

Mayara Annanda Samarine Nunes da Silva

SOBRE A GENEALOGIA DA MORAL DE NIETZSCHE

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leo Afonso Staudt.

Florianópolis
2013

Silva, Mayara Annanda Samarine Nunes da
Sobre a Genealogia da Moral de Nietzsche / Mayara
Annanda Samarine Nunes da Silva ; orientadora, Leo Afonso
Staudt - Florianópolis, SC, 2013.
116 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Moral. 3. Genealogia da Moral. 4.
Vontade de Verdade. 5. Transvalorização de Todos os Valores.
I. Staudt, Leo Afonso. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

AGRADECIMENTOS

A Friedrich Nietzsche.

Aos contribuintes, à CAPES, à UFSC.

Aos professores Dr. Leo Staudt, Dr. Delamar Dutra, Dra. Rejane Kalsing, Dra. Lígia Madeira.

Aos professores da banca avaliadora.

Especialmente, e acima de tudo, aos meus pais, Luiz e Lenice.

A Leila.

Aos amigos que nos acolheram em Florianópolis. A Patrícia.

A todos os amigos.

A Lou e Kaspar, companheiros nas madrugadas de escrita.

A João Paulo, interlocutor nietzschiano.

A Marcos, Julia, Katia, Edmilson e ao Instituto Müller-Granzotto.

Ao Polyphonia Khoros.

A todos que contribuíram para este trabalho ainda que não saibam.

A todos os desafios.

E um agradecimento especial a meu companheiro e amigo, Alexandre, que esteve comigo desde as primeiras interrogações a respeito do mestrado até a vinda para Florianópolis, sempre a postos, sem hesitação, discutindo filosofia, me ensinando e aprendendo, me inspirando e amando.

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: seja este, doravante o meu amor. Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!

Nietzsche, F.

RESUMO

Na presente dissertação, dedicamo-nos à análise do trabalho realizado por Friedrich Nietzsche em sua *Genealogia da Moral – Uma Polêmica*, destacando a ideia de transvaloração de todos os valores apresentada em tal obra. Acompanhamos o percurso do filósofo neste escrito, desde sua investigação a respeito da origem dos pares de conceitos “bom e ruim” e “bom e mau”, até sua conclusão sobre a preferência do homem por “querer o nada a nada querer”. Inicialmente analisamos os conceitos morais colocados em questão por Nietzsche, até alcançarmos os ideais que os fundamentam e constatarmos que eles estão a serviço de uma saúde fraca que luta agonicamente pela vida. Em seguida, elucidamos os motivos e os perigos de uma disseminação de tal fraqueza entre os homens que compõem o substrato cultural analisado na obra em questão. Por fim, refletimos sobre duas ocorrências que emergem a partir deste movimento cultural, tornando possível uma transvaloração dos valores que pautam a moral investigada: a autoconscientização da vontade de verdade e o niilismo.

Palavras-chave: Nietzsche, genealogia, moral, vontade de verdade, transvaloração de todos os valores.

ABSTRACT

In the thesis we dedicate the analysis of the work made by Friedrich Nietzsche in his *On Genealogy of Morals – A Polemic*, showing the idea of transvaluation of values emphasized in the composition. Following the philosopher's way in this thesis, since his investigations about the beginning of pair conceptions “good and evil” and “good and bad”, until his conclusions about the men preferences “to want nothing instead of nothing to want”. At first we studied the moral concepts as is shown by Nietzsche until we reach the ideals that substantiate them and we notice they are in service of a weak health that struggles for life. Then, we elucidate the reasons and the dangers of the dissemination of such weakness among men who compose the cultural substratum analyzed in the composition. Finally, we realize that two occurrences emerge from this cultural movement, they make a transvaluation of values (that compose the investigated moral) possible: the self-awareness of a will to truth and the nihilism.

Key words: Nietzsche, genealogy, moral, will to truth, transvaluation of values

LISTA DE ABREVIATURAS

HH – Humano, Demasiado Humano

A – Aurora

GC – A Gaia Ciência

ABM – Além do Bem e do Mal

GM – Genealogia da Moral

CI – Crepúsculo dos Ídolos

AC – O Anticristo

EH – Ecce Homo

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	15
1. GENEALOGIA DOS CONCEITOS MORAIS	25
1.1. A REVOLTA ESCRAVA NA MORAL	25
1.2. CULPA E MÁ CONSCIÊNCIA.....	40
1.2.1. Surge o castigo	41
1.2.2. A justificação moral do castigo e a má consciência	46
2. A QUESTÃO DOS IDEAIS ASCÉTICOS	63
3. A TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES NA <i>GENEALOGIA DA MORAL</i>	85
3.1. CONSIDERAÇÕES SOBRE A <i>GENEALOGIA DA MORAL</i> ..	85
3.1.1. Genealogia e história.....	85
3.1.2. Uma perspectiva histórica	87
3.2. A TRANSVALORAÇÃO JUDAICO-CRISTÃ.....	91
3.3. OS CONTRAIDEAIS E A TRANSVALORAÇÃO FUTURA	95
3.3.1. Menções à transvaloração futura.....	95
3.3.2. A autoconscientização da verdade como caminho para a autossupressão da moral.....	100
3.3.3. Superar o niilismo	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS	114

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Nesta dissertação, dividida em três capítulos, pretendemos acompanhar o trajeto genealógico percorrido por Nietzsche em busca de uma compreensão da moral de sua época¹, desde sua investigação a respeito da origem dos pares de conceitos “bom e ruim” e “bom e mau”, até sua conclusão sobre a preferência do homem por “querer o nada a nada querer”. Conscientes de que a investigação genealógica atravessa a obra nietzschiana de seus primeiros até seus últimos escritos², nos deteremos na análise de sua *Genealogia da Moral – Uma Polêmica*³, procurando compreender o elo entre suas três dissertações, bem como entre suas análises do passado e antevisão de valores futuros.

Em nosso primeiro capítulo, intitulado *Genealogia dos Conceitos Morais*, teremos como foco as duas primeiras dissertações da obra nietzschiana em questão, e acompanharemos a investigação da gênese de conceitos desenvolvidos pela moral europeia como “bom e mau”, responsabilidade, livre-arbítrio, justiça, culpa e pecado. Na busca da origem histórica e axiológica de tais expressões, Nietzsche faz descobertas capazes de abalarem crenças vigentes há mais de dois milênios: verificando a existência de dois tipos morais básicos, a moral dos senhores e a moral dos escravos, constata que, apesar de a primeira ser muito mais favorável à vida e ao engrandecimento do homem, a segunda tem representado o conjunto de apreciações que fundamenta a cultura europeia desde o surgimento da religião cristã – e através desta.

¹ Os diversos vínculos culturais e históricos entre a contemporaneidade de Nietzsche e nossa atualidade, bem como o espaço temporal de pouco mais de um século que as separa, nos permitem compreender que os diagnósticos do filósofo sobre a cultura de sua época estendem-se até o contexto presente. As reflexões desta dissertação encontram-se perpassadas por tal perspectiva.

² Ver, por exemplo, GIACÓIA, Oswaldo. Nietzsche: filósofo da cultura. In.: *Um passado revisitado: 80 anos do curso de filosofia da PUC-SP*. São Paulo: EDUC, 1992, p. 93-104.

³ Utilizaremos as seguintes edições: *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, e *La généalogie de la morale*. Texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de l'allemand par Isabelle Hildebrand et Jean Gratien. Paris : Gallimard, 1999.

Tal fato deve-se a uma transvaloração⁴ dos valores da moral afirmativa realizada por homens movidos pelo ressentimento contra tudo o que é exterior a si, e inclusive contra a vida. Neste processo de mudança de valores, tais homens apropriaram-se de práticas e conceitos já existentes, com o objetivo de domesticar o homem através da interiorização de instintos como o de crueldade.

Dedicado à compreensão do significado dos ideais ascéticos e acompanhando a terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, o segundo capítulo apresentará como e por qual motivo estes ideais tão contrários à vida como vontade de potência⁵ adentraram em todos os âmbitos da cultura europeia, a ponto de impedirem o surgimento de quaisquer outros ideais. Analisaremos o tipo psicológico do sacerdote, figura responsável pela sua disseminação. Compreenderemos como, paradoxalmente à primeira vista, os sacerdotes ascéticos são, em realidade, instrumentos da vontade de potência em favor da vida.

O terceiro capítulo é dedicado a uma reflexão sobre a ponte estabelecida por Nietzsche, através da *Genealogia da Moral*, entre os arcaicos desvalores depreciativos da vida e os afirmativos valores do futuro, que chegarão a nós através de homens que se diferenciam dos medíocres europeus modernos por serem detentores de uma grande saúde. Como um trabalho histórico/genealógico, como a obra de Nietzsche aqui estudada, pode contribuir para uma mudança no paradigma axiológico da cultura ocidental? Refletindo sobre esta questão analisaremos três ideias nietzschianas e sua correlação: a transvaloração de todos os valores, a autossupressão⁶ da verdade e a superação do niilismo.

⁴ Optamos por esta tradução da palavra alemã *Umwerthung* seguindo seu uso predominante entre os estudiosos de Nietzsche no Brasil, e por entender que ela expressa de forma clara o sentido de um “movimento para além de”, que corresponde ao prefixo alemão “Um-”.

⁵ Optamos por esta tradução da expressão alemã *Wille Zur Macht* por entendermos que, apesar de permitir equívocos – como uma associação a “potência” no sentido aristotélico, por exemplo –, ela evita a apropriação política possibilitada pela tradução de *Macht* como “poder”, e mantém o sentido de movimento, plasticidade. Nossa compreensão do termo “vontade de potência” se dá a partir da concepção apresentada por Wolfgang Müller-Lauter em sua obra *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*.

⁶ Adotamos a tradução de *Selbstaufhebung der Gerechtigkeit* utilizada por Paulo César de Souza na edição brasileira da *Genealogia da Moral* que aqui utilizamos.

Nosso percurso será perpassado pelo diálogo com estudiosos que têm se dedicado ao estudo do projeto genealógico nietzschiano, enfatizando a produção intelectual brasileira sobre o tema. Em nossos dois primeiros capítulos, a interlocução se dará principalmente com Vânia Dutra de Azeredo e Lawrence J. Hatab, em suas respectivas obras *Nietzsche e a dissolução da moral* e *Genealogia da Moral de Nietzsche: Uma Introdução*, que possuem em seu foco o escrito nietzschiano aqui investigado. O último capítulo enfatizará as contribuições dos professores brasileiros Oswaldo Giacoia Jr., Antonio Edmilson Paschoal e Luís Rubira, entre outros, para as reflexões a respeito do papel de Nietzsche diante de uma moral em vias de autossuprimir-se. Ainda na parte final de nosso texto, recorreremos às perspectivas de outros filósofos sobre o trabalho nietzschiano: Michel Foucault e Gilles Deleuze. Em relação aos escritos do próprio Nietzsche, nosso enfoque se dará em sua obra *Genealogia da Moral – Uma Polêmica*, sendo que recorreremos às outras obras do filósofo de forma complementar, no caso de esclarecimentos necessários. Cabe, agora, tecermos algumas considerações gerais sobre o trabalho genealógico nietzschiano que nos auxiliarão na leitura do texto que se segue.

Excepcionalmente, em sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche parece fazer um esforço didático tendo em vista seus leitores, e escreve um prólogo que favorece imensamente à compreensão do método genealógico utilizado na elaboração da obra. No início de seu escrito, o filósofo faz um alerta “aos homens do conhecimento”, que são estranhos a si mesmos e não atentam “ao mais da vida, às chamadas ‘vivências’” (NIETZSCHE, GM, prefácio, §1, p. 07), e nos apresenta como tema de sua obra a origem dos nossos preconceitos morais, reflexão esboçada já uma década antes, em sua obra *Humano, demasiado humano – Um livro para espíritos livres*. Nietzsche pretende encontrar a origem da moral no mundo humano, e não por trás ou além dele – as grandes interrogações de sua *Genealogia da Moral* são:

sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (NIETZSCHE, GM, prefácio, §3, p.09).

A *Genealogia da Moral* surge contrapondo-se ao livro *A origem das impressões morais*, do “ex-amigo” de Nietzsche Paul Rée, que ingenuamente apresenta a utilidade como justificativa da moral, a partir de uma seriedade leviana e especulativa, a seriedade azul como o céu do ideal. A investigação genealógica, todavia, é carregada do cinza da história, dos documentos, do passado, e a seriedade exigida de um genealogista é uma seriedade que não é para todos: a seriedade do grande riso, da gaia ciência, que constata que “a nossa velha moral também é coisa de comédia” (NIETZSCHE, GM, prefácio, §7, p. 14).

Para além do prólogo, a leitura das dissertações que lhe seguem nos permite observar que, sob a ótica nietzschiana, para que se compreenda o que surge no campo/mundo da cultura, o que surge como produção humana, não se pode trabalhar a partir de conjecturas utilitárias, como fazem os historiadores ingleses, mas genealógicamente, levando-se em consideração a historicidade, as mudanças de sentido, a hierarquia de valores e o aparato fisiológico por trás de cada uma das manifestações, tendo em conta ainda o senso de que tudo o que é longo é difícil de se ver por inteiro (NIETZSCHE, GM).

Nietzsche possui uma perspectiva que pode ser considerada como psico-fisiológica. Isto porque, em sua análise do homem, ele não leva em consideração somente os fatores que chegam à sua consciência – antes ao contrário, toma-os como os mais rasos e detentores de menor conteúdo –, mas busca os sentimentos, as motivações que estão mais ao fundo, em um nível não consciente e mais diretamente relacionadas aos instintos e à vontade de potência, além de considerar as diversas influências externas. Conjuntos de relações e forças formam um organismo com características fisiológicas que resultam em necessidades específicas; faz-se necessário pensar o homem também sob uma ótica biológica: diferentemente dos psicólogos modernos que supervalorizam o que se passa no cérebro, Nietzsche leva em consideração o todo do corpo, todos os órgãos, todas as partes e a relação que se desenvolve entre eles.

Também a teia de relações da cultura é por ele entendida em termos de corpo, de organismo, sendo passível de uma mesma análise, uma análise fisiológica que busca a compreensão de seus impulsos mais profundos: “por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras” (NIETZSCHE, GC, §2, p. 12). O homem do senso histórico, o genuíno genealogista, é um homem capaz de dirigir um olhar psicológico sobre

as culturas: ele possui “a faculdade de adivinhar repetidamente a hierarquia das apreciações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveram: o ‘instinto divinatório’ das relações entre essas avaliações, da autoridade dos valores à autoridade das forças ativas” (NIETZSCHE, ABM, §224, p. 143). Os valores de uma cultura aparecem, para Nietzsche, como “sintomas de determinados corpos” (NIETZSCHE, GC, §2, p. 12), indicando sua condição de saúde, de plenitude de vida, esta encarada como vontade de potência, ou sua condição de decadência, quando a vida degenera.

Patrick Wotling (2001) relaciona o pensamento nietzschiano a uma investigação do mundo da cultura como produção humana. Para ele, a cultura reflete uma hierarquia de impulsos e instintos, se apresenta como um “sistema axiológico e interpretativo”⁷ (WOTLING, 2001, p. 22) – analisando a cultura medíocre da Europa de sua época, Nietzsche (como filósofo, ou seja, “médico da cultura”) pretende abrir caminho para o retorno de uma “alta cultura”, uma cultura afirmativa como a da antiguidade grega e a da Itália do Renascimento. A investigação nietzschiana sobre os valores que fundamentam um contexto cultural direciona-se para o questionamento da possibilidade de se reformar uma cultura “no sentido de um acréscimo de valor”⁸ (WOTLING, 2001, p. 21). O valor dos valores pode ser apreciado a partir do “poder” que eles permitem/proporcionam. A genealogia se opõe, ainda conforme Patrick Wotling, à ideia de essência, a algo que seja dado, não tenha origens, ela “representa a metodologia de questionamento própria a uma filosofia da interpretação, e traduz a substituição da problemática do valor àquela da verdade”⁹ (WOTLING, 2001, p. 32). Ela possui duas direções: procura a origem, os impulsos que geraram certos valores ou interpretações (morais, religiosas, filosóficas, etc.), e, a partir desta investigação, questiona o valor destes valores, sendo que o primeiro momento é indispensável para que se realize o segundo. Em sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche aplica estas questões à moral ocidental, utilizando-se metaforicamente da ideia de filologia, referindo-se à importância de uma “leitura” e interpretação atenta e lenta dos mais diversos momentos da história.

⁷ “La culture designe alors un système axiologique et interprétatif de haute valeur”. Tradução nossa.

⁸ “(...) dans le sens d’un accroissement de valeur”. Tradução nossa.

⁹ “Elle représente la méthodologie de questionnement propre à une philosophie de l’interprétation, et traduit la substitution de la problématique de la valeur à celle de la vérité”. Tradução nossa.

Para Oswaldo Giacoia Jr. (1992), o problema da moral se subordina, em Nietzsche, ao problema da cultura, e só pode ser corretamente compreendido se tomado em relação com este (GIACOIA JR., 1992, p. 94). Para ele, no período de escrita da *Genealogia da Moral* a filosofia de Nietzsche assume seu caráter genealógico, voltando-se explicitamente para uma crítica aos valores fundamentais da cultura europeia; “cultura” entendida como um processo “civilizatório” indispensável para que se alcance o “reino da liberdade”, a cultura superior que permitirá a “elevação do tipo homem”. Neste processo, que tem início com a moralidade dos costumes¹⁰, os maus instintos – o “caos energético de sua explosiva matéria funcional” (GIACOIA JR., 1992, p. 102) –, são sublimados e internalizados a partir de uma autoexperimentação realizada ao longo da constituição histórica da humanidade¹¹. Por voltar-se para uma análise deste processo, o projeto genealógico nietzschiano desenvolvido a partir da obra que será analisada neste trabalho pode ser considerado como uma:

reflexão sobre o processo histórico-cultural por meio do qual a humanidade se autoconstitui, suprimindo a barbárie e o caos pulsional de sua condição primitiva através da sublimação dos mesmos, de que se originam as mais importantes formações da cultura numa irresistível atividade de superação dos estados adquiridos e de engendramento de novas configurações culturais, cada vez mais variadas, ricas, complexas. (GIACOIA JR., 1992, p. 101)

Acrescentamos, com Scarlet Marton (1993), que, através do procedimento genealógico, Nietzsche utiliza-se da história para compreender o comportamento humano, realizando uma crítica dos valores pautada no duplo caráter destes:

¹⁰ Adotamos a tradução de *Sittlichkeit der Sitte* utilizada por Paulo César de Souza na edição brasileira da *Genealogia da Moral* que aqui utilizamos.

