador, mais maravilhoso e rico de novas e imprevisíveis interpretações. Nietzsche vai ainda mais longe ao declarar que seria eminentemente vantajoso, para quem aspira à sabedoria, ter tido uma vez ou outra, presente ao espírito, a imagem do homem mau (*böse*) e corrompido. Certo, pondera o filósofo, esta imagem é tão falsa quanto aquela que lhe é oposta, a do homem bom, mas foi ela que predominou durante longos períodos da história e que, por isso mesmo, afundou suas raízes e as espalhou no mais profundo do mundo, da existência e de nós mesmos.<sup>29</sup>

Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche já terá levado ao seu apogeu a arte de analisar, dissecar e diagnosticar as forças e as relações de força. Assim, a metáfora da árvore retorna na medida em que o próprio homem se revela agora como uma planta *contraditória* que medrou e produziu seus melhores frutos nas mais adversas condições. Com efeito, foi a partir deste solo e desta atmosfera que a sua inventividade e capacidade de dissimulação desenvolveram-se o mais

aguda e ousadamente possível, porquanto à sua base intensificou-se a sua vontade de potência, vale dizer, vontade de crescer, de dominar, de se apropriar, de se assenhorear, de tiranizar e tornar-se mais forte. Conseqüentemente, deve ser o homem grato “para com Deus, o diabo, a ovelha e o verme” que habitam em nós, porque “tudo o que há de mau, terrível, tirânico; tudo o que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie ‘homem’ quanto seu oposto”.<sup>30</sup>

Agora, portanto, e diferentemente de *Humano demasiado humano*, não são somente nossos motivos e nossos móbeis, nossos sentimentos e nossos instintos que são tecidos de bem e mal, de ódio e amor, mas é o próprio homem que se torna *radicalmente* bom e mau, doce e cruel, compassivo e perverso, mistura de deus e de diabo, de lobo e cordeiro, de criador e destruidor. Porém, Nietzsche dá um passo a mais e transpõe bem e mal para o seio do próprio Deus, melhor, Deus não pode ser pensado, não pode ser intuído, não pode ser imaginado, sem o seu contrário, o Diabo. Mas “todos os deuses até agora não foram demônios rebatizados e santificados”? – pergunta-se o filósofo no parágrafo 227 de *Para além de bem e mal*. E, efetivamente, num texto que data de verão-outono 1884, ele evoca seus primeiros exercícios de filosofia e confessa ter admitido que o mal constitui, intrínseca e essencialmente, a contrapartida de Deus. Assim: “Quando eu tinha 12 anos de idade, inventei para mim mesmo uma estrambótica Trindade, a saber: Deus-Pai, Deus-Filho e Deus-Diabo. Minha conclusão era a de que Deus, ao pensar-se a si mesmo, criou a segunda pessoa da divindade: mas para poder pensar-se a si mesmo, ele devia pensar o seu contrário e, por conseguinte, criá-lo”.<sup>31</sup>

Como se pode depreender, a interpretação de Nietzsche concernente à dualidade dos conceitos

<sup>28</sup> *HH*, 107.

<sup>29</sup> Cf. *HH*, 56.

<sup>30</sup> *BM*, 44. Trad.: R. R. Torres Filho.

<sup>31</sup> *KS* 26(390), 11, 253. No *Prefácio à Genealogia da moral*, seção 3, Nietzsche volta a esta mesma questão. Esta obra foi publicada em 1887, portanto, um ano depois da publicação de *Para além de bem e mal*.

de bem e mal guarda mais de um ponto em comum com as doutrinas desenvolvidas por Heráclito, Empédocles e Jakob Böhme. É bem verdade que o nome deste último está quase completamente ausente dos escritos do filósofo, enquanto que, em várias passagens, ele se reclama de Heráclito e Empédocles como seus verdadeiros educadores, ou predecessores.<sup>32</sup> E, de fato, como deve recordar-se o leitor, para esses pensadores *bem e mal* estão na base de todas as coisas, isto é, dos seres vivos, dos seres inanimados, do homem, de Deus e, em suma, do próprio ser. Para Empédocles em particular, o ser é ser somente na medida em que *philia* e *neikos*, concórdia e discórdia, amor e ódio, bem e mal não cessam de disputar a supremacia do mundo através do arranjo e rearranjo, da agregação e desagregação, da imbricação e ruptura, da união e separação dos quatro elementos. Mas além do eterno conflito e da tensão criadora que caracterizam as intuições e os escritos destes quatro filósofos, nota-se especificamente em Nietzsche a *alegria* transbordante do destruir e do reconstruir, a *volúpia* do aniquilar e do reerguer as ruínas. *O criador é um destruidor*, este é um *leitmotiv* que Nietzsche não se cansa de repetir. Porque, sem crueldade, não existiria arte, não existiria criação, não existiria transfiguração e, por conseguinte, o mundo e a existência não seriam embelezados nem justificados. A própria arte é sublimação, vale dizer, transformação, transgressão e repetição de um gozo que tem o seu fim nele mesmo. “No homem, *criatura* e *criador* estão unificados: no homem há matéria, fragmento, excedente, argila, lodo, insensatez, caos: mas no homem há também criador, formador, dureza de martelo, divindade de espectador e sétimo dia — entendeis vós essa oposição?”<sup>33</sup> Os novos criadores que Nietzsche vislumbra no horizonte são os filósofos do futuro. Esses filósofos são escultores, porque trazem o martelo, espedaçam as antigas tábuas de valores,