¹¹ Apesar de a expressão portuguesa designar tanto a natureza do que é humano como a totalidade do gênero humano, na maioria das vezes que a utilizamos neste trabalho, como é o caso agora, ela se refere ao primeiro sentido, que corresponde ao do termo alemão *Menschlichkeit*. Esclareceremos os momentos nos quais a utilizamos como *Menschheit*, no sentido de gênero humano.

os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; as avaliações, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam. O procedimento genealógico comporta, assim, dois movimentos inseparáveis: de um lado, relacionar os valores com avaliações e, de outro, relacionar as avaliações com valores (MARTON, 1993, p. 61).

A investigação genealógica pode ser compreendida, ainda, como um estudo histórico contextualizado, voltado para a crítica ao desvalor da vida característico da cultura europeia, e que tem por objetivo trazer a luz e ao mesmo tempo questionar tal desvalor, apresentando alternativas a este caminho que vem sendo seguido há dois mil anos. Para Lawrence Hatab “a questão fundamental subjacente à genealogia é: pode haver significado e valor na vida natural após a morte de Deus?” (HATAB, 2010, p. 187). Segundo o professor estadunidense, Nietzsche apresenta-se, a partir de sua ideia de vontade de potência, como um filósofo naturalista que procura entender todos os processos, mesmo os culturais, através das forças evidentes da vida: “natureza” e “cultura” estariam sempre em tensão, e as situações de desequilíbrio, onde uma subjuga a outra, seriam situações de niilismo. O trabalho genealógico nietzschiano constata o niilismo decorrente de um predomínio da cultura e apresenta a esperança do filósofo de que “os tipos criativos futuros possam romper a dominação da cultura ascética para abrir uma cultura mais afirmativa, mais ‘naturalizada’” (HATAB, 2010, p. 191).

Jean Granier (2010) trata a genealogia de forma mais ampla, como um método de investigação. Para ele, a pesquisa genealógica tem como objetivo apreciar o valor dos valores produzidos através das interpretações e fazer a crítica das avaliações dominantes em um momento da história. O nome “genealogia” surge pelo seu objetivo de efetuar avaliações remontando às origens dos atos normativos, alcançando os valores que os pautam. O método genealógico faz com que se perceba a moral como um conjunto de sintomas, permitindo “assim que se desenhe a ‘tipologia’ antropológica, da qual a tipologia vital é o fundamento escondido”¹² (GRANIER, 2010, p. 69). Com sua

¹² “L’enquête généalogique permet ainsi de dresser la ‘typologie’ anthropologique, dont la typologie vitale est le fondement caché”. Tradução nossa.

crítica genealógica, Nietzsche produz um rompimento na história da filosofia, pois a própria ideia de crítica é abalada. A crítica entendida como um modo de refutação, através da lógica, dos argumentos da teoria adversária, se apresenta, para Nietzsche, como algo incapaz de atingir e abalar as causas das ilusões. A perspectiva da crítica genealógica nos leva ao entendimento de que

extirpar as raízes do erro exige que se reconheça nele não uma simples falha intelectual, mas uma ilusão imposta por certas condições de existência que, a seu tempo, se traduzem em tábuas de valores particulares, em uma moral específica¹³ (GRANIER, 2010, p. 70).

Retraçar uma genealogia da moral permitirá que se trace também uma tipologia da moral, e se vislumbre as vivências traduzidas em valores que têm resultado em uma perspectiva equivocada em relação à vida.

Dentre as várias acepções do termo “moral” encontradas na filosofia nietzschiana, destacamos duas que estarão especialmente presentes neste trabalho: moral entendida como “instinto de rebanho no indivíduo” (NIETZSCHE, GC, §116, p. 142) – conjunto de valores, avaliações e hierarquizações de uma comunidade, decorrente das vivências coletivas –, e moral entendida como doutrina das relações de domínio sobre as quais se desenvolve o fenômeno vida – ligada, portanto, a vontades e desejos específicos (NIETZSCHE, ABM). Nos dois casos, a moral se apresentará como linguagem de signos, possuindo valor enquanto semiótica, remetendo às “mais valiosas realidades das culturas e interioridades que não sabiam o bastante para ‘compreenderem’ a si próprias” (NIETZSCHE, CI, VII, §1, p. 49), revelando, assim, os impulsos, instintos e condições fisiológicas de tais culturas. A dissecação da moral ocidental realizada por Nietzsche apresenta-se como busca das condições de surgimento e estabelecimento de seus valores, ultrapassando o nível de uma investigação para assumir-se como interpretação e avaliar o próprio valor dos valores morais.

¹³ “Extirper les racines de l’erreur exige que l’on reconnaisse en celle-ci non une simple défaillance intellectuelle, mais une illusion imposée par certaines conditions d’existence qui, a leur tour, se traduisent dans des tables de valeurs particulières, dans une moral spécifique”. Tradução nossa.

Utilizando a tábua de valores da moral ocidental como semiótica para que se compreenda as condições vitais sobre as quais esta se apoia, a crítica genealógica permite o questionamento dos antigos e o estabelecimento de novos valores.

1. GENEALOGIA DOS CONCEITOS MORAIS

1.1. A REVOLTA ESCRAVA NA MORAL

A verdade da primeira dissertação é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo a partir do espírito do ressentimento, não, conforme se acredita, apenas do “espírito” – um contramovimento essencial, a grande revolta contra o reinado dos valores nobres (NIETZSCHE, EH, Porque eu escrevo livros tão bons - A Genealogia da Moral, §1, p. 129).

Nietzsche inicia o estudo genealógico da moral de sua época contrapondo-se à falta de “espírito histórico” e à tendência à justificação do que já está estabelecido, característicos do trabalho dos “historiadores da moral ingleses”, por ele considerados utilitários e deterministas; questionando sua investigação da origem do conceito de “bom”, o filósofo segue além, investigando também a origem dos juízos de “mal” e “ruim”, e nos apresentando a existência de mais de uma tendência moral, diferenciadas a partir das avaliações que as fundamentam. Através da genealogia nietzschiana, tais avaliações serão elas mesmas estimadas: nosso filósofo perguntar-se-á pelo valor dos valores morais.

O grande equívoco dos historiadores criticados por Nietzsche, os “psicólogos ingleses”, é a crença na origem e estabelecimento de uma prática social, um “hábito”, em razão apenas de uma utilidade que teria sido esquecida ao longo do tempo. Para eles, a relação do conceito moral de “bom” com ações altruístas derivaria do fato de terem sido úteis àqueles aos quais eram feitas; no decorrer do tempo, esta relação teria sido esquecida, mas a concepção de bom como aquilo que é não-egoísta teria se mantido. Esta relação com a ideia de utilidade, no entanto, termina por impedir que o próprio conceito moral de “bom” seja colocado em questão, apresentando-se como um equívoco, pois, em realidade, tal juízo não provém daqueles aos quais se fez o “bem”, os passivos receptores das ações altruístas, mas foi cunhado por aqueles realizadores, os homens de ação, nobres e poderosos, como qualificação de si mesmos e de seus atos, em oposição aos fracos, vulgares. Ademais, não faz sentido pensar em um esquecimento da utilidade inicial considerando-se que ela perpetuar-se-ia no tempo. Ainda que plausíveis à primeira vista, as hipóteses apresentadas pelos historiadores criticados

por Nietzsche mostram-se como idiossincráticas, visto serem historicamente indemonstráveis e não apresentarem rompimento com a própria moral investigada, por ainda estarem vinculadas à perspectiva particular do pretense historiador.

Investigando-se a moral, observa-se que, não os passivos, mas somente os homens “nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento” (NIETZSCHE, GM, I, §2, p. 19) são detentores das condições de criar e atribuir valores e de definir conceitos. Tais valores são por eles criados a partir de um sentimento de diferenciação, de distância/hierarquia, e não a partir da utilidade, como pensam os psicólogos ingleses. A origem da oposição “bom” e “ruim” se dá a partir de uma relação entre estirpe elevada e baixa, sendo determinada pela primeira, que estabelece seus atos e a si mesma como “bons” em relação à vulgaridade do que provém da segunda. Tal determinação se dá contrariamente a qualquer cálculo racional e utilitário baseado na exterioridade, mas advém de um sentimento, de um impulso interno, um instinto senhoril: o “*pathos* da nobreza e da distância” relacionado antes ao “ser” do que ao “fazer” (AZEREDO, 2003, p. 59) – ações “boas” seriam as ações realizadas pelos nobres, pelos “bons”; “ruins” seriam os homens vulgares e seu respectivo fazer. Para a compreensão de tal situação, é mister que nos despojemos dos preconceitos morais de nossa época, percebendo que, naquele contexto, as expressões “bom e ruim” surgiram como significantes de uma relação hierárquica entre superior e inferior, nobre e vulgar.

Já em princípio a palavra “bom” não é ligada necessariamente a ações “não egoístas”, como quer a superstição daqueles genealogistas da moral. É somente com um declínio dos juízos de valor aristocráticos que esta oposição “egoísta” e “não egoísta” se impõe mais à consciência humana. (NIETZSCHE, I, GM, §2, p. 19)

Percebe-se que a exterioridade – de onde derivaria uma “finalidade” – existe apenas como criação da interioridade, da vontade de potência como impulso criativo e avaliador, sendo consequência e não causa, contrariamente ao que pensavam os utilitários historiadores da moral. A característica da vontade de potência é a dominação, a apropriação – a atribuição e determinação de significados e nomes, o estabelecimento da correspondência entre um som e uma coisa, a

criação da linguagem, são atividades, ou mais, são “direitos” dos homens de ação, que exteriorizam sua potência. Assim ocorre também na relação entre a linguagem e os valores morais, que é estabelecida não a partir de uma finalidade exterior e voltada para uma maioria, um grupo uniforme que sentiria também uniformemente os impactos de determinadas ações, mas através de um sentimento interno de diferenciação, de distância. Não é por acaso que Nietzsche recorrerá ao “ponto de vista etimológico” em sua investigação sobre a moral.

Nos mais diversos grupos linguísticos, nosso filósofo observou a recorrência de um movimento conceitual específico:

(...) em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre ocorre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim” (NIETZSCHE, GM, I, §4, p. 21).

Em um estudo genealógico não se poderia associar apenas os significados atuais aos conceitos morais, descartando sua emergência e história¹⁴. É preciso recorrer aos vocabulários antigos e às suas primeiras representações daquilo que se tornaria hoje o “bom” e o “ruim”; nesta empreitada, Nietzsche nos traz exemplos das línguas alemã, grega, iraniana, eslava e latina, relacionando, em cada uma delas, o significado inicial de “bom” àquilo que caracteriza os nobres, aproximando-se em certos momentos dos conceitos de verdadeiro, poderoso, guerreiro, e mesmo divino, em contraposição ao mentiroso, plebeu, covarde ou o homem de uma raça inferior.

Na língua alemã encontramos o exemplo da associação do termo “ruim” (*schlecht*) ao termo “simples” (*schlicht*) – *schlechtweg* e *schlechterdings* possuem o sentido de “simplesmente” –, expressões que surgiram para denominar o homem vulgar em contraposição ao homem nobre e apenas tardiamente, por volta do século XVII, assumiram o

¹⁴ Em nosso último capítulo retomamos esta questão, refletindo com Foucault sobre a relação entre a genealogia e a história.

sentido que lhes é atribuído na atualidade. A expressão “bom” (*Gut*), por sua vez, ainda servindo a uma diferenciação entre estirpes, possuiria o sentido de “divino” (*den Göttlichen*), ou seja, designaria a pertença a uma “linhagem divina” (*göttlichen Geschlechts*) – não seria como divino que o nobre povo dos godos (*Goten*) se enxergaria? No grego antigo “bom”/“nobre” (*esthlos*) relaciona-se, em sua origem, àquilo que é real, que existe em verdade, e depois, em um momento crucial da distinção entre nobreza e vulgaridade, assume o sentido de veracidade, contrapondo-se ao mentiroso homem comum¹⁵; com o declínio da nobreza, a palavra mantém seu sentido de diferenciação, remetendo à aristocracia espiritual. Em palavras que designam os plebeus, como mau/feio (*kakos*), tímido/covarde (*deilos*), enfatiza-se a covardia – o que leva a hipótese de que outra expressão que serve para designar “bom” (*agathos*) estaria relacionada, em sua origem, a ideia de coragem. No latim e no gaélico as palavras utilizadas para designar o que era ruim derivaram de características das raças conquistadas, contrapondo-as à raça dos conquistadores de certos territórios. Ainda em latim, no caso de confirmação da hipótese de que a palavra *bonus* deriva de *duonus*, bom (*bonus*) seria o guerreiro, o homem da disputa.

A partir de tais análises, Nietzsche constata que a designação dos nobres proviria sempre ou da constatação de sua posição superior – em razão do poder detido –, ou de um traço típico de caráter: nos dois casos a designação provém de uma característica interna, do seu “ser”, de uma qualidade, e jamais de uma “função” ou “utilidade” externa. “Bom” estaria sempre associado ao nobre e senhor, e “ruim” estaria associado ao baixo e escravo. Tais designações implicam avaliações, e a definição inicial do que é merecedor de estima ou desprezo deu-se sempre a partir dos “nobres”, pautada em seus critérios valorativos.

A força da análise etimológica de Nietzsche nos faz perceber que os sentidos preliminares de “moral” exibiam graus seletivos de classificação

¹⁵ Cabe reproduzirmos trecho da nota de Paulo César de Souza à edição da *Genealogia da Moral* que aqui utilizamos: “Esta afirmação de Nietzsche não é confirmada pela moderna pesquisa etimológica. Segundo Pierre Chantraine (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968), trata-se de uma palavra arcaica de origem incerta. Também a relação que ele faz pouco adiante, entre a palavra latina *malus* e o grego *melas*, não é coisa estabelecida.” Destarte, não nos dedicaremos a uma revisão das investigações etimológicas realizadas por Nietzsche, mas partiremos, para o estudo da *Genealogia da Moral*, diretamente das interpretações apresentadas pelo filósofo.

performática, social e psíquica, formas de estratificação e poder que, de muitas formas, são moralmente questionáveis, se não imorais, pelas medidas modernas (HATAB, 2010, p. 53).

Na moral contemporânea a Nietzsche, que em muito se perpetua até a atualidade, todavia, a distinção básica de qualquer sistema moral – a distinção entre o que é merecedor ou não de apreço – assume sentidos completamente opostos àqueles que lhe eram atribuídos em sua origem aristocrática. Somente uma mudança no modo de avaliação pode levar a uma alteração do significado das palavras, e a genealogia utiliza-se da etimologia para alcançar os valores que correspondem às forças dominantes em determinado momento: “a identificação da relação entre as forças, assim como entre as vontades de potência, permite determinar a força que dá o sentido e a vontade de potência que dá o valor e, com isso, a identificação do valor que se encontrava encoberto” (AZEREDO, 2003, p. 64). No entanto, sob a ótica de Vânia (2010), o preconceito democrático do mundo moderno e as próprias forças que têm sido predominantes nos últimos dois milênios vinham impedindo o surgimento do modo de fazer genealógico e uma investigação séria da moral.

Das relações entre avaliações e a criação de palavras analisadas em sua investigação etimológica, e de sua concepção da realidade como um “campo de forças em relação de dominação e subjugação” (AZEREDO, 2003, p. 64) constantes, Nietzsche retira a regra de que “o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual” (NIETZSCHE, GM, I, §6, p. 23). A partir da diferenciação decorrente das relações de poder os senhores veem-se também como “espiritualmente” nobres, distintos da vulgaridade das massas: assim se estabelece a distinção entre “de um lado, indivíduos fortes e, por isso mesmo, temidos e venerados e, de outro, indivíduos fracos, que pela sua própria constituição são desprezados” (AZEREDO, 2003, 65). Apesar de os últimos serem assim considerados em razão de sua impotência e aparente incapacidade de criar valores, ou seja, de determinar as interpretações vigentes em uma cultura, Nietzsche constata que são os critérios avaliativos da plebe que se encontram na base da moral ocidental vigente nos dois últimos milênios. É através da genealogia que nosso filósofo procurará entender as relações de força que permitiram tal domínio.

O tipo psicológico do sacerdote, o representante da nobreza espiritual, foi determinante para a transformação dos valores dominantes na cultura europeia. Lawrence Hatab (2010) apresenta interpretações que contribuem para uma compreensão de tal figura que, à primeira vista, parece surgir de modo ambíguo no texto de Nietzsche, tendo características tanto da estirpe nobre quanto da vulgar, mas que, em última análise, assemelha-se mais a esta última, dada sua baixa vitalidade. Lawrence entende que, para nosso filósofo, “as culturas aristocráticas iniciais não estavam confinadas a tipos mestre e seus poderes aparentes” (HATAB, 2010, p. 54), pois na aristocracia encontravam-se, além dos guerreiros, também os sacerdotes religiosos, que faziam a mediação tanto de plebeus quanto de nobres com a espiritualidade, exercendo assim uma dominação não política, mas no campo espiritual. A diferença na nobreza dos guerreiros e dos sacerdotes diria respeito não apenas ao poder exercido, mas também ao tipo psicológico de cada um: os primeiros dirigiram-se para a ação, incorporando instintos saudáveis e favoráveis à vida espontânea e natural; já os segundos, dirigindo-se para as questões espirituais e afastando-se da ação, representariam uma vitalidade menos natural. Apesar de o desenvolvimento destes últimos mostrar-se como um “perigo” para a vida¹⁶, ele operou mudanças culturais significativas, permitindo, também, o desdobramento de outras capacidades humanas.

São os sacerdotes que explicitam e promovem a separação definitiva entre os tipos humanos com uma vida física forte, de ação, e aqueles tipos fracos mais débeis, que necessitam do externo para encontrarem seu sentido. O sacerdote foi o instrumento de “fortalecimento” ou favorecimento da vida para os tipos mais fracos, pois através da religiosidade e refinamento do homem, afastando-o de sua animalidade, permitiu a afirmação e o desenvolvimento daqueles que não contavam com a vitalidade da classe guerreira. É assim que o homem vem a diferenciar-se efetivamente dos outros animais, tornando-se “um animal interessante” (NIETZSCHE, GM, I, §6, p. 25). Inicialmente a diferenciação operada pelos sacerdotes dava-se a partir da ideia de pureza e impureza relacionada à vida prática, aos hábitos de alimentação e higiene; no entanto, ao longo do tempo tais designações interiorizaram-se como formas simbólicas, relacionadas a disposições interiores e valores. Foi nas aristocracias sacerdotais que as antíteses de valor interiorizaram-se e tornaram-se mais intensas – através delas abriram-se abismos entre os homens (NIETZSCHE, GM).

¹⁶ Tal afirmação é esclarecida em nosso segundo capítulo.

O modo de valoração sacerdotal deriva do modo cavaleiresco-aristocrático¹⁷, mas quando estes dois estão em conflito, aquele pode desenvolver-se em seu oposto. Desbravando o mundo dos poderes espirituais e da inteligência, em detrimento da força física dos nobres guerreiros, os sacerdotes abriram espaço para a expansão dos valores das estirpes mais baixas, para a moralidade “escrava”. Através das táticas de interiorização e sublimação sacerdotais – ações apresentadas como elevadas em relação àquelas que se pautavam na força bruta, física –, os fracos encontraram meios de contrapor-se aos mais fortes, aos quais temiam, e afirmarem-se como superiores a estes, encontrando justificativas para sua condição de fraqueza e inação. As táticas sacerdotais permitiram o desenvolvimento e consolidação dos valores pautados apenas no ódio e desejo de vingança dos impotentes, valores que não surgiram como uma manifestação da força nela mesma, mas como oposição, como reação.

Para Nietzsche a cultura sacerdotal responsável por este novo domínio no campo axiológico foi a judaica, que consolidou seus valores no Cristianismo. Em sua impotência, os sacerdotes judeus desenvolvem um refinado espírito de vingança – a única possível para seres fisiologicamente debilitados: uma vingança espiritual contra seus inimigos, tendo o ressentimento destes homens, que se contrapõem ao homem nobre, como motor de seus valores – incapazes de agir, mantém seu acerto de contas na imaginação. Através do Cristianismo operou-se uma “rebelião escrava na moral”: os valores nobres foram apropriados pelos escravos e invertidos, o que se traduziu na “transvaloração judaico-cristã” – que por nós será observada com mais atenção no terceiro capítulo deste trabalho. Interessa-nos compreender, no momento, que tal inversão no campo dos valores significou um desprezo pela concepção aristocrática de bem/bom – o que é “nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses” (NIETZSCHE, GM, I, §7, p. 26) –, e uma estima do que é pobre, fraco, sem energia, com baixa vitalidade, decorrentes de um deslocamento da avaliação direcionado para a ação e não mais para a diferenciação a partir do ser. Os sacerdotes judeus

¹⁷ Expressão utilizada por Nietzsche para referir-se à tipologia moral dos senhores, NIETZSCHE, GM, I, §7, p. 25.

inverteram a equação dos valores aristocráticos e tornaram os saudáveis maus, enquanto os impotentes/doentes tornaram-se os bons¹⁸.

No cristianismo são projetados todos os ideais dos fracos, suas desculpas, justificativas, bem como seus anseios de ódio e vingança. Incapazes de ação, colocam nas mãos de “deus” o seu desagravo – o grande triunfo dos impotentes sobre a aristocracia guerreira deu-se através do “amor” de Cristo: o “amor” que renuncia à força, que perdoa os inimigos e que “dá a outra face”; o “amor” que não necessita do poder mundano e voluntariamente o dispensa. O sacrifício de Jesus, que trouxe a “salvação” dos fracos, apresenta-se como uma sutil e inteligente vingança contra os fortes e viris, que estarão para sempre afastados do reino de Deus, da felicidade eterna, visto não o merecerem. Ao longo dos últimos dois mil anos tais valores plebeus triunfaram, embrenhando-se cada vez mais biológica e culturalmente na Europa, “naturalizando-se” e chegando mesmo a tornar dispensável a instituição que teria o papel de resguardá-los: a Igreja. A vitória da moral sacerdotal é o sucesso do “povo”, um triunfo banal, pois é uma conquista dos fracos, que constituem a imensa maioria diante da raridade dos fortes.

É no momento em que o ressentimento se torna criador e passa a gerar ideais que tem início a revolta dos escravos no campo moral: tais ideais, capazes de transformar os valores existentes, são criados por seres incapazes da “verdadeira reação, a dos atos” (NIETZSCHE, GM, I, §10, p. 29), que só conseguem compensação através de uma vingança imaginária. O “criar” do homem do ressentimento pauta-se em um grande “não” ao que lhe é exterior, ao outro, ao passo que o homem nobre cria a partir de um grande “sim” a si mesmo: o primeiro, em realidade, não age, mas apenas *reage*. Enquanto na “moral dos senhores” destaca-se o desprezo, o esquecimento, a indulgência, a espontaneidade e mesmo certa inocência, na moral ressentida, que Nietzsche denomina “moral escrava”, a daquele tipo psicológico que está sempre em uma relação de submissão e dependência, predomina a desconfiança, a memória, o rancor e a inteligência. Observe-se que, neste contexto, “moral” assume um significado para além da definição vigente em um senso comum – que diz respeito a apenas um tipo de “moral”, ao conjunto de valores judaico-cristãos.

¹⁸ Em diversos fragmentos póstumos, e na obra *O Anticristo*, Nietzsche retoma esta questão, apresentando mais informações e hipóteses históricas. Por exemplo, NIETZSCHE, AC, §25, p. 30.

O senhor avalia concebendo a noção básica de bom espontaneamente, de dentro de si, e é a partir dela que faz uma representação do que é ruim (em contraposição a si). “Ruim” (*schlecht*) é, portanto, a ideia criada pelo nobre para contrapor sua concepção de “bom” (*gut*). “Mau” (*böse*) é o adjetivo criado pelos reativos – a partir da idealização e distorção da figura de seus “inimigos” – como definição inicial, para em um segundo momento a ele contrapor o “bom” – seu parâmetro é o “mau”, o que lhe é externo, enquanto para os nobres o parâmetro é o “bom” (sendo o “ruim” uma definição secundária), ou seja, aquilo que provém de si mesmo, de sua interioridade. Enquanto a moral nobre cria o que é “bom”, a moral escrava cria o que é “mau”, portanto “mau” e “ruim” são conceitos diferentes¹⁹. Percebe-se que o forte, o poderoso, foi sempre o parâmetro para o juízo de valor moral, tanto quando o encararam como “bom” quanto como “mau”.

Nobre e escravo enxergam-se como “bons” – a grande diferença está no modo como veem seus inimigos: o nobre só considerará como inimigo aquele que a ele assemelhar-se, portanto, o verá como bom e o amará pela possibilidade que lhe dá de exercitar sua força; o escravo vê o inimigo como uma contraposição a si, pois é aquele que possui mais força e, por isto, o ameaça – para ele o inimigo é “mau”. Sendo a “nobreza” a classe contraposta a dos escravos, os pertencentes àquela são tomados como “inimigos maus” por estes. Os “escravos” diante dos “senhores” não poderiam senão conhecê-los como inimigos, pois estes últimos relegavam aos primeiros apenas o desprezo característico do olhar dirigido àqueles que não eram seus iguais. Estes dois tipos psicológicos revelam a existência de ao menos duas tendências morais distintas: eles interpretam, avaliam e, a partir disso, postulam juízos de valor acerca de si e da vida (NIETZSCHE, GM), configurando, assim, cada um deles, uma moral. Através da análise genealógica se pode alcançar os instintos, as manifestações da vontade de potência, que fundamentam a moral dos senhores e a dos escravos, os dois tipos básicos de moralidade encontrados por Nietzsche entre as mais diversas culturas analisadas – pode-se alcançar suas condições de surgimento, e, assim, avaliar o valor dos valores morais.

Valorando a partir de si mesmo e de seus semelhantes, os “senhores” desenvolvem uma moral favorável ao crescimento e à expansão, à utilização da força e sentimento de poder, um conjunto de

¹⁹ “Apenas ‘bom’ e ‘mau’ (*böse*) constituem, de fato, juízos de valor moral – o que nunca ocorre com o par ‘bem’ e ‘mal’ (*schlecht*)” (PICOLI, 2013, p. 12).

valores afirmativos, onde dizem sim à vida e a si mesmos. O nobre não se prende à imaginação e especulação, mas volta-se para a ação; não necessitando fugir da vida, não se pautará em mentiras ou buscará falsear a realidade – isto ocorrerá somente em raras exceções, e em relação aquilo que lhe é estrangeiro ou que não lhe interessa conhecer, mas suas suposições nunca estarão perpassadas pelo ódio e pela intensidade daquelas que brotam do ressentimento. A franqueza é uma característica presente em sua relação consigo mesmo e com os que lhe são estranhos, e o olhar que dirige ao que não lhe interessa é apenas um olhar de desprezo, no qual “se acham mescladas demasiada negligência, demasiada ligeireza, desatenção e impaciência, mesmo demasiada alegria consigo, para que ele seja capaz de transformar seu objeto em monstro e caricatura” (NIETZSCHE, GM, I, §10, p. 29). Antes ao contrário: percebe-se nas denominações dos escravos feitas pelos senhores sempre um tom de lamento por sua condição, mas de modo algum um tom de escárnio – como se pode ver pelo exemplo das palavras criadas pela aristocracia grega, estas relacionando sempre a classe inferior a uma ideia de infelicidade.

A felicidade era também considerada uma característica da aristocracia, parte do seu ser, um ser ativo, e não algo a ser buscado exterior e superficialmente, e muito menos através do apaziguamento. A “segurança” dos senhores não se encontra na intelectualidade, mas antes na conexão com seus instintos, e mesmo em uma inexistência de estabilidade ou certezas, em uma “certa imprudência, como a valente precipitação, seja ao perigo, seja ao inimigo, ou aquela exaltada impulsividade na cólera, no amor, na veneração, gratidão, vingança, na qual tem se reconhecido os homens nobres de todos os tempos” (NIETZSCHE, GM, I, §10, p. 31). A espontaneidade dos homens de ação não permite que guardem rancores ou outros sentimentos que envenenariam os homens incapazes de agir – naturezas fortes são sinônimas de “memória fraca” para o que não merece ser levado a sério, e nisto se inclui desde desventuras até os inimigos; aliás, somente na moralidade dos senhores poderemos encontrar o genuíno amor aos inimigos: não há necessidade de perdão quando a desavença é tão insignificante que termina por ser esquecida. E qual desavença será significativa para aquele que está satisfeito consigo mesmo e não depende do que lhe é exterior? Para um homem de natureza forte o inimigo será antes de tudo digno de reverências, pois lhe permite exercitar sua força e habilidades, e para ser reconhecido como tal é porque apresenta as mesmas potencialidades e características que ele.

Quando tais homens apresentam-se como inimigos não daqueles que lhe são assemelhados, mas diante de seres que contrapõem o seu tipo psicológico – os “escravos” – realmente não poderiam ser vistos de outro modo senão como terríveis e temíveis. Agindo com lealdade e autocontrole no seio de sua comunidade e diante de seus iguais, fora, na “selva”, retornam à inocência das aves de rapina, deixando atrás de si um rastro de “destruição”. Fora de seu meio, livres da coerção social e na máxima sintonia com seus instintos naturais, guiam-se apenas pelo impulso expansivo e dominador da vontade de potência, sem comiseração ou consideração pelo que se coloca a sua frente, despreocupados com a vida em termos biológicos – tanto do outro quanto a sua mesma:

Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica “besta loura” que vagueia ávida de espólios e vitórias; de vez em quando este cerne oculto necessita desafoço, o animal tem que sair fora, tem que voltar a selva – nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nesta necessidade todos se assemelham. Foram as raças nobres que deixaram em sua esteira a noção de “bárbaro”, em toda parte aonde foram (NIETZSCHE, GM, I, §11, p. 32).

As manifestações de poder senhoris, que fazem temer e tremer os mais fracos, são as únicas características nobres dadas a conhecer a estes últimos, e neles instigam o ressentimento. O instinto que se encontra na base dos valores “escravos” é antinatural, é o instinto da reação, o ressentimento diante da incapacidade de realizar algo por si mesmo e da dependência de impulsos externos. A moral escrava baseia-se em um não àquilo que a contrapõe – é negativa e restritiva, levando à estagnação e cultivando ideais de igualdade e ausência de disputas. Negando “tudo aquilo que se oponha, destrua ou conquiste” (HATAB, 2010, p. 58), domine, negando a realidade e alimentando o ódio criativo, os fracos criam mentiras e ideais, alienando-se da vida e distorcendo a visão daqueles que consideram seus adversários. A moral decorrente da vontade de potência escrava é totalizante, pois busca a supressão das diferenças:

A possibilidade de existência de tipos diferentes o assusta e, por isso, ele cria uma moral em defesa da coletividade, uma moral de rebanho. O tipo escravo, não possuindo impulsos que possam elevá-lo acima da coletividade individualmente, opta por uma moral que generalize ao invés de particularizar. A generalização não é mais do que uma reação de medo diante da diferença (AZEREDO, 2003, p. 79).

A “felicidade” escrava é reveladora de sua infelicidade: somente podem ser artificialmente felizes, quando colocados em relação aos seus “desditosos” inimigos. Sua felicidade não é espontânea nem intrínseca, mas é a única “felicidade” que poderia derivar de sua passividade: o entorpecimento, a narcose, a redução da energia, a “paz”. Diante de tal perda da naturalidade e da busca pelas justificações, pelas desculpas, pelos “subterfúgios” (NIETZSCHE, GM, I, §10, p. 30) que poderão lhe apaziguar, o homem de ressentimento hipertrofia e venera sua inteligência, que se apresenta como sua garantia de segurança, seu diferencial diante da ação do homem nobre, sua defesa contra o inimigo “mau”, seu preparo para o futuro incerto que se apresenta como assustador para aqueles que não sabem agir espontaneamente. O homem do ressentimento avalia a partir do medo e da utilidade, supervalorizando a segurança e a estabilidade, o que no limite leva a uma negação da vida e ao niilismo, pois “quanto mais seguros nos tornamos, menos podemos experimentar as mudanças amedrontadoras da vida que realmente fazem surgir e animam valores” (HATAB, 2010, p. 64).

Ainda que supervalorize um cálculo racional e a coerência, a moral de rebanho apresenta dentro de si uma contradição lógica: “exigir da força que não se manifeste como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (NIETZSCHE, GM, I, §13, p. 36). O fato de as presas sentirem rancor de seus predadores não torna censurável a ação destes últimos, que seguem sua natureza. Não há diferença entre ser e ação: “a ação é tudo” (NIETZSCHE, GM, I, §13, p. 36), “é absurdo separar a força de sua manifestação, pois a força só pode ser reduzida à

força e, toda e qualquer realidade é sempre manifestação de força” (AZEREDO, 2003, p. 107).

A linguagem nos ilude fazendo crer que “todo atuar é determinado por um atuante, um sujeito” (NIETZSCHE, GM, I, §13, p. 36) livre, e permite que os “bons” que avaliam seus inimigos como “maus” projetem nestes uma capacidade de escolha para exercer ou não a força tão temida por aqueles. Os fracos exigem dos fortes que não exerçam sua força, enquanto inventam justificativas diversas para sua fraqueza, apresentado-a como uma escolha meritória, como virtude: “por um instinto de autoconservação, de autoafirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem necessita crer no ‘sujeito’ indiferente e livre para escolher” (NIETZSCHE, GM, I, §13, p. 36), sem dar-se conta de que na realidade são sua impotência e impossibilidade de ser diferente que estão sendo admitidas. Surge assim a ideia de sujeito, de alma, “o mais sólido artigo de fé sobre a terra” (NIETZSCHE, GM, I, §13, p. 37), que permitiu à maioria dos homens interpretar a própria fraqueza como uma liberdade, como uma conquista, uma ação, e incutiu na consciência dos nobres a culpa pela manifestação espontânea de sua força. A moral escrava vence, os criadores de ideais consolidam sua transmutação dos valores nobres e iniciam seu engenho de falseamento dos sentimentos e impulsos, sua produção de mentiras em série.

Desde a transvaloração operada pelos sacerdotes judeus, os homens de ressentimento vêm dando vazão a seu ódio e buscando justificativas para sua impotência, a fim de garantirem a manutenção de sua vida decadente. Assim é que a vingança é transformada em justiça e passada para as mãos de Deus,

(...) a fraqueza é mentirosamente mudada em mérito, (...) a impotência que não acerta contas é mudada em “bondade”; a baixeza medrosa, em “humildade”; a submissão àqueles que se odeia em “obediência” (...) o que há de inofensivo no fraco (...) recebe aqui o bom nome de “paciência”, (...) o não-poder-vingar-se chama-se não-querer-vingar-se, talvez mesmo perdão (...) sua miséria é uma eleição por parte de Deus (...) a isto chamam de “bem-aventurança” (NIETZSCHE, GM, I, §14, p. 38).

É na esperança de serem os fortes um dia que os homens fracos se consolam em sua fábrica de ideais, esperando paciente e “humildemente” a chegada do juízo final e do seu reinado, o “reino de Deus”, onde finalmente seu ódio será despejado em seus inimigos através do grande espetáculo das labaredas do eternal inferno, espetáculo tão bem descrito na citação de Tertuliano reproduzida por Nietzsche²⁰. Promovendo tal investigação psicológica, nosso filósofo encara as ficções da cristandade como sintomas, e através deles desvenda a motivação e instinto que está por trás de todo o sistema moral cristão: o ressentimento que, apesar de fazer projeções para uma vida futura e extra-mundana, não é capaz de romper totalmente com a realidade, com a vida concreta, pois usa justificativas para a mudança da postura senhoril, uma mudança imediata e que demonstra uma preocupação com a manutenção presente de um tipo vital.