escrevem sobre a pedra, talham e remodelam a matéria e, portanto, a resistência, o limite. Mas eles também auscultam, tocam e sondam os ídolos, deles identificando as fendas e o falso ressoar que produzem. Enquanto novos filósofos, eles estendem para o futuro suas mãos criadoras, de sorte que “tudo o que é e foi se torna para eles meio, instrumento, martelo. Seu ‘conhecer’ é *criar*, seu criar é uma legislação, sua vontade de verdade é — *vontade de potência*”.<sup>34</sup> Segue-se que a sua “contradição” reside em que eles criam destruindo e aniquilam ao mesmo tempo que edificam, constroem e recriam. Por isso, seria mais exato falar não de uma construção e de uma destruição, mas de uma *construção-destruição*, a qual manifesta a vontade de criar, de plasmar, de forjar, de remodelar, de purificar e transfigurar indefinidamente. Assim, as oposições entre *bem e mal*, entre bom e perverso, entre justo e injusto se acham, na *escrita* e na filosofia de Nietzsche, de uma vez por todas apagadas, abolidas ou, para dizê-lo diretamente, relegadas ao ridículo. Quanto aos filósofos do futuro, eles inventam para si mesmos a sua própria verdade, os seus próprios julgamentos e as suas próprias tábuas de valores. Que lhes importa, pois, o julgamento dos outros, a verdade do número, a verdade do vulgo, a verdade da grei?

## Considerações finais

É isto que eu entendo pelo caráter eminentemente paradoxal do pensamento e da *escrita* do discípulo de Dioniso. Se se pode falar de uma filosofia que vai além de bem e mal, esta consistiria em que Nietzsche se move dentro de uma tradição que ele tenta — incessantemente — ultrapassar e recriar, imprimindo-lhe, simultaneamente, um novo sentido e uma nova significação. Mas a arte de construir já supõe, como vimos ao longo destas reflexões, a potência de

<sup>32</sup> Veja em particular: *KS* 25(454), 11, 134; *KS* 26(3), 11, 151; *KS* 41(4), 11, 679; *Ecce Homo*, *NT*, 3.

<sup>33</sup> *BM*, 225. Trad.: R. R. Torres Filho.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 211. Trad.: R. R. Torres Filho.

destruir e, conseqüentemente, de imprimir uma multiplicidade de interpretações, de valorações, de invenções, de ficções. De denominações. Denominar é recriar ou, mais precisamente, revestir de uma nova roupagem, de uma nova linguagem, de uma nova superfície, de uma nova máscara e uma nova epiderme aquilo que todo mundo conhece, mas que perdeu a força de se impor como significação, como simbolização, como valor, como verdade. Por conseguinte, um pensamento que se desenrola a partir e através de relações de forças – e que é ele próprio força – não pode exprimir-se senão pela escrita do paradoxo. É ele o faz segundo uma dupla modalidade: de um lado, através de seu próprio movimento de ruptura, retomada, releitura e reinterpretação; de outro, enquanto *superação* e reavaliação de tudo aquilo que, até então, havia sido desenvolvido pela metafísica, a moral, a arte, a ciência e a religião. Enquanto se permanecer prisioneiro de uma visão que privilegia uma *exclusão externa*, não se poderão compreender os ataques que dirige Nietzsche contra as forças que edificaram as oposições entre bem e mal, entre bondade e maldade, entre verdadeiro e não-verdadeiro, entre justo e injusto, entre aparente e real. Inversamente, é somente a partir da perspectiva de uma *exclusão interna* que se iluminará e se explicitará o desdobrar-se de seu texto e, portanto, as vicissitudes e a *reescrita* de seu próprio pensamento.

Quero com isto significar que, em Nietzsche, pensamento e escrita caminham *pari passu*, que eles se pertencem recíproca e radicalmente na medida em que o jogo de exclusão e inclusão que neles se desenvolve não é possível senão pela arte da própria interpretação, interpretação que depende de um desejo e que se faz, ou melhor, não pode fazer-se senão pela *constante* tentativa de colmatar uma hiância e, portanto, de atingir a significação enquanto tal. Eis a razão pela qual Nietzsche não cessa de se repetir,

de se desdizer, de se “contradizer”, de se rereer e de se *escrever*. Donde igualmente a freqüência com a qual seus textos evocam e *inscrevem* a metáfora do mar e as metonímias que a declinam: o navio, a vela, o sol, a amplidão, o horizonte e a terra que aponta e desaparece. É assim que, num fragmento da época de *Para além de bem e mal*, ele fala precisamente do caráter de abertura, desenvoltura, desconfiança e astúcia que percorre e pontilha seus primeiros escritos. Na verdade, esta observação poderia aplicar-se a toda a sua obra, principalmente se se pensa nas últimas frases com as quais ele encerra esse fragmento: “este gosto, que se defende contra as oposições demasiado quadradas, *deseja* uma boa parte de incerteza nas coisas e suprime as contraposições como amigo das nuanças, das sombras, das luzes pós-meridianas e dos mares infinitos”.<sup>35</sup> De resto, não é por acaso que a Primeira Parte de *Para além de bem e mal* termina, ela também, pela metáfora do mar. Com efeito, após haver exaltado a teoria que afirma a *interdependência* dos “bons” e dos “maus” instintos, após haver apostado naquele que teria a coragem de fazer derivar os bons instintos dos maus, de considerar os instintos de ódio, inveja, cobiça e dominação como instintos essenciais à vida, Nietzsche adverte: “Por outro lado, se o seu navio foi desviado até essas paragens, então, coragem! Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme! – Nós singramos diretamente para *além* da moral”.<sup>36</sup>

Portanto, somente aquele que *cresceu* a partir da moral seria apto a analisar, dissecar, diagnosticar e mostrar em plena luz as forças que a compõem, a mantêm, a reforçam e a comandam. Somente aquele que escrutou o pessimismo em profundidade e mergulhou o olhar nos abismos do pensamento mais negador seria capaz de construir uma filosofia *além de bem e mal* e não mais, como Buda e Schopenhauer, “na órbita da moral e da ilusão”. Compreende-se,

<sup>35</sup> KS 2(162), 12, 144 (outono 1885–outono 1886).

<sup>36</sup> BM, 23.

pois, por que Nietzsche escolheu Zaratustra, este moralista persa, para estilhaçar tudo aquilo que, até então, havia sido erigido e venerado sob o nome da *moral*. Segundo o filósofo, Zaratustra foi o primeiro a enxergar, na luta do bem e do mal, “a verdadeira roda motriz do curso das coisas, – a tradução da moral para a metafísica enquanto força, causa e finalidade em si”.<sup>37</sup> De sorte que somente Zaratustra seria capaz de dizer a verdade, porque ele sabe mentir. Somente Zaratustra poderia ser um destruidor, porquanto ele é um criador. Zaratustra edificou a moral através da luta metafísica do bem e do mal, por conseguinte, nenhum outro teria autoridade para colocá-la em jogo ou, melhor, para demoli-la, despedaçá-la, arrasá-la e, literalmente, *aniquilá-la*. É a moral voltando-se contra si mesma, negando-se a si mesma, superando-se a si mesma, mas por moralidade. Pode-se compreender isso? “Compreendem-me?... A moral ultrapassando-se a si mesma a partir da veracidade, a moral ultrapassando-se a si mesma no seu contrário – em mim –, eis o que significa na minha boca o nome de Zaratustra”.<sup>38</sup> Assim o querem a perspectiva e o método fundamentais de Nietzsche; assim o quer uma filosofia que se situa, *paradoxalmente*, para além de bem e mal. Uma tal filosofia cria à medida mesma que destrói, porque ela constrói arrasando, *aniquilando* e transformando, mas *a partir de dentro*.

## Referências

- AGOSTINHO. *City of God*. London: Penguin Books, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Le Confessioni*. Torino: Einaudi, 2002.
- ALMEIDA, R. M. de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_, R. M. de. *Eros e Tântatos: A vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.
- BÖHME, J. *Confessions*. Paris: Fayard, 1973.
- DUMONT, J.-P. (ed). *Les écoles présocratiques*. Paris: Gallimard, 1991.
- HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Werke. 20 v., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- LEIBNIZ, G. W. *Saggi di teodicea*. Milano: Bompiani, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*. 15 v., ed. G. Colli e M. Montinari. Berlin/New York: De Gruyter, 1988.
- NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- PLATÃO. *Symposium*. Plato in Twelve Volumes. Harvard: Harvard University Press, 1977.
- PLATÃO. *Republic*. Plato in Twelve Volumes. Harvard: Harvard University Press, 1977.
- PLOTINO. *Enneadi*. Milano: Bompiani, 2004.
- SCHELLING, F. W. J. *Sämtliche Werke*. I/VII. Stuttgart und Augsburg, 1856-1861.
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Frankfurt am Main: Insel, 1996.
- SCHUTTE, O. *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, I/IV. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

<sup>37</sup> *Ecce Homo: Por que eu sou um destino*, 3.

<sup>38</sup> *Ibid.*