Destarte a vitória da moral escrava sobre a cultura europeia nos últimos dois mil anos, a disputa entre os dois tipos de moral e seus respectivos tipos psicológicos apresenta-se como uma constante em um mundo que se constitui por forças em permanente tensão e disputa. Tal permanente querela intensificou-se e refinou-se ao longo da história, ao ponto de aprofundar-se nos corpos, sendo que atualmente toda natureza mais elevada da cultura europeia apresenta-se como campo de batalha entre estes dois opostos. A guerra moral a qual nos referimos pode ser caracterizada como a guerra de “Roma contra Judéia, Judéia contra Roma” (NIETZSCHE, GM, I, §16, p. 43). Os aristocráticos romanos, que em si tiveram manifestas todas as características mais nobres, viam os judeus como os responsáveis pela depreciação do homem; já os judeus, o povo do ressentimento sacerdotal, alimentavam contra os romanos um espírito de vingança. E há dois milênios a vitória tem sido a da vingança – afinal o trono romano é hoje ocupado pelo “descendente” de um judeu, Pedro, que representa os ideias apresentados por um outro judeu, Jesus. Suspiros agônicos foram dados pela moral dos senhores

²⁰ Em GM, I, §15, Nietzsche cita, em latim, um grande trecho de *De spectaculis*, cap. 30, de Tertuliano, ilustrando os “espetáculos” de crueldade que seriam admirados pelos cristãos quando do “juízo final” – “coisas muito mais fortes” que os espetáculos públicos romanos, visando satisfazer toda a crueldade vingativa dos impotentes. Os filósofos, os artistas e inclusive os atletas seriam os protagonistas de tal evento, ardendo nas chamas do juízo. No aforismo 16, ele nos lembra ainda que João, o mesmo “apóstolo do amor”, autor do evangelho do altruísmo, é o autor do livro do Apocalipse, o livro da vingança e do ódio cristão.

durante o Renascimento italiano, mas o ressentimento judeu venceu novamente através da Reforma realizada pela Igreja, e alcançou seu coroamento ao ultrapassar o âmbito eclesiástico e embrenhar-se na cultura de vez, através da Revolução Francesa. Com a triunfal vitória judia,

a interioridade foi julgada e condenada, a representação da exterioridade passou a ser o meio de determinação, de postulação (...) [pois] a própria impotência de uma dada interioridade acarreta a construção de uma representação externa para manter um impulso vital doente, uma vontade que se volta contra a vida, como única possibilidade de sua continuidade enquanto vontade (AZEREDO, 2003, p. 84).

O predomínio da moral escrava presenciado desde o surgimento do Cristianismo apresenta-se como favorável a uma “domesticação” do “animal de rapina”; justamente por este fato, não pode ser considerado um instrumento da “cultura”²¹, mas antes um retrocesso desta, pois leva ao predomínio da mediocridade, do homem pequeno, asqueroso, ao impedir a possibilidade de desenvolvimento de um homem “admirável”. O que se chama de “cultura” hoje, a civilização e o amestramento do animal de rapina homem, é fruto da doença, do ressentimento e da fraqueza.

A vitória da moral escrava é a vitória do instinto de rebanho, que transformou em “bons” aqueles que constituem a maioria, ou seja, os fracos, os seres dependentes. Escolheu-se não mais temer o homem, e em consequência não há mais o que admirar nele. Sofremos do homem, pois não há mais o que temer nele, e o tipo medíocre é que se vê como apogeu e meta: o fraco, o incapaz de agir, se acredita como o homem “bon”, como ápice da humanidade (*menschlichkeit*), enquanto nele culmina a mediocridade. E a visão do medíocre, do homem pequeno, cansa: eis o perigo, pois se perde o temor do homem e ao mesmo tempo o amor a ele, a vontade de que ele exista – conforme refletiremos na seção a seguir. Neste contexto, ainda o homem pequeno pode se considerar como algo bem logrado – ao menos é alguém que quer viver

²¹ Entendida como processo de autoconstituição da humanidade, a favor da elevação do homem (GIACÓIA, 1992, p. 101).

– quando se imagina o devir de uma humanidade doente, onde a vida decai. No entanto, a miséria do homem pode ser por ele mesmo superada, sendo usada como tensão para o arco que permitirá o surgimento de um homem “feliz, potente, triunfante, no qual ainda haja o que temer” (NIETZSCHE, GM, I, §12, p. 35), como um nobre Napoleão que brota do solo plebeu da Revolução Francesa. O aparecimento de “um homem que justifique o homem!” (NIETZSCHE, GM, I, §12, p. 35). Esta é a esperança que nos permitirá manter a fé no homem, a esperança de Nietzsche.

1.2. CULPA E MÁ CONSCIÊNCIA

A segunda dissertação traz a psicologia da consciência: a mesma não é, conforme se acredita, “a voz de Deus no interior do homem” – ela é o instinto da crueldade, que se volta para trás, e para dentro, depois de ver que não pode mais se descarregar para fora. A crueldade, na condição de um dos mais velhos e intransitáveis substratos culturais, é trazida à luz pela primeira vez (NIETZSCHE, EH, Porque eu escrevo livros tão bons - A Genealogia da Moral, §1, p. 129).

No comentário feito, em sua autobiografia, à Genealogia da Moral, Nietzsche nos diz que a segunda dissertação de tal obra oferece a psicologia da “consciência moral” (*Gewissen*²²), que nada mais seria do que o instinto de crueldade que se volta para dentro quando já não pode mais ser descarregado externamente – a crueldade seria o substrato mais antigo e básico da cultura. Podemos dizer que o capítulo da genealogia nietzschiana intitulado *Culpa, má consciência e coisas afins*, reflete, de modo geral, sobre a psicologia da moral escrava – pois é a partir dela que a consciência moral surge –, apontando suas formas iniciais e seu desenvolvimento até a cultura atual, analisando a transmutação escrava das ideias de responsabilidade, liberdade, castigo, justiça e, conseqüentemente, culpa.

²² Reproduzindo a nota de Paulo César de Souza na tradução brasileira da *Genealogia da Moral* aqui utilizada: “Em alemão existem dois termos para ‘consciência’: *Bewusstsein* designa o estado de consciência, a percepção (significa, ao pé da letra, ‘estar consciente’); *Gewissen* designa a consciência moral, a faculdade de fazer distinções morais”.

1.2.1. Surge o castigo

É na relação social mais primitiva, a relação de troca que desemboca na relação entre credor e devedor, que Nietzsche encontrará as condições iniciais favoráveis ao surgimento do sistema moral aqui investigado: para nosso filósofo, o conceito moral de culpa teve origem no conceito material de dívida²³. Tendo em vista tal hipótese, dedicaremos nossa atenção inicialmente às relações da “pré-história”²⁴ da humanidade onde surgiram, como decorrência da vontade de potência, o castigo e a necessidade de desenvolvimento de uma memória no animal homem.

Nietzsche nos alerta que os historiadores da moral agem ingenuamente “descobrimo” uma finalidade e a ela atribuindo a origem de algo – como fizeram a respeito do castigo –, e propõe um princípio para a ciência histórica:

A causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem totalmente (...), algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de uma maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; (...) todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o sentido e a finalidade anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados (NIETZSCHE, GM, II, §12, p. 65).

O princípio da diferença entre origem e finalidade vale tanto para o mundo social quanto para o orgânico, para um órgão fisiológico quanto para uma instituição de direito, para um costume social, um uso político, formas artísticas ou religiosas, etc. Nenhuma finalidade é

²³ Culpa e dívida possuem apenas uma palavra em alemão: *Schuld*.

²⁴ Nietzsche identifica através deste termo (*Vorgeschichte*) o momento do aparecimento de algo sobre a terra (o homem, a moral, o castigo, etc.), momento anterior aquele no qual surgem os sentidos, as finalidades e as definições.

causal, mas sim resultado de uma “vontade de poder que assenhoreou-se de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função” (NIETZSCHE, GM, II, §12, p. 66), portanto, não há relação direta entre os sentidos e causas que se sucedem ao longo do tempo, não há progresso nem linearidade em direção a uma meta. Os sentidos, finalidades, usos, alternam-se no decorrer da história, devido às forças em disputa, e também a degeneração, a perda de sentido, pode vir em favor de um “verdadeiro progresso”, entendido como aumento de poder. Na Modernidade a perspectiva utilitária e “democrática” avançou sobre as ciências, e não só as históricas, mas também as biológicas, e hoje se pensa a vida como apenas uma “reação”, uma adaptação a circunstâncias externas, e assim, “qualquer entendimento atual da utilidade do fenômeno não pode ser retrocedido sem uma quebra em sua emergência original” (HATAB, 2010, p. 111). Conforme a perspectiva nietzschiana da vontade de potência, os fenômenos emergem de uma interioridade, sendo a atribuição de sentido/utilidade, uma apropriação secundária. Até agora imaginou-se o castigo como inventado para castigar – um equívoco. Para se compreender tal prática e os sentidos que lhe foram atribuídos é preciso voltar no tempo deixando de lado os preconceitos utilitários da modernidade.

Credor-devedor é a relação pessoal primordial, presente em todas as civilizações, onde pela primeira vez se comparou uma pessoa com outra; é a primeira forma social que se estabelece, e ainda que muitos processos tenham ocorrido até que se chagasse a ideia de culpa, esta decorre do conceito de dívida surgido na relação em questão. A ideia de equivalência ocupou de tal forma o pensamento antigo que chegou a constituir-lo, e o homem passou a distinguir-se de outros animais por ser aquele que mede, avalia (*mensch*). A troca precede a formação de sociedades – os complexos sociais já se formam levando em consideração as comparações valorativas, e alcança-se “a grande generalização: ‘cada coisa tem seu preço, tudo pode ser pago’ – o mais velho cânon moral da justiça, o começo de toda ‘bondade’, toda ‘equidade’, toda ‘boa vontade’, toda ‘objetividade’ que existe na terra” (NIETZSCHE, GM, II, §8 p. 60). Inicialmente a ideia de justiça se estabelece entre homens de poder aproximado, acomodando suas relações, estabelecendo seus compromissos e definindo papéis e práticas sociais.

As relações contratuais da antiga humanidade exigiram o empenho da palavra em forma de promessa, e foi preciso, então, construir uma memória naquele que promete. Para reforçar em sua consciência (*Gewissen*) a restituição como dever e obrigação, o devedor

empenhava ao credor algo que ele ainda possuiria mesmo se já não pudesse restituir o devido, podendo ser este “algo” desde entes de sua família até seu próprio corpo e sua vida (em culturas antigas, como a egípcia, nem mesmo após a morte o devedor livrava-se de sua dívida). Para Nietzsche, a história da humanidade, e mesmo a ideia de humanidade, encontra-se perpassada pela crueldade²⁵, pelo prazer de ver e de fazer sofrer; assim, o credor poderia trocar o desprazer do não ressarcimento da dívida pelo prazer de participar de um “direito de senhores”, a “satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de *‘faire le mal pour le plaisir de le faire’*, o prazer de ultrajar” (NIETZSCHE, GM, II, §5, p. 54), um sentimento concreto e imediato, e não um desejo que se mantém no plano das abstrações ou como projeção para o futuro. O castigo como prática, costume, ato, tem sua gênese, portanto, não em uma finalidade, como a de punir ou vingar, mas surge como que espontaneamente, em decorrência de uma manifestação de poder, da vinda à tona de um instinto. Enxergamos nestas relações primitivas uma lógica da compensação que nos parece estranha que, no entanto, é a que permanece até a atualidade: substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano por uma espécie de satisfação íntima – a de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente e participar de um “direito de senhores”. A compensação consistiria em um convite e um direito à crueldade. A ideia de equivalência entre dano e dor surge da relação entre credor e devedor.

Como poderia a crueldade, o sofrimento, compensar uma dívida? “Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano” (NIETZSCHE, GM, II, §6, p. 56). Segundo Nietzsche, provocar o sofrimento significava uma manifestação e afirmação de poder, o que era altamente gratificante, e permitia que se trocasse o dano e o desprazer por ele causado “por um extraordinário contraprazer: causar o sofrer – uma verdadeira festa, algo, como disse, que era tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição social do credor”

²⁵ Entendemos, particularmente, que, como ocorre geralmente com as expressões utilizadas por Nietzsche, o conceito de “crueldade” aparece para além de um significado carregado de preconceitos morais – um fazer sofrer carregado de “maldade” e condenável –, mas no sentido de um exercício, um extravasamento, de forças que dominam e impõem uma forma. A “crueldade” está diretamente relacionada à vontade de potência, a um impulso de dominação.

(NIETZSCHE, GM, II, §6, p. 55). Para o homem moderno é difícil admitir o prazer na “crueldade”, e é através de um conceito surgido apenas secundariamente, o de vingança, que ele tenta justificar a resposta dada às dívidas não quitadas no mais longo período da humanidade. Para Nietzsche, o primitivo prazer na crueldade era visto como característica comum do homem e mostrava-se de forma desinteressada e quase ingênua, relacionando-se com uma descarga espontânea de forças. Como veremos adiante, tal prazer permanece presente no homem, mas agora a crueldade volta-se para ele próprio e o sofrimento é infringido a si mesmo. Foi por um impulso de manifestação de poder que a prática do “castigo” emergiu como resposta a uma dívida não saldada: é possível pressupormos que o procedimento tenha surgido antes de qualquer ideia sobre o “castigo”. Se diferenciarmos o “ritual” e o “sentido” de tal prática, perceberemos que o segundo é muito mais fluído que o primeiro, que se apresenta quase como permanente. O sentido do castigo, na cultura tardia da Europa de Nietzsche, não é uno, mas apresenta-se como uma síntese dos diversos significados que lhe foram atribuídos ao longo da história desta cultura – tal síntese de sentidos é dificilmente analisável e mesmo indefinível, a tal ponto que “hoje é impossível dizer ao certo por que se castiga – definível é apenas aquilo que não tem história” (NIETZSCHE, GM, §13, p. 68). Nietzsche chega a elencar onze propósitos²⁶ que existiram/existem para o castigo,

²⁶ “Para ao menos dar uma ideia de como é incerto, suplementar e acidental o ‘sentido’ do castigo, de como um mesmo procedimento pode ser utilizado, interpretado, ajustado para propósitos radicalmente diversos, eis o elenco que me resultou de um material relativamente pequeno e casual. Castigo como neutralização, como impedimento de novos danos. Castigo como pagamento de um dano ao prejudicado, sob qualquer forma (também na de compensação afetiva). Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir o alastramento da perturbação. Castigo como inspiração de temor àqueles que determinam e executam o castigo. Castigo como espécie de compensação pelas vantagens que o criminoso até então desfrutou (por exemplo, fazendo-o trabalhar como escravo nas minas). Castigo como segregação de um elemento que degenera (por vezes de todo um ramo de família, como prescreve o direito chinês: como meio de preservação da pureza da raça ou de consolidação de um tipo social). Castigo como festa, ou seja, como ultraje e escárnio de um inimigo finalmente vencido. Castigo como criação de memória, seja para aquele que sofre o castigo – a chamada ‘correção’ – seja para aqueles que o testemunham. Castigo como pagamento de um honorário, exigido pelo poder que protege, o malfeitor dos excessos da vingança. Castigo como compromisso com o estado natural da vingança,

a título de exemplo. Vê-se que esta prática sob a qual recaíram tantos sentidos e definições ao longo da história, não surgiu a partir de uma demanda externa e com uma finalidade/utilidade pré-estabelecidas (justiça, vingança, prevenção de determinadas atitudes). Ele não possui a capacidade de impedir ações futuras, mudar o indivíduo “para melhor” (antes, conforme veremos, produz o efeito contrário), ou levar a um arrependimento: estes são sentidos e finalidades, utilidades, atribuídos à prática do castigo após o seu surgimento, e não a sua causa. O castigo não surge racional e utilitariamente, mas, completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade, por um sentimento, por um impulso, de compensação por uma ofensa ou dano, surge como reparação:

Durante o mais longo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a dor de seu causador. (NIETZSCHE, GM, II, §4, p. 53)

São as múltiplas atribuições de sentido e usos que surgiram ao longo da “história do castigo” que nos auxiliarão no encontro dos instintos e valores que se constituem nos fundamentos da moral europeia analisada por Nietzsche.

quando este é ainda mantido e reivindicado como privilégio por linhagens poderosas. Castigo como declaração e ato de guerra contra um inimigo da paz, da ordem, da autoridade, que, sendo perigoso para a comunidade, como violador dos seus pressupostos, como rebelde, traidor e violentador da paz, é combatido com os meios que a guerra fornece” (NIETZSCHE, GM, II, §13, p. 69).

1.2.2. A justificação moral do castigo e a má consciência

O surgimento de um animal que, ao mesmo tempo em que possui o esquecimento como a característica que lhe possibilita vir a ser o que é – como sua força –, necessita desenvolver uma memória da vontade e tornar-se capaz de cumprir as promessas que faz – um imperativo da vida comunitária –, parece um contrassenso da natureza. Foi quando se necessitou tornar o homem capaz de cumprir promessas, torná-lo “necessário, uniforme, igual entre iguais, constante e, portanto, confiável” (NIETZSCHE, GM, II, §2, p. 48), que pela primeira vez se justificou moralmente o castigo, tendo início a história da “responsabilidade”.

Nietzsche enxerga o esquecimento como uma força, e uma força afirmativa, que possibilita a emergência do novo. Ele inibe ativamente (e não inercialmente), impedindo que aquilo que é por nós experimentado, vivenciado, penetre na consciência (*Bewusstsein* – percepção) mais do que aquilo que penetraria na digestão física: na digestão orgânica apenas alguns “nutrientes” são absorvidos, enquanto a grande parte ingerida é enviada para fora do organismo. Graças à nossa capacidade de olvido, também aquilo que nos acontece tem apenas uma mínima parte “assimilada psiquicamente”. O esquecimento cumpre o papel de “zelador da ordem psíquica” na disposição hierárquica de nosso organismo, permitindo que a consciência se mantenha imperturbada pelo “barulho e a luta de nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e a divergir” (NIETZSCHE, GM, II, §1, p. 47), e abrindo espaço para o novo. Ser capaz de esquecer demonstra uma “saúde forte”: aquele que tem danificada tal função fica doente. Quando se leva em consideração a força do esquecimento, torna-se surpreendente o fato de o homem ter desenvolvido uma “faculdade” oposta – uma memória que lhe permite cumprir promessas: a capacidade de optar por não digerir, por não expulsar de si a “palavra empenhada” e por prosseguir querendo o “já querido”, manter no tempo a relação entre o querer e o realizar, descartando o novo que aparece neste intervalo. Trata-se aqui de uma memória da vontade, e não uma memória de traços, onde se presente uma afirmação, um “sim” diante do que se prometeu.

A força ativa do esquecimento e a necessidade de prometer e cumprir as promessas feitas seriam um paradoxo da natureza em relação ao homem: o esquecer-se permite o florescimento do novo, no entanto, “a capacidade de fazer promessas funciona como um fenômeno central na vida moral e política, e também serve para regular o tempo e o tornar-se de novas e importantes formas” (HATAB, 2010, p. 84). A

ideia de “responsabilidade” – basilar para a moral analisada por Nietzsche – não é um conceito dado e/ou atemporal, mas uma emergência histórica. A história da responsabilidade inicia-se com a luta contra o esquecimento e a tentativa de tornar o homem um ser confiável, um cumpridor de promessas, o que pressupõe a necessidade de tornar as pessoas uniformes e previsíveis. Ela visa colocar “o eu individual como fonte da ação e local de responsabilidade por ela” (HATAB, 2010, p. 88).

Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar confiar – para isso, o quanto não precisou antes tornar-se ele próprio confiável, constante, necessário, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si como porvir! (NIETZSCHE, GM, II, §1, p. 48)

Para contrapor a força do esquecimento o homem fez uso de diversos recursos, entre eles a moral dos costumes – maneira original e mais duradoura pela qual foram dadas regras ao ser humano: “com a ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente tornado confiável” (NIETZSCHE, GM, II, §2, p. 49). Neste contexto, o eu individual é subjugado aos valores da coletividade, e o animal livre e errante torna-se um animal político. A moralidade dos costumes pode ser entendida como a forma primitiva de toda moral, em referência aos períodos mais antigos da história das comunidades humanas (WOTLING, 2001), e, originalmente, identifica-se com a sensibilidade aos costumes característicos a uma cultura, com a obediência àquilo que decorre da tradição. “À moralidade do costume, em Nietzsche, cumpriu fixar no querer, inclusive como ação desse querer mesmo, alguns ‘quero’ e alguns ‘não quero’” (AZEREDO, 2003, p. 120): ela determinava o que se deveria fazer sem deixar a liberdade para escolher o que se poderia fazer. A ideia de intencionalidade reflexiva e interesse pessoal como móvel das ações não surgiu na época da moralidade do costume, em um momento posterior.

Nietzsche refuta o caráter metafísico atribuído à moral e à tradição apresentando sua história. Uma moral é um conjunto de interpretações e avaliações coletivas que são impostas tendo em vista o cultivo de um tipo de homem. A moral escrava desenvolveu-se fazendo uso das técnicas da moralidade dos costumes cultivadas na pré-história da humanidade, justificando moralmente práticas como a do castigo e tendo em vista o cultivo de um homem com a memória forte. Invertendo sentidos e valores e caminhando na direção da ideia da responsabilidade individual, ela favorece o desenvolvimento de habilidades humanas que não seriam necessariamente instigadas pelo modo de ser nobre, como a inteligência, a sagacidade e o autodomínio, e leva ao surgimento de um novo tipo humano.

No aforismo dois da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche nos apresenta um texto polêmico, alvo de discussões ainda hoje, quando já são passados mais de 120 anos de sua escrita. Após nos falar sobre as técnicas carregadas de “tirania, dureza, estupidez e idiotismo” (NIETZSCHE, GM, II, §2, p. 49) que serviram para a uniformização do homem, o filósofo nos diz que a sociedade e sua moralidade do costume eram, em realidade, um meio para

o fruto mais maduro de sua árvore, o indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, novamente libertado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois autônomo e moral se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas (NIETZSCHE, GM, II, §2, p. 49).

Ao indivíduo superior e soberano, livre, que lançou-se para além do que lhe era determinado pela comunidade e desenvolveu um completo autodomínio, é dado também o domínio sobre as circunstâncias, a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade, que não desfrutam dos mesmos privilégios de liberdade que ele. Possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, que lhe permite cumprir as promessas que faz, tem nesta posse a sua medida de valor, e é, portanto, a partir de si mesmo que avalia. Nele a “consciência moral” (*Gewissen*) perde o caráter de coerção externa para tornar-se “instinto de liberdade”, percepção do privilégio da responsabilidade:

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência desta rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até a mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante - como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua consciência [*Gewissen*]... (NIETZSCHE, GM, II, §2, p. 50).

É precisamente a figura deste indivíduo soberano a causa do infundável debate a respeito do aforismo dois da segunda dissertação da *Genealogia da Moral* nietzschiana. A discussão gira basicamente em torno de duas possibilidades, que serão exemplificadas através das posições de Oswaldo Giacoia e Hatab Lawrence: o indivíduo soberano seria, dentro da perspectiva do nosso filósofo, um tipo humano a ser buscado ou a ser superado?

No texto *O indivíduo soberano e o indivíduo moral*, o professor Oswaldo Giacoia nos diz que na relação entre indivíduo e sociedade a socialização deve ser encarada como o meio que permitirá o surgimento da verdadeira individualidade, portanto, soberano é o indivíduo que se emancipa da moralidade dos costumes. O resultado de séculos de mnemotécnicas que foi alcançado na Modernidade pode levar ao rompimento com a moralidade dos costumes – surgimento do indivíduo soberano – ou a mediocrização de um homem preso às pré-determinações da cultura: eis a diferença entre o indivíduo soberano e o indivíduo moral. Para Giacoia, o indivíduo soberano seria o fruto do processo de desenvolvimento de um tipo humano capaz de assumir sua própria vontade ao ponto de cumprir as promessas que faz, mas ele o superaria, rompendo com a ideia moderna de autonomia (ainda que conservando parte de seu sentido): a autonomia do indivíduo soberano significa o rompimento com toda prescrição externa, mas não possui, no entanto, qualquer pretensão de universalidade. Sua grande característica seria o domínio de si expresso “como vivência de uma orgulhosa serenidade, como consciência de ter seus afetos, seus prós e contras, em seu poder” (GIACOIA JR., 2003, p. 17). Ao indivíduo soberano, Nietzsche atribuiria uma tarefa: “esculpir a figura possível de um futuro humano na grandeza” (GIACOIA JR., 2003, p. 27). Ele seria o precursor

de um novo tipo de homem, um tipo raro e grande, oposto à mediocridade e degradação do homem da cultura europeia.

A posição do professor norte-americano Lawrence Hatab (2010) opõe-se à de Giacóia: para ele o indivíduo soberano representa apenas o ideal moderno de autonomia racional, sendo fruto da moral escrava e alvo das críticas de Nietzsche. Segundo Lawrence, este homem soberano não viria ainda a ser, mas já existiria, e nele encontraríamos o ápice dos ideais modernos. Suas qualidades estariam ainda inseridas nas práticas avaliadas negativamente por Nietzsche: sua luta contra a moralidade seria ainda no sentido do esclarecimento kantiano, favorável à autonomia racional, e sua reclamação de um poder sobre o destino não condiria com a perspectiva do *amor fati*. Ainda, esta figura seria mestre do livre-arbítrio, ideia censurada por Nietzsche, e sua consciência moral não passaria da interiorização e maximização das cruéis mnemotécnicas. O indivíduo soberano não poderia representar, portanto, uma versão ou um tipo precursor do espírito livre ou do além-do-homem nietzschiano.

Encontramos ainda um terceiro posicionamento, representado aqui pela postura da professora Vania Dutra de Azeredo, que parte da interpretação de Gilles Deleuze. Para Vania o indivíduo soberano seria o homem completo, um fruto da moralidade dos costumes, alguém que consegue tornar-se responsável e usar sua memória de forma afirmativa, “mas se a doença se alastra de modo que o escravo consegue inverter o modo de valorar nobre, fazendo do senhor também um tipo escravo, então suplanta-se o indivíduo soberano e, com isso, a fase final do processo de formação do homem” (AZEREDO, 2003, p. 126). Através do indivíduo formado pela imposição da obediência decorrente da moralidade do costume, alcançar-se-ia a autossupressão da moral; todavia, a história tomou o curso do predomínio das forças reativas, curso contrário ao da superação da moral, quando as forças ativas deveriam dominar as reativas: “na perspectiva de Nietzsche a atividade genérica da cultura, que deveria suprimir-se no seu produto, o indivíduo soberano, muda de rumo, inverte a direção e forma o indivíduo dependente” (AZEREDO, 2003, p. 152). Condição da autonomia seria a exclusão de uma moral como a que passou a vigorar incondicionalmente como justificativa do agir humano nos últimos dois mil anos: uma moral que impõe não apenas a obediência à tradição, mas a normas específicas e com pretensão de universalidade. A vitória de tal sistema moral – o da moral escrava apresentada na seção anterior – leva a proliferação do homem domesticado, e pode ser genealógicamente compreendida a partir de uma análise do ressentimento e da má consciência. É a

perspectiva assumida por Vania em relação ao indivíduo soberano a que perpassa a presente exposição.

Em relação à figura apresentada por Nietzsche no aforismo dois da segunda dissertação, é importante termos em consideração que nela encontramos a realização da “responsabilidade” buscada através das tentativas de desenvolver no homem uma memória forte; nela se encontra o animal capaz de cumprir promessas que não mais depende de estímulos externos para tal. É no indivíduo soberano que se encontrará o final da história da consciência como *Gewissen*, história que se estende por um longo caminho e variedade de formas. A consciência moral é “faculdade” indispensável para que se alcance a responsabilidade e a capacidade de cumprir a palavra empenhada. Através dela, mantém-se sempre presente, e sem necessidade de estímulos externos, aquilo que o esquecimento já teria expelido do corpo. No entanto, não é fácil desenvolver tal faculdade no homem, e a luta travada contra a força do esquecimento, é dolorosa: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória – e na consciência.

A relação entre a comunidade e seus membros é também uma relação de dívida, na qual os segundos são devedores da primeira: como vimos, desta relação surge o castigo como uma prática derivada do instinto de crueldade e impulso de reparação de um prejuízo. Para que a sociedade se mantenha coesa, todavia, dois pontos são vitais: tais instintos não podem ser explicitados (pois o sofrimento sem um sentido gera revolta²⁷), e seus membros devem cumprir os compromissos que assumem em relação a ela. Atribui-se ao castigo, então, um sentido, e ele passa a ser justificado pela utilidade, como forma de impedir desvios individuais que colocariam em risco toda a comunidade – ele passa a ser justificado no âmbito moral.

Na origem, toda a educação e os cuidados do corpo, o casamento, a medicina, a agricultura, a guerra, a palavra e o silêncio, as relações entre os homens e as relações com os deuses, pertenciam ao domínio da moralidade: esta exigia que prescrições fossem observadas, sem pensar em si mesmo como indivíduo. (...) Em toda a parte onde existe comunidade e, por conseguinte, moralidade dos costumes, reina a ideia de que a punição pela violação dos costumes recai em primeiro lugar

²⁷ Esta questão será esclarecida no próximo capítulo.

sobre a própria comunidade (NIETZSCHE, A, §9, p. 26).

Desenvolvem-se, a partir de então e em nome da comunidade, as mais diversas práticas de crueldade, objetivando desenvolver em seus membros uma memória da “vontade”; acredita-se na dor e no medo como capazes de trazer a moralidade à consciência do indivíduo, tornando-a uma presença constante:

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória: os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica (NIETZSCHE, GM, II, §3, p. 51).

Algumas ideias devem se tornar indeléveis, onipresentes, inesquecíveis, fixas, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas “ideias fixas”, e os procedimentos e modos de vida ascéticos – de autocontrole e autopunição – são meios para livrar tais ideias da concorrência de todas as demais, para fazê-las inesquecíveis e permanentemente presentes no sistema nervoso e intelectual – eles aparecem como garantia de que o homem se tornará um cumpridor de promessas. As técnicas mnemônicas utilizam a dor como “treinamento” para manter desperta a vontade (como se disse, a memória que se quer desenvolver é uma memória da vontade). Assim surge a crença na capacidade do indivíduo de guiar seu comportamento através das ideias e sentimentos presentes na consciência, e cria-se a noção de responsabilidade como justificativa para a punição do indivíduo desviante. Do mesmo modo, a partir de tais concepções surgem as ideias de razão e autodomínio, que desembocarão na crença de que o homem é livre para agir.

Com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente “à razão”! – Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as “coisas boas”!... (NIETZSCHE, GM, II, §3, p. 52).

Conforme já dito, o castigo, sendo reparação, desenvolveu-se totalmente a margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade, ideias surgidas apenas tardiamente. É necessário um alto grau de humanização para que se comece a fazer distinções elementares como intencional, negligente, casual, responsável e seus opostos e levá-las em conta na atribuição do castigo – a ideia de que alguém merece ser castigado porque poderia ter agido de outro modo é uma forma tardia e refinada do julgamento e do raciocínio humanos. Assim ocorre com as ideias de culpa e má consciência – esta entendida como uma “consciência” da culpa: “culpa e má consciência são uma condição psicológica interiorizada que somente surge a partir do longo processo de criar memória, promessa e responsabilidade no animal humano” (HATAB, 2010, p. 99).

Como já se pode perceber, destarte seu refinamento, a história da nossa cultura não apresenta uma “libertação” da crueldade, mas sua transformação – espiritualização e divinização –, sendo que ela chega mesmo a constituir esta cultura: a própria busca de controlar o animal cruel já é crueldade. No entanto, a dor, progressivamente interiorizada a favor do desenvolvimento de uma memória da vontade, toma outras proporções e aumenta de intensidade: “quando a humanidade não se envergonhava de sua crueldade a vida na Terra era mais contente do que agora, que existem pessimistas” (NIETZSCHE, GM, II, §7, p. 56). O sofrimento nem sempre foi encarado de forma pessimista, mas o fazer-sofrer era mesmo um chamariz a vida; a sensibilidade humana à dor, no entanto, era muito menor do que na atualidade, assim como o é a dos animais, pois ela extravasava-se para fora. Pessimismo, desconfiança diante do enigma da vida, vergonha do homem diante do homem (vergonha de seus instintos): são as características de uma época de moralização e amolecimento doentios, quando o bicho homem passa a envergonhar-se de seus instintos – a inocência e a alegria do animal se tornaram, para ele, repulsivas, e sem sabor a própria vida.

É o conforto e estabilidade de uma vida em comunidade segura e constante, onde o homem se obriga a interiorizar seus impulsos de crueldade, que faz surgir o pessimismo e aumentar a intensidade da dor: “em tempos mais antigos e precários (e talvez em circunstâncias de sublevação mesmo agora), a vida não poderia ser lamentada como ‘sem significado’ porque as forças da vida estariam muito ocupadas impulsionando-nos a lutar contra nossas dificuldades” (HATAB, 2010, p. 103). O que mais dói no sofrimento é a sua ausência de sentido, e é por isto que sempre se recorreu às divindades na busca de uma justificativa para o sofrimento. Neste contexto, uma hipótese mostra-se plausível: talvez o prazer na crueldade não esteja extinto, mas apenas foi sublimado e transposto para o plano imaginativo e psíquico em conceitos cristãos como os de compaixão trágica e sacrifício na cruz. Retomaremos este ponto logo adiante.

Aquela tão ousada e fatídica invenção de filósofos, feita então pela primeira vez na Europa, a do livre-arbítrio, da absoluta espontaneidade do homem no bem e no mal, não teria sido feita sobretudo para adquirir o direito de pensar que o interesse dos deuses no homem, na virtude humana, não poderia jamais se esgotar? (NIETZSCHE, GM, II, §7, p. 58).

A origem de conceitos morais que vieram a embasar o castigo, como culpa, má consciência, dever e sacralidade do dever, encontra-se na esfera das obrigações legais, onde surgiu, do mesmo modo, o vínculo entre culpa e sofrimento. Como já foi lembrado, também a comunidade mantém com seus membros uma relação de dívida: aquele que nela vive desfruta de benefícios diversos, e, caso a traia, lhe será exigido um pagamento (pois a comunidade é sua credora) – a privação de todos os benefícios e vantagens que lhe eram concedidos, de modo que ele seja lembrado de quanto valem tais benefícios. O castigo dado pela comunidade ao criminoso que a trai é tratá-lo como o inimigo da mesma, como alguém que não possui qualquer direito de proteção, e nem mesmo o da graça – é o direito de guerra “em toda a sua dureza e crueldade – o que explica por que a própria guerra forneceu todas as formas sob as quais o castigo aparece na história” (NIETZSCHE, GM, II, §9, p. 61). No entanto, não podemos confundi-lo, em seu surgimento,

com um instrumento de uma justiça vingativa, como fizeram os genealogistas da moral utilitários.

“Justiça e lei não são redutíveis à retribuição por dano” (HATAB, 2010, p. 107). A justiça não surgiu a partir do ressentimento – apesar de os ressentidos tentarem sacralizar a vingança sob o nome de justiça, promovendo através dela os afetos reativos. O último terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo, pois ser justo é sempre uma atitude positiva: “o homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo; pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo” (NIETZSCHE, GM, II, §11, p. 63). Segundo Vania, a noção inicial de justiça decorre da capacidade humana de diferenciar os que têm mais ou menos potência, estabelecendo direitos e deveres entre os iguais. Estabelecidas as diferenças entre os grupos de potentes e de impotentes, a boa vontade estender-se-á entre os homens de mesma potência, e a ideia de justiça alcançará a comunidade conforme as relações que são estabelecidas entre seus membros. O estado e o direito foram instituídos por homens ativos e poderosos como instrumento da justiça, e historicamente têm lutado contra os sentimentos reativos de maneiras diversas, mas principalmente através da imposição da lei – é através dela que se desvia o sentimento de vingança do prejudicado. A justiça não existe “em si”, metafisicamente, como querem fazer crer os ressentidos e impotentes, mas apenas a partir de um parâmetro legal.

(...) segue-se que justo e injusto existem apenas a partir da instituição da lei (...) falar de justo e injusto em si carece de qualquer sentido (...) os estados de direito não podem senão ser estados de exceção, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar maiores unidades de poder (NIETZSCHE, GM, II, §11, p. 64).

Quanto maior o poder de uma comunidade, menor a valorização do indivíduo infrator. Quanto mais poderoso o credor, menor a necessidade de manifestar seu poder sobre o devedor. “O 'credor' se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria

medida da sua riqueza” (NIETZSCHE, GM, II, §10, p. 62). A justiça surge, assim como a moral, favorável ao desenvolvimento da máxima potência do homem, com uma tendência para a autossupressão²⁸: decorrendo de uma mensuração da potência e estabelecendo as relações entre os homens “iguais”, possibilita o aparecimento da graça e do autêntico “amor aos inimigos”²⁹.

A consciência popular, a partir da ideia de justiça advinda do ressentimento, vê como utilidade mais essencial do castigo a sua “capacidade” de despertar no culpado o sentimento de culpa: ele seria o instrumento do remorso (*Gewissenbiss* – mordida na consciência). No entanto, Nietzsche não consegue vislumbrar tal utilidade na realidade, pois constata que justamente entre aqueles que receberam o castigo (prisioneiros, criminosos), o remorso é algo extremamente raro. Para nosso filósofo, o castigo apenas “endurece e torna frio, concentra, aguça o sentimento de distância; aumenta a força de resistência” (NIETZSCHE, GM, II, §14, p. 70); ele é, na realidade, o grande impeditivo para o desenvolvimento do sentimento de culpa. O condenado não se sente culpado por seus atos nem os vê como repreensíveis em si, já que são cometidos com boa consciência por outros agentes – em geral pelo Estado – em nome da justiça³⁰. Na prática, o castigo resulta em

uma intensificação da prudência, um alargamento da memória, uma vontade de passar a agir de maneira mais cauta, desconfiada e sigilosa, na

²⁸ “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 ‘auto-superação’ que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: ‘patere legem, quam ipses tulisti’ [sofre a lei que tu mesmo propuseste]” (NIETZSCHE, GM, III, §27, p. 148).

²⁹ “Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus malfeitos inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas (...) Um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico ‘amor aos inimigos’. Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! – E tal reverência é já uma ponte para o amor... Ele reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e *muito* a venerar!” (NIETZSCHE, GM, I, §10, p. 31).

³⁰ A criminologia atual confirma que a severidade das punições não influencia no cometimento de crimes.

percepção de ser demasiado fraco para muitas coisas, numa melhoria na faculdade de julgar a si próprio (NIETZSCHE, GM, II, §15, p. 72).

O castigo doma o homem, mas não é capaz de torná-lo melhor.

Constata-se que, apesar de vincular-se às ideias de responsabilidade e culpa e derivar de uma relação jurídica – entre credor e devedor –, a má consciência (uma “consciência da culpa”) não nasce das práticas penais. É ainda na pré-história e na formação das primeiras comunidades que Nietzsche encontrará o campo para sua hipótese de surgimento da má consciência: para ele, esta pode ser considerada uma “doença” contraída pelo homem quando se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz – neste ambiente, subitamente seus instintos perderam seu valor. Sob a égide da moralidade do costume o homem perdeu a segurança de seus instintos certos para prender-se às dúvidas de sua “consciência”³¹, seu órgão mais frágil e falível. No entanto, os instintos continuavam ativos e fazendo exigências que raramente poderiam ser satisfeitas: impedidos de descarregarem-se para fora, interiorizaram-se, voltaram-se para dentro do homem, que terminou por buscar em si mesmo um campo de aventura e tortura. Foi também assim que ele se “supervalorizou” diante do céu e da terra. Através de tais fenômenos, todavia, o homem também desenvolveu certas capacidades e vislumbrou a possibilidade de fazer surgir algo maior.

A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência. (...) O homem se inclui, desde então, entre os mais inesperados e emocionantes lances no jogo da “grande criança” de Heráclito, chame-se ela Zeus ou Acaso – ele desperta um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo se anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa... (NIETZSCHE, GM, II, §16, p. 74).

³¹ *Bewusstsein*.

Mesmo tentando renegar-se, o homem não pode deixar de ser aquilo que a natureza o fez, não podendo abandonar suas inclinações, mas, no máximo, desviá-las e disfarçá-las: os instintos humanos de liberdade e crueldade, não podendo se exteriorizar, voltam-se para dentro, para o homem mesmo. Assim nasceu a grande doença da qual o homem sofre até a atualidade: a má consciência, o “instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo” (NIETZSCHE, GM, II, §17, p. 75), a vontade de potência, de criação e domínio, a crueldade do artista voltada para si mesmo. Apenas alguns homens são capazes de escapar desta epidemia, aqueles tipos raros e nobres, os criadores, os homens nos quais a vontade de potência segue seu curso “natural” de expansão e criação, e que foram e são os responsáveis pela forja de sociedades, povos, estados, bem como das relações jurídicas que os regem – os que, no limite, foram responsáveis pelo próprio surgimento desta doença.

A mudança na relação do homem com seus instintos não se deu de forma gradativa, mas subitamente, e a partir de um ato de violência perpetrado pelo “estado” – algum bando de bestas louras que lança seu poder sobre um população imensa em número mais informe e nômade. O estado não surge a partir de um contrato... Mas de uma relação de dominação. Tais homens poderosos que esculpem as comunidades “não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, estes organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na obra, como a mãe no filho” (NIETZSCHE, GM, II, §17, p. 75). Neles não nasceu a má consciência, mas sem eles ela não teria nascido. E é também por sua via que surge a moralidade dos costumes.

Na perspectiva de Vania, não somente a má consciência, mas também o indivíduo soberano, seriam produtos da moralidade dos costumes, pois a moral caminharia em direção a autossupressão³².

Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante,

³² E vale lembrar que, para Lawrence, a má consciência não seria em si hostil à vida, mas antes poderia ser encarada de forma “terapêutica”, ativa: como uma capacidade de alienar-se das normas e crenças já impostas.

sofrete, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um não, este inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer, essa má consciência ativa também fez afinal – já se percebe –, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideias e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... (NIETZSCHE, GM, II, §17, p. 76).

Todavia, o caminho da cultura sofreu uma alteração em seu rumo: as forças reativas passaram a ser predominantes e levaram ao desenvolvimento do indivíduo dependente. A imposição afirmativa de uma obediência à tradição, característica da moralidade dos costumes, transformou-se na imposição arbitrária e negativa de seguir normas específicas e geradas pelo ressentimento de homens impotentes: “a supressão é estancada, a atividade neutralizada e a força reativa, através da organização em rebanhos, (...) termina por triunfar. Desse modo, o indivíduo soberano como realização do homem e produto da pré-história, (...) perde-se na história” (AZEREDO, 2003, p. 153). A má consciência é uma doença assim como a gravidez é uma doença (um estado de alteração passageiro e que não leva a morte ou necessariamente a outras doenças, mas faz surgir algo novo), mas a rebelião escrava na moral a transformou em epidemia, tentando inculcá-la mesmo no homem ativo de boa consciência.

Tudo começa na relação credor-devedor, quando esta foi introduzida na relação entre os vivos e seus antepassados. Nas comunidades “tribais” a geração posterior mantém com a anterior uma obrigação/dívida jurídica (e não afetiva), pois se crê que o grupo permanece graças aos esforços dos antepassados, sendo preciso lhes pagar com sacrifícios e realizações, e tal dívida aumenta constantemente, pois os antepassados continuam a conceder benefícios. Na medida em que cresce o poder da comunidade, cresce também o medo dos ancestrais, e no mesmo sentido, o medo diminui se o grupo se debilita (vale lembrar que o deus cristão é o do amor, e não o do temor). Nas comunidades mais poderosas o ancestral termina como deus: as divindades brotam do medo.

A consciência das dívidas com a divindade permaneceu mesmo com a complexificação das comunidades. Ao longo da história da cultura europeia, as estirpes escravas tornaram-se dominantes e herdaram tanto as “dívidas” como as noções nobres de bom e ruim e sua característica de estabelecer hierarquias – grande parte das populações se adaptou ao culto dos deuses dos senhores. Apenas as estirpes mais nobres do período intermediário da humanidade é que conseguiram restituir completamente seus ancestrais. Após a apropriação, por parte dos escravos, das divindades dos nobres, o sentimento de culpa perante elas seguiu aumentando, e “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (NIETZSCHE, GM, II, §20, p. 79). Ao longo deste processo, noções de culpa, dever (obrigação) e seus pressupostos religiosos entrelaçaram-se e foram moralizados: aprofundaram-se na consciência desenvolvendo um elo entre a má consciência e a noção de Deus.

Ao contrário do que poderia parecer, estas noções não surgiram no final de todo o processo de estabelecimento de Deus como credor. Com sua moralização, a perspectiva de um resgate definitivo desaparece, e caminha-se para trás na direção da culpa, primeiro colocando-a sobre o devedor e depois alcançando o credor, o criador, o primeiro homem – Adão –, e a natureza, a própria vida, que passam a ser vistos como origem do mal – surge assim o pessimismo e o niilismo. É neste contexto que aparece o “golpe de mestre do cristianismo”: Deus sacrifica-se pela culpa do homem, a origem de tudo paga a si mesmo, o credor sacrifica-se por seu devedor e gera uma dívida impagável e perpétua. O homem domesticado da má consciência, do instinto de crueldade reprimido e interiorizado, apoderou-se das suposições religiosas para levar seu auto-martírio a mais horrenda culminância:

ele se retesa na contradição “Deus” e o “Diabo”, todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade do seu ser, ele o projeta para fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como Deus juiz, como Deus verdugo, como Além, como eternidade, como tormento sem fim, como Inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa (NIETZSCHE, GM, II, §22, p. 81).

O prazer que sente o desinteressado, o abnegado, o que se sacrifica, não surpreende: é o prazer que vem da crueldade. Consumido por uma dívida insolúvel, o homem recorre ao mecanismo imposto pela vontade de potência como forma de reparação: infringir dor. Os ideais negativos da má consciência são também uma forma da vontade de potência, mas exercidos sobre si mesmos e não sobre outros humanos. O homem passa a infringir dor a si mesmo: eis a origem do “não-egoísmo” como valor moral, pois somente a má consciência, somente a vontade de maltratar-se, fornece a condição primeira para o valor do não egoísmo. No entanto, nem sempre a criação de “deuses” veio para justificar a culpa e/ou de forma pessimista – que o digam os gregos, que utilizavam as divindades justamente para que se mantivesse afastada a má consciência. Os deuses gregos não tomavam a si o castigo, mas a culpa. Uma tal transformação no caminho da cultura só pode ser produzida por uma inteligência ressentida: a inteligência do sacerdote ascético que conseguiu fazer o homem envergonhar-se de si mesmo e pretendeu levar a má consciência até o homem ativo e saudável:

O escravo quer triunfar, quer fazer do senhor também um tipo escravo. No ressentimento, ele inverte os valores do senhor e separa a força do que ela pode. Na má consciência, procura inculcar a culpa no senhor. Faz-se necessário, nesse momento, introduzir a figura do sacerdote, pois é ele que, na perspectiva nietzschiana, organiza o rebanho e tem como tarefa a transvaloração dos valores nobres. Sua missão é propagar a doença transformando o senhor em escravo. No ressentimento, ele aparece na figura do sacerdote judeu; na má consciência, na figura do padre cristão, mas a vontade de ambos manifesta a mesma qualidade: a negação (AZEREDO, 2003, p. 170).

É a atuação do sacerdote ascético que estará no foco da investigação nietzschiana no último capítulo da obra aqui em análise.

Encerrando a segunda dissertação de sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que para se erigir um santuário é preciso antes destruir outro... Mas não responde qual a sua posição dentro deste processo e nem se estaria também construindo um ideal. Para Lawrence, no aforismo 24 desta seção tem-se um escopo completo da genealogia de

Nietzsche: “muito mais do que simplesmente uma crítica a moral tradicional construída estreitamente, Nietzsche tem como alvo toda uma visão de mundo (moralista) que ele alega não concordar com a vida natural em si” (HATAB, 2010, p. 118); através das observações sobre a má consciência ele almeja abrir caminho para a afirmação da vida. Vejamos o que nosso filósofo nos diz: a vivissecção da consciência e a autoexperimentação são a vocação artística do homem moderno; no entanto, apesar de as propensões naturais terem se irmanado à má consciência, uma tentativa inversa é possível: a de irmanar à má consciência tudo o que propende ao além, ao inatural, aos ideais “hostis à vida, difamadores do mundo”. O declínio da fé cristã poderia representar o declínio da consciência de culpa no homem, um caminho para a inocência e a libertação de tal sentimento? Tal empreitada é atribuída a espíritos como o de “Zaratustra, o ateu”, espíritos não comuns ao nosso tempo e possuidores de uma grande saúde, pois somente eles seriam capazes de tal realização: no futuro alguém surgirá para realizar tal mudança, para nos salvar do niilismo, devolvendo “à terra sua finalidade e ao homem sua esperança”... (NIETZSCHE, GM, II, §24, p. 85).

2. A QUESTÃO DOS IDEAIS ASCÉTICOS³³

A terceira dissertação traz a resposta para a pergunta sobre a origem do poder monstruoso do ideal ascético, do ideal dos sacerdotes, ainda que o mesmo seja o ideal nefasto *par excellence*, uma vontade para o fim, um ideal da *décadence*. Resposta: não porque Deus é ativo na retaguarda dos sacerdotes, conforme sei que se acredita, mas *faute de mieux* – porque ele foi o único ideal até hoje, porque ele não teve concorrentes (NIETZSCHE, EH, Porque eu escrevo livros tão bons - A Genealogia da Moral, §1 p. 129).

A terceira dissertação da *Genealogia da Moral* de Nietzsche trata, conforme nos diz o próprio filósofo, do significado dos ideais apresentados pelo tipo psicológico dos sacerdotes, que se consolidaram em nossa cultura destarte representarem uma vida fragilizada, decadente. Os ideais ascéticos terminaram por predominar – a ponto de perpassar a religião, a moral, a filosofia e mesmo a ciência –, pois, apesar de o homem necessitar de um sentido para sua existência e preferir “ainda o nada a nada querer” (NIETZSCHE, GM, III, §1, p. 88), até agora estes foram os únicos ideais que lhe foram apresentados. No entanto, chegou o momento de apresentar ao homem um contraideal.

Mas, afinal, o que são, ou, o que significam os ideais ascéticos? Ao longo deste capítulo será mais fácil compreendê-los, pois Nietzsche

³³ Para proceder à análise deste texto, é importante lembrarmos da indicação que nos é feita por Nietzsche ainda no prólogo da obra aqui estudada: toda a terceira dissertação constitui não mais que um comentário ao aforismo que lhe dá início. Pode-se considerar encerrado o debate sobre qual seria o escrito referido por Nietzsche – se a citação de *Assim Falou Zarathustra*, que aparece como epígrafe da terceira dissertação, ou o primeiro aforismo desta –, vide o consenso alcançado entre os estudiosos de Nietzsche no sentido de que o aforismo analisado exegeticamente no último capítulo da *Genealogia da Moral* é o n. 1 desta seção. Através dela, nosso filósofo exemplifica a arte da interpretação necessária para o decifrar de seus aforismos, estes entendidos aqui como um modo de expressão não somente de pensamentos, mas também de estados de espírito – textos que, apesar de curtos, são extremamente densos: “minha ambição é dizer em dez frases o que qualquer outro diz em um livro – o que qualquer outro não diz em um livro...” (NIETZSCHE, CI, IX, §51, p. 100).

nos apresentará suas diversas faces, mostrando que eles se encontram para além da ideia de uma ascese religiosa, para a qual nosso pensamento pode nos levar inicialmente, relacionando-se mais diretamente a uma desvalorização da vida natural. No aforismo inicial de seu texto, nosso filósofo expõe que tais ideais correspondem a certas necessidades vitais de tipos humanos que proliferaram em nossa cultura, representados pelas figuras dos artistas, filósofos e eruditos, mulheres, “desgraçados” – estes dois últimos representando tipos fisiologicamente desfavorecidos –, sacerdotes, e santos: em todos os casos, o ideal ascético aparece como uma forma de empoderamento destes tipos. A terceira dissertação realiza tanto uma psicologia destes quanto uma análise fisiológica, observando as forças em disputa e os valores que emergem destas relações, bem como o seu ciclo: o ideal ascético existe tanto em função de necessidades vitais quanto alimenta e favorece a perpetuação de tais necessidades. Em última análise, o fato de os ideais ascéticos terem se embrenhado em todos os âmbitos da cultura remete à necessidade humana de um objetivo, um sentido. É interessante observar que as críticas de Nietzsche não se dirigem nunca diretamente às práticas e fenômenos neles mesmos, mas aos valores e às vontades que os fundamentam.

Para nos demonstrar o significado dos ideais ascéticos para os artistas, o filósofo de Sils-Maria parte do exemplo de seu conhecido Richard Wagner. Nietzsche tenta desvendar o enigma que consiste no fato de que, em sua velhice, Wagner optou por render homenagem à castidade ascética, algo oposto aos ideais artísticos de “espiritualização e sensualização” de sua juventude. Tratar do par “castidade e sensualidade” não é algo necessariamente negador da vida – e muitos literatos o fizeram de forma positiva, como Goethe –, mas parece sê-lo no caso do ex-amigo de Nietzsche, que apresentou seu ideal de castidade ascética contrapondo-o à sensualidade. Através dos ideais cristãos e negadores da vida presentes em sua obra (ópera) *Parsifal*³⁴, o

³⁴ Sobre o *Parsifal* de Wagner, encontramos o seguinte texto no site *Deutsche Welle* (<http://dw.de/p/2VW1>, consulta em 09/08/2013): “No dia 26 de julho de 1882 estreava ‘Parsifal’, última ópera de Richard Wagner. O herói, o ‘tolo puro’, é um dos cavaleiros da Távola Redonda, coroado rei do Santo Graal após encontrar a maturidade no contato com o mal. Antes de ser crucificado, Cristo se reuniu com seus discípulos para a última ceia. O Graal, o copo de esmeraldas de que ele bebeu o vinho, foi o mesmo que recolheu suas últimas gotas de sangue. Ao ser crucificado, Cristo foi ferido no flanco pela lança de um centurião. Nesse momento, uma mulher riu. O centurião e a mulher foram

compositor nega a si mesmo e à sua juventude, levando-se a sério em demasia. Surge a questão: “a arte mais vital pode ser seduzida pela negação da vida ascética” (HATAB, 2010, p. 130)? Ocorre que um artista não é ele mesmo aquilo que é capaz de representar, conceber, exprimir: é preciso separar o artista de sua obra. “Um artista inteiro e consumado está sempre divorciado do real, do efetivo” (NIETZSCHE, GM, III, §4, p. 91) e engana-se quando se acredita capaz de exprimir o real. Talvez tenha sido este o engano que levou Richard Wagner à filosofia de Schopenhauer e a seu pessimismo e niilismo: a não aceitação da contundente irrealidade da arte e a negação de si mesmo como artista. Para Wagner, os ideais ascéticos foram fruto de uma insatisfação consigo mesmo, de uma vontade negadora, um impulso de querer ser aquilo que não era.

Para um artista os ideais ascéticos não significam nada... Ou tantas coisas que a soma resulta em zero. A arte sozinha não é capaz de operar mudanças no mundo, e está sempre “a serviço” de algo – religião,

amaldiçoados por Deus. Com os nomes Klingsor e Kundry, eles percorreram os séculos em diferentes reencarnações, da mesma forma que a lança e o Graal, as mais sagradas relíquias do cristianismo. Os dois objetos encontravam-se sob a guarda da misteriosa cavalaria do rei Amfortas. Klingsor roubou a lança e com ela feriu o rei, provocando uma chaga que não cicatrizava. Somente alguém despojado de toda maldade, um ‘tolo puro’, poderia salvar Amfortas. O jovem Parsifal havia crescido longe do contato com a civilização, era inocente, livre de culpas e de maldade. Mas ainda não estava apto a salvar o rei: antes, precisava conhecer todas as facetas da alma humana e aprender a viver. Só após adquirir a maturidade, ele pôde salvar Amfortas e tornar-se seu sucessor como rei do Santo Graal. Richard Wagner (1883-1813) descobriu o mito de Parsifal através do autor Wolfram von Eschenbach. Ele preparou então um rascunho de libreto e enviou-o a seu grande amigo, o rei Ludwig 2º, da Baviera. Este ficou fascinado e escreveu de volta: ‘Oh Parsifal, quando você irá nascer?’. O rei da Baviera precisou esperar 25 anos até que Wagner concluísse a ópera. Durante esse longo período, o compositor conseguiu produzir uma obra que integra mitos cristãos, filosofia ocidental e doutrinas de reencarnação budista. E seu *leitmotiv* favorito: a redenção através do amor. Wagner criou sozinho esse *gesamtkunstwerk* – a obra de arte total. De sua autoria é não apenas a música como também o libreto dessa obra singular. A estreia de *Parsifal* aconteceu no dia 26 de julho de 1882, no Festival de Bayreuth. A ópera foi regida pelo próprio criador, levando o público ao delírio. *Parsifal* foi a última ópera de Richard Wagner. Os anos de dedicação consumiram toda sua energia. O compositor morreu do coração poucos meses após a gloriosa estreia”.

filosofia, moral. Artistas não conseguem sustentar-se por si mesmos, mas necessitam de um fundamento, e foi assim que Wagner recorreu ao apoio da filosofia de Schopenhauer: nela encontrou uma supervalorização de seu trabalho, a música encarada como arte soberana e independente, e o músico como oráculo, sacerdote, “uma espécie de porta-voz do ‘em-si’ das coisas” (NIETZSCHE, GM, III, §5, p. 93). Percebe-se que o autor de *O Anel de Nibelungo* chegou aos ideais ascéticos através da doutrina da vontade schopenhaueriana: artista, encontrou nesta filosofia um fundamento para seu ofício. É preciso recorrer, então, a uma questão mais profunda: o que significa um verdadeiro filósofo, alguém que, diferentemente do artista, está firme em si mesmo e não depende de anteparos, render, como Schopenhauer, homenagem ao ideal ascético?

Schopenhauer absorveu um equívoco da estética kantiana: considerar o “belo” apenas sob o ponto de vista do espectador (e não do artista), e ainda de um espectador desinteressado. Como Kant, ele acreditou em uma universalidade do belo sem dar-se conta de que estava partindo de uma experiência pessoal para dar sua definição, e terminou por apenas descrever os efeitos de sua contemplação, mas não sua natureza. O desinteresse visado pelo filósofo de *O Mundo como Vontade e Representação* em relação à contemplação estética, ao ver de Nietzsche, não era o mesmo “desinteresse” generalizado de Kant, mas um bem específico: o desinteresse sexual que permitiria um apaziguamento da vontade. Percebe-se que a contemplação de Schopenhauer não era abnegada no sentido kantiano, mas antes plena de interesses, pois visava o livrar-se de um tormento – eis a resposta para a questão do parágrafo anterior: um filósofo que rende homenagem ao ideal ascético intenta “livrar-se de uma tortura” (NIETZSCHE, GM, III, §6, p. 95).

Segundo Nietzsche, Schopenhauer não era em realidade um pessimista, mas amava a vida, instigado por sua cólera: sua natureza belicosa necessitava de inimigos, e sempre encontrou muitos, para sua felicidade – a sexualidade, as mulheres, outros filósofos e filosofias. Mesmo a aparente negação schopenhaueriana é também uma manifestação da vontade de potência, da vontade de vida, e em sua luta contra o “otimismo”, Schopenhauer criou, desenvolveu estratégias e teve uma vida plena de produções intelectuais. Para Lawrence, é através do exemplo do filósofo do pessimismo que Nietzsche começa a esclarecer sua distinção entre “querer o nada” e “nada querer”.

Os impulsos antinaturais de Arthur Schopenhauer podem ser compreendidos, ainda, ao analisarmos a figura do filósofo: desde que

existiram filósofos, faz parte da constituição de seu tipo o rancor contra a sexualidade e a apreciação dos ideais ascéticos, pois buscam um *optimum* de condições nas quais possam manifestar e expandir sua força, uma liberdade em relação aos estímulos dos sentidos e aos compromissos sociais que permita uma autonomia do pensamento. Não é por acaso que praticamente não encontramos, na história da filosofia, filósofos casados – mesmo o casamento de Sócrates representaria apenas uma ironia. “No ideal ascético são indicadas tantas pontes para a independência, que um filósofo não consegue ouvir sem júbilo e aplauso interior a história desses homens resolutos que um dia disseram não a toda servidão e foram para um deserto qualquer” (NIETZSCHE, GM, III, §7, p. 97): para um filósofo o ideal ascético apresenta-se como a realização das condições ideais da mais alta e ousada espiritualidade; através dele, este tipo não nega a sua existência, mas em realidade a afirma: “*apenas* a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho este desejo perverso: *pereat mundus, Fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*... [pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu]” (NIETZSCHE, GM, III, §7, p. 97).

Para que floresça o filósofo, inúmeras são as abstenções necessárias, e Nietzsche chega a enumerar um largo rol, citando, por exemplo, a distância de quaisquer coerções, perturbações, compromissos e obrigações. “O desenvolvimento dos poderes intelectuais (*Geistigkeit*) requer um ‘deserto’ de liberdade da sensualidade e das práticas comuns, um deserto psíquico que renuncia à maior parte do que o mundo valoriza a fim de pensar de maneira diferente e profunda” (HATAB, 2010, p. 136). As três palavras de pompa do ideal ascético são também as condições da fecundidade intelectual filosófica: humildade, pobreza, castidade. No tipo filósofo a espiritualidade aparece como instinto dominante, suficientemente poderoso para refrear os demais, e nisto não se vê qualquer virtude, mas apenas um traço fisiológico. Procurando descanso do brilho, do barulho e do hoje, mas seguro e satisfeito consigo e com sua solidão, o filósofo evita “a fama, os príncipes e as mulheres” (NIETZSCHE, GM, III, §8, p. 100). No entanto, ao desviar-se de gastos de energia que a ele parecem sem proveito – tome-se a fuga da sexualidade de Schopenhauer como exemplo –, não retêm tal energia, mas a redirecionam a favor de sua fertilidade – a sensualidade é transfigurada por Schopenhauer a partir do estado estético, e trabalha como um estímulo libertador de sua força, a força do pensamento, da reflexão aprofundada. A castidade filosófica permite outra forma de gravidez: a gestação intelectual.

Um certo ascetismo, uma dura e serena renúncia feita com a melhor vontade, está entre as condições propícias à mais elevada espiritualidade, e também entre as suas conseqüências mais naturais: não surpreende que o ideal ascético tenha sido tratado pelos filósofos com alguma parcialidade (NIETZSCHE, GM, III, §9, p. 102).

Todas as coisas “boas”³⁵ da atualidade nasceram “tímidas” e como contraposição à moral vigente na época de seu surgimento. Instituições tão comuns na Modernidade – como o casamento e valores tais como benevolência, indulgência, etc. – emergiram como toda mudança cultural: vagarosa e prudentemente, através de lutas e sofrimento. Ao longo da pré-história, as condições necessárias para o desabrochar dos filósofos eram vistas como ofensivas, como fraqueza, perigo.

Os impulsos e virtudes dos filósofos – dúvida, análise, pesquisa, investigação, risco, não sectarismo – começaram como violações dos modos primários predominantes de moral e consciência. Medida contra a moral dos costumes, a filosofia era um tipo de fenômeno fora da lei, e os próprios filósofos percebiam seu estado herético (HATAB, 2010, p. 137).

Inicialmente, os homens da contemplação eram encarados como desprezíveis em razão de seus instintos não-guerreiros; eles precisaram, então, tornarem-se temíveis para serem respeitados. Tais homens assumiram-se como temíveis e violentos contra e ao mesmo tempo diante de si mesmos, para tornarem-se “livres” e seguros. Para conseguirem derrotar os valores contrários que carregavam inclusive em

³⁵ Nietzsche utiliza, em diversas passagens de seus escritos, a expressão “bom” para designar aquilo que é socialmente aceito, encontra-se em consonância com uma tradição ou uma moral, e nomeia como “maldade” as atitudes subversivas – destarte o uso das palavras, encara de forma negativa a primeira e de modo positivo a segunda; ver, por exemplo, HH, §96.

si, os primeiros filósofos utilizaram “meios terríveis: a crueldade consigo, a automortificação inventiva” (NIETZSCHE, GM, III, §10, p. 105). Foi nos tipos contemplativos já existentes que os primeiros filósofos “inspiraram-se” para desenvolver a sua prática própria:

a atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada, e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase como a atitude filosófica em si – ela é sobretudo uma consequência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu (NIETZSCHE, GM, III, §10, p. 105).

A degeneração do tipo criativo do filósofo teve início quando tal figura foi mensurada por padrões já estabelecidos, necessitando assumir as características do tipo sacerdotal: “visto que a filosofia é uma luta contra os modos normais de vida, ela buscou exemplos ou encontrou sua inspiração nas disposições negadoras de vida dos ascetas” (HATAB, 2010, p. 138). Segundo Nietzsche, a este modelo os filósofos seguiram presos até sua contemporaneidade, e talvez até agora a filosofia ainda não tenha se concretizado. É por este motivo que ele nos pergunta: “Existe hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade do espírito, vontade de responsabilidade, liberdade de vontade, para que de ora em diante o filósofo seja realmente – possível?...” (NIETZSCHE, GM, III, §10, p. 105).

É alcançando a figura do sacerdote ascético que enfim nos aproximamos verdadeiramente da questão sobre o significado dos seus ideais. Nietzsche começa a nos falar a este respeito formulando uma nova questão, de certo modo equivalente a anterior: que significa toda seriedade? Esta seria uma investigação para fisiólogos, e é a uma análise fisiológica que se deve recorrer para compreender o sacerdote ascético. Em tal figura, os ideais ascéticos aparecem como fruto de sua vontade de potência, de sua luta pela vida.

A vida é encarada pelo sacerdote ascético como um equívoco merecedor de uma correção, e tal apreciação é por ele imposta e expandida aos outros homens de todos os modos possíveis. Assim, o asceta encontra-se generalizadamente insatisfeito – com sua existência, com a terra, consigo mesmo –, e encontra prazer apenas em uma coisa: infringir dor. No entanto, esta figura avessa à vida, que utiliza sua

inteligência para pensar formas de apaziguar os instintos, surge recorrente e universalmente, nas mais diversas culturas e castas, nos mais variados momentos históricos, de forma espontânea e independente de qualquer linhagem genética – inclusive, a despeito de seus impulsos desfavoráveis à procriação. Sob o ponto de vista de Nietzsche, a perspectiva da vontade de potência, somente uma paradoxal necessidade da própria vida seria capaz de explicar o constante surgimento destas figuras tão hostis ao próprio viver.

Uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força (NIETZSCHE, GM, III, §11, p. 107).

Quando tal vontade antagônica à vida alcança a filosofia, nela projetará suas contradições, e instintivamente “buscará o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade” (NIETZSCHE, GM, III, §12, p. 108). Em nome de um mundo estático e suprassensível, dirigir-se-á contra a corporalidade, os sentidos, e até mesmo contra a razão: pode-se tomar como exemplo a filosofia kantiana (ainda carregada de resquícios ascéticos), pois Kant exclui a razão da apreciação da “verdade e do ser”, que aos homens se apresentariam como incompreensíveis. Até mesmo seus conceitos serão contraditórios, tais como “razão pura”, definições que são colocadas fora da realidade, exigindo o irrealizável e afastando nossas possibilidades de conhecer. A exigência de uma objetividade no observar, na busca pelo conhecimento, é o imperativo ascético de um olhar voltado para o nada, despido de suas características essenciais, das forças interpretativas. No entanto, o olhar do asceta manifesta também uma interpretação, uma perspectiva, a manifestação de uma vontade, e deve ser levada em consideração, se almejamos uma “objetividade” mais favorável à vida: aquela que sabe reconhecer e utilizar em favor do conhecimento a diversidade de perspectivas – “quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso

‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (NIETZSCHE, GM, III, §12 p. 109).

Como compreender o triunfo de um tipo fisiológico tão contrário à vitalidade, tão indisposto à alegria, à beleza e à afirmação, e ao mesmo tempo tão sedento de malogro, feiura, tristeza e autoflagelo? Uma vida que encontra sua força e ventura na fraqueza e declínio fisiológicos? Como entender sua constante busca por uma derradeira agonia onde poderia enfim realizar sua vitória? Pelo simples fato de existirem, tais contradições só podem ser compreendidas a partir da vontade de potência, que nelas se manifesta e que é investigada por Nietzsche.

A vontade de poder ascética tem o objetivo de superar a vontade de poder natural em si, porque procura fugir da estrutura agonista do tornar-se para a esfera do “ser” assegurada. O ideal ascético corresponde a um paradoxo natural no qual o poder ascético é um impulso autoconsumidor para fugir da vontade de poder em si – em outras palavras, superar o campo da superação. Todavia, esse paradoxo seria prejudicial somente para o projeto metafísico do ascetismo, não aos interesses específicos da vida aos quais pode servir (HATAB, 2010, p. 141).

Pensar no ideal ascético como representante da “vida contra a vida” é pensar em uma contradição absurda, impossível; tal paradoxo, portanto, só pode ser aparente. O que se passa, então, por trás? No aforismo 13 da terceira dissertação, Nietzsche realiza uma análise surpreendente e extremamente coerente com sua perspectiva do mundo como vontade de potência: o ideal do sacerdote ascético não surge contra a vida, mas a seu favor! Ele aparece como fruto de uma vida que degenera, mas, mesmo assim, quer continuar viva: é a manifestação da vontade de potência de um homem doente no qual o instinto de cura e proteção luta para manter as condições mínimas de uma sobrevivência. Tal organismo de frágil constituição e cansado, esforça-se criativamente no desenvolvimento de estratégias de poder, por meio da redução de energias e da criação de ideais, procurando manter-se por todos os meios, contrapondo-se à vontade de fim, ao desgosto em relação à vida. Ironicamente, através do ideal ascético a vida luta, em realidade, contra a morte: ele se encontra entre as grandes potências afirmadoras da vida –

“a negação da vida configura-se, de fato, como possibilidade efetiva de sua preservação, pois a negação implica a manutenção do que é negado” (AZEREDO, 2003, p. 172).

E o que a predominância do ascetismo no homem ao longo da história demonstra? A sua condição doentia – que aflora principalmente no homem domesticado. O homem tem se mostrado o animal mais doente e insatisfeito, no entanto, ele é também o mais ousado e inovador, o grande experimentador de si mesmo, aquele que luta pelo domínio último com os outros bichos, a natureza e os deuses. Ele é, também, o único animal com uma consciência temporal e da própria finitude. É, portanto, o mais exposto ao perigo, e por isto ele frequentemente está farto; todavia, o não que ele diz a vida vem abrir uma profusão de sins e é a própria ferida que o faz viver.

Mas qual seria a crítica de Nietzsche à má consciência ativa – criativamente disseminada pelo sacerdote ascético, de modo a significá-la e fornecer um poder cultural à consciência escrava – visto que seu sentido último apresenta-se como sendo o enaltecimento da vida, ainda que através de sua negação? Qual seria a diferença entre a afirmação ascética e a afirmação proposta por Nietzsche? É Hatab Lawrence (2010) quem nos apresenta a hipótese que será acolhida aqui: aqueles que afirmam a vida por meio de sua negação não poderiam ser, de modo algum, considerados afirmadores da vida nela mesma – possuindo uma dificuldade de autoaceitação que implica na dificuldade de lidar com qualquer relação de alteridade, tais “afirmadores” seriam antes apenas “enaltecedores” de certos tipos de vida, de formas particulares de manifestação da vontade de poder. Em relação a outras formas de vida estes tipos apresentam-se como contrários a ponto de procurarem por todos os meios o impedimento de seu desenvolvimento. Estes enaltecedores negam a pluralidade e a diferença, favorecendo apenas ao desenvolvimento de tipos vitais degenerados.

O grande problema, que chega a ser fatal, acarretado pelo enaltecimento de uma vida doentia, é a combinação entre o nojo e a compaixão pelo homem decorrentes da visão constante de fracos e molestos. Tais disposições são explicadas por Lawrence como:

- (1) *compaixão* pelo sofrimento humano, usada para aliviar ou evitar as dores da vida, mas que, portanto, diminui ou suprime a vitalidade produtiva tornada possível pelo sofrimento; e (2) *náusea* da existência humana, seja por meio de repulsa a um mundo finito de sofrimento, seja

como consequência dos efeitos esgotantes de um refúgio hipercompassivo do sofrimento produtivo (HATAB, 2010, p. 161).

O perigo resulta da união destes dois: é dela que surge o extremo amortecimento das capacidades humanas, o irremediável cansaço que leva a vontade de nada, ao niilismo. Para Nietzsche, a cultura europeia já possui ares de hospital, nela predominando os tipos doentios em detrimento dos homens respeitáveis e pujantes de corpo e alma. Insatisfeitos e cansados consigo, querendo ser o que não são, os fracos e rancorosos da vida, num exercício de sua vontade de potência, conspiram entre si contra os bem logrados e vitoriosos, a quem odeiam, e de forma astuta e disfarçada, monopolizam a virtude e censuram a saúde, transformando-se em carrascos no anseio de fazê-los pagar. A grande (e infeliz) vitória da vingança doentia é espalhar epidemias, inculcar na consciência dos sãos que eles devem se envergonhar de sua felicidade, fazê-los crer que saúde, boa constituição, força, orgulho e sentimento de poder são condenáveis. E o grande risco para os sãos é que na cultura moderna as tendências doentias ultrapassaram o nível das disposições psicológicas e alcançaram posições reais de poder, passando a governar a vida natural: por isto a Europa é apresentada por Nietzsche como um grande sanatório. Para garantir a saúde dos sãos é imprescindível que estes não caiam na armadilha da compaixão e mantenham-se afastados dos molestos, jamais se colocando como seus instrumentos, como enfermeiros ou médicos: “os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio para os fortes, e sim dos mais fracos” (NIETZSCHE, GM, III, §14, p. 111). O compromisso dos saudáveis é com o futuro, e a própria vida se incumbiu de criar terapeutas para os fisiologicamente deprimidos.

É necessário que doentes tratem de doentes, e é este o papel do sacerdote ascético, que pode ser encarado como um instrumento da vida para criar condições mais favoráveis aos organismos que degeneram: ele se utiliza do próprio ressentimento contra a vida para criar significados e dar valor à existência. A dominação sobre os que sofrem é o reino deste tirano, e ele mesmo precisa ser doente para ser capaz deste domínio; todavia, ele precisa também ser mais forte, “ainda mais senhor de si que dos outros, inteiro em sua vontade de poder, para que tenha a confiança e o temor dos doentes” (NIETZSCHE, GM, III, §15, p. 115), para que cumpra seu dever de defendê-los contra os sãos, e, principalmente,

contra a inveja que têm dos sãos. Para tal, o sacerdote ascético transforma-se em um animal mais delicado, quase uma nova espécie de ave de rapina, mais capaz de desprezo que de ódio, que guerreia sem “violência”, mas a partir da astúcia, e não teme os verdadeiros animais de rapina. Tal figura precisa dos doentes: ele fere para ser médico, e no ato da cura envenena mais. Descarregar o ressentimento explosivo de forma que ele não faça saltar pelos ares o rebanho e o pastor é a principal habilidade do sacerdote ascético – aquele que muda a direção do ressentimento. Todo sofredor busca uma causa, ou mais, um agente responsável por seu sofrimento sobre o qual possa descarregar seus afetos – a vingança surge de um desejo de entorpecimento da dor através do afeto, capaz de tirá-la da consciência (*Bewusstsein*) por algum instante. O médico ascético cria a anestesia do sofredor a partir dele mesmo, ensinando-lhe que o doente é o próprio culpado por sua dor, e é a si mesmo que deve dirigir seu ódio e ressentimento.

A tirania temporária de conceitos paradoxais como “culpa”, “pecado”, “pecaminosidade”, “corrupção”, “danação”, serviu ao sacerdote ascético para

tornar os doentes inofensivos até certo ponto, para fazer os incuráveis se destruírem por si mesmos, voltando para trás seu ressentimento (...) e desta maneira aproveitar os instintos ruins dos sofredores para o fim de autodisciplinamento, autovigilância, autossuperação (NIETZSCHE, GM, III, §16, p. 118).

A Igreja foi o nome mais popular para a concentração e organização dos doentes promovida pelos sacerdotes ascéticos, e era também uma instância de separação entre aqueles e os sãos. O sacerdote ascético manipula os instintos contrários à vida (dos próprios doentes e daqueles que são objeto de seu ódio), tornando-os afirmadores. Sentir-se vinculado a estes sentimentos e conceitos não significa que em realidade se é “culpado”, etc., mas tal identificação dá-se apenas através de uma disposição fisiológica, ou, poder-se-ia também dizer, de uma interpretação – “para Nietzsche, a fisiologia é uma questão de forças e experiências naturais complexas” (HATAB, 2010, p. 164). Talvez a própria “dor da alma” não seja exatamente dor, mas apenas uma interpretação de fatos que ainda não estão claros.

Percebe-se sem dificuldades que a medicação sacerdotal é paliativa, não atinge a doença, mas apenas a dor – apenas entorpece. No entanto, em seu trabalho de consolo, o sacerdote ascético foi extremamente criativo e astuto (e o cristianismo surgiu como um fruto refinado desta perspicácia): ele foi capaz de intuir os afetos estimulantes dos organismos mais fisiologicamente debilitados. As religiões surgem como resposta a um mal-estar de causa fisiológica não identificado no nível da consciência, e tratado apenas no âmbito psicológico-moral “o impulso religioso para a salvação pode ser ilusório, mas (...) para os que não podem suportar o sofrimento, a hipnose da autonegação é a rota mundana mais direta para aliviar o sofrimento” (HATAB, 2010, p. 164). Este sentimento de “obstrução fisiológica”, que chega a atingir toda uma coletividade – povos, raças – de uma vez, pode ser fruto de situações diversas, mas sua causa é sempre “física”, não apenas psicológica e muito menos sobrenatural. Tal incômodo é combatido através de meios que reduzem ao nível mais baixo o sentimento vital – evitar tudo o que estimula/produz afeto.

Como resultado, em termos psicológico-morais, “renúncia de si”, “santificação”; em termos fisiológicos, hipnotização – uma tentativa de alcançar para o homem algo aproximado ao que a hibernação representa para algumas espécies animais, a estivação para muitas plantas de clima quente, um mínimo de metabolismo, no qual a vida ainda existe, sem no entanto penetrar na consciência (NIETZSCHE, GM, III, §17, p. 121).

Em vários casos este treinamento/hipnose deu certo; contudo, ele pode também abrir caminho para os mais diversos delírios. Tal “sono” reparador é buscado em religiões pessimistas – tanto no cristianismo quanto nas religiões orientais como o budismo –, e nestes casos, reconhece-se que até mesmo as virtudes deverão ser suspensas – apesar de serem incentivadas, não serão elas que levarão a este estado de ausência de estímulos. Nestas duas tendências religiosas – pessimistas –, a grande característica do redentor encontro com “deus” é o repouso absoluto, o sentimento de “nada”: chama-se ao nada Deus.

Tal disposição e capacidade para tamanha dessensibilização não é algo vulgar, mas característico de espíritos mais corajosos e desprendidos, portanto, raros. Há, contudo, outra forma de

amortecimento da sensibilidade, bem mais acessível e, por isto, frequente: a maquinal, a da “benção do trabalho”, uma forma de, através das inumeráveis tarefas que se seguem quase ininterruptamente, desviar da consciência a atenção do sofredor à sua dor. E neste caso percebe-se mais uma vez a perspicácia das inversões operadas pelo sacerdote ascético: o trabalho desgastante dos escravos, dos prisioneiros, e, atualmente, dos operários, é transformado em benção, em predestinação e único caminho para a libertação do sofrimento. Além destas formas, o sacerdote ascético também apresenta outro tipo de consolo: o das pequenas alegrias de fácil obtenção – a alegria de causar alegria e manifestar uma “pequena superioridade” – frequentemente utilizado junto ao método anterior. “No fundo, ao prescrever ‘amor ao próximo’, o sacerdote ascético prescreve uma estimulação, embora em dosagem prudente, do impulso mais forte e mais afirmador da vida – da vontade de poder”, (NIETZSCHE, GM, III, §18, p. 124). É na busca de curas para a depressão e trocas de “pequenas alegrias” que surgem os primeiros “rebanhos”, guiados pelos sacerdotes ascéticos, como o “rebanho cristão”. Os fracos e insatisfeitos consigo buscam sempre a união, para poderem desviar os olhos de si mesmos e sentirem aumentar a sua força – e esta foi uma audaz percepção do sacerdote –, enquanto os fortes procuram dissociar-se e incomodam-se com a organização coletiva.

As táticas desenvolvidas pelos sacerdotes basearam-se sempre na busca de um excesso de sentimento capaz de entorpecer. Os homens modernos estão moralizados e iludidos pelos ardis do ideal ascético, da “bondade”, da virtude. Não se tem coragem de olhar para o homem mesmo e os profundos instintos que o guiam.

As boas pessoas de hoje, que são completamente moralizadas, não podem encarar a verdade de sua condição e de seus valores (de um ponto de vista naturalista); elas continuam a acreditar em seus valores como representações objetivas da realidade moral, em vez de comportamentos de fuga da realidade natural (que a ênfase retórica de Nietzsche nas atitudes ascéticas está tentando desmascarar) (HATAB, 2010, p. 165).

Até mesmo os psicólogos como Nietzsche³⁶, que procuram superar os ideais ascéticos, são, em certa medida, afetados pela “bondade” dos modernos. É preciso desconfiar de nossos primeiros impulsos.

Todo grande afeto tem capacidade para apaziguar o sofrimento, desde a cólera até o triunfo, e o sacerdote ascético perscrutou todos para tomá-los a seu serviço, utilizando sempre a justificação religiosa. No entanto, este “remédio” contra dor é carregado de “segundas intenções”, pois tais afetos só deixam o doente mais doente, destarte muitas vezes o sacerdote ascético acreditar firmemente em sua utilidade e “boa intenção” – e, em realidade, o fim de diminuir momentaneamente o sofrimento é efetivamente alcançado. Entre todos os afetos, o primordialmente utilizado pelos sacerdotes foi o sentimento de culpa (sua origem foi explicada na segunda dissertação): tomando-o em estado bruto, eles o transformaram no “pecado”, o “maior acontecimento na história da alma enferma: nele temos o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa” (NIETZSCHE, GM, III, §20, p. 129). O homem, doente de sua domesticação, enjaulado e angustiado, recebe do sacerdote ascético uma justificativa para seu sofrer: ele próprio é o culpado, e o sofrimento surge como punição. Assim se estabelece o reino do sacerdote ascético, o reino da dor desejada para entorpecer a própria dor.

Mas poderia o alívio da dor ser considerado um “benefício”? Os sacerdotes “domesticaram” mais o homem, e se pode dizer que o “melhoraram”, mas isto não é sinônimo de uma vantagem. E ainda que almejando “melhorá-lo”, acima de tudo o sacerdote deixou o homem progressivamente mais doente, não somente no âmbito individual, mas principalmente no coletivo, como se pode constatar historicamente pelas epidemias surgidas por onde o sacerdote ascético passou.

“O sacerdote ascético corrompeu a saúde da alma em toda parte onde alcançou o poder, e em consequência também corrompeu o gosto *in artibus* e *litteris* [nas artes e letras] – ainda o corrompe” (NIETZSCHE, GM, III, §22, p. 133). O ideal ascético contaminou as

³⁶ “Mas já terão me compreendido – razão bastante, não é verdade, para que atualmente nós, psicólogos, não nos libertemos de uma certa desconfiança em relação a *nós mesmos*... Provavelmente também nós somos ‘bons demais’ para nosso ofício, provavelmente também nós somos ainda as vítimas, as presas, os doentes desse moralizado gosto atual, por mais que acreditemos desprezá-lo – provavelmente até mesmo a *nós* ele infecta...” (NIETZSCHE, GM, III, §20, p. 128).

artes e as letras: vide o mau gosto do novo testamento em contraposição ao antigo e à literatura da época. Os cristãos são muito presunçosos ao imaginarem que “deus” se preocupará com detalhes tão minúsculos de sua vida – eles ignoram a reverência e as “boas maneiras”, a tudo vulgarizando progressivamente. Nietzsche critica a característica cristã de exaltar os tipos medíocres e pequenos até o presunçoso ponto de serem que deus se preocupa com suas insignificantes rotinas. Tal característica se apresenta em seu ápice após a Reforma Luterana, que desdenha as cerimônias da Igreja Católica que ainda guardavam certo temor e distância em relação à autoridade divina. “Esses elementos cristãos foram precursores de uma hoste de tendências niveladoras na história europeia, especialmente a valorização democrática de cada indivíduo como tendo uma posição social ‘igual’” (HATAB, 2010, p. 166), sendo possível entender que o movimento democrático é herdeiro do cristão.

Poder-se-ia continuar a discorrer sobre todos os âmbitos nos quais o ideal ascético se infiltrou, mas a questão crucial não seria alcançada: a compreensão de seu significado, “o que deixa entrever, o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, aquilo que é a expressão provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal-entendidos” (NIETZSCHE, GM, III, §23, p. 135). O ideal ascético possui uma vontade e uma finalidade, e estas se apresentam de um modo convincentemente universal e superior aos interesses da existência humana, pois sua interpretação³⁷ a respeito da vida é meticulosamente elaborada e totalizante, não admitindo qualquer perspectiva concorrente. Ele crê em sua primazia diante de qualquer poder e na superioridade de suas avaliações. Existirá hoje outro ideal, outra vontade, capaz de desafiar a hegemonia do ideal ascético? Poderíamos crer que a ciência com sua coragem de realizar-se “sem Deus, sem Além e sem virtudes negadoras” (NIETZSCHE, GM, III, §23, p. 136), com seu olhar voltado para a “realidade”, consistiria na manifestação desta contraposição? Ao formular tal questão, o próprio Nietzsche nos oferece a resposta: a

³⁷ Toda interpretação é fruto de uma vontade de potência que se assenhora de algo: “a vontade de potência é apresentada enquanto base do sentido e do valor, uma vez que a redução do fenômeno a forças espontâneas confere a elas a criação de formas e de interpretações. Se os fenômenos são, de fato, uma pluralidade de forças agindo, dominação e subjugação, cujo querer interno faz delas uma vontade, então há, conseqüentemente, uma pluralidade de sentidos, segundo a força que num dado momento se expressa, segundo a vontade que exerce o domínio” (AZEREDO, 2003, p. 50).

ciência não é autônoma e inteira em si, possuidora de um ideal próprio com o qual se afirmaria, mas é antes a encarnação mais atual e nobre do próprio ideal ascético.

Há quem defenda ardorosamente a ciência como um ideal em si e trabalhe exaustivamente em seu nome, realizando-se profundamente nesta tarefa; contudo, a existência de homens que se satisfazem laborando nesta causa não implica necessariamente em que ela possua uma vontade própria. O que se percebe é que, em realidade, o labor na ciência tem aparecido como mais um subterfúgio diante da depressão epidêmica que assola o homem:

a ciência é hoje um *esconderijo* para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, *despecto sui* [desprezo de si], má consciência – ela é a inquietude da ausência de ideal, o sofrimento pela *falta* do grande amor, a insatisfação por uma frugalidade *involuntária* (NIETZSCHE, GM, III, §23, p. 137).

Apesar de existirem raríssimas e nobres exceções, a ciência surge como meio de autoanestesia para “sofredores que não querem confessar a si mesmos o que são, (...) gente entorpecida e insensata que teme uma só coisa: ganhar consciência...” (NIETZSCHE, GM, III, §23, p. 137).

Ainda assim, encontramos entre homens de ciência e filósofos aqueles que, tendo na própria descrença e no ceticismo a sua fé, acreditam-se seriamente como contraidealistas, adversários do ascetismo materializado na religião cristã. Estes homens de conhecimento desconfiam de toda grande crença, pois perceberam que tudo o que se deseja facilmente evidente, descartando demonstrações, costuma ser, em realidade, uma tese frágil e pouco provável. Sua ambição é o conhecimento, e sua liberdade intelectual lhes garante que neles esteja encarnada a consciência intelectual de nosso tempo. Contudo, se em algum momento seu ceticismo fosse lançado sobre eles mesmos, seriam capazes de enxergar que também eles possuem ainda uma fé? E que em tal fé encontra-se a versão mais alta e espiritualizada do próprio ideal ascético que tanto combatem? Seriam capazes de admitir que não se encontram tão livres como imaginavam, pois que ainda trabalham a serviço de um ideal?

É na “verdade” que se encontra a fé e a meta dos homens de conhecimento: eles ainda confiam, firme e irredutivelmente, na

existência de apenas uma interpretação com validade, e em uma instância última e imparcial de atribuição de valores; mais, eles se acreditam os únicos capazes de acessá-las. Em realidade, eles proíbem a si mesmos a interpretação – e também as suas ações essenciais: “violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear” (NIETZSCHE, GM, III, §24, p. 139) –, assim como procuram afastar-se tanto de um “Sim” quanto de um “Não” – o que não é muito diferente do afastamento ascético de um impulso como o da sexualidade. Não há uma ciência em si mesma, ela sempre estará pautada em pressupostos, em última análise, em uma fé, de onde extrairá seu sentido: a vontade dos homens devotos do conhecimento científico é uma vontade de verdade, ou seja, a vontade metafísica do próprio ideal ascético, o desejo de um “em-si”, de uma estabilidade contrária à vida. Neste ponto, não há como deixarmos de trazer uma citação de *A Gaia Ciência* apresentada pelo próprio Nietzsche em sua *Genealogia da Moral*:

O homem veraz, naquele ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história; e na medida em que afirma esse ‘outro mundo’, como? ele não deve assim negar o seu oposto, este mundo, nosso mundo?... é ainda uma fé metafísica, aquela sobre a qual repousa nossa fé na ciência – e nós, homens do conhecimento de hoje, nós, ateus e antimetafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez mais incrível, se nada mais se revela divino, exceto o erro, a cegueira, a mentira – se Deus mesmo se revela como nossa mais longa mentira? (NIETZSCHE, GM, III, §24, p. 139)

Como se pode explicar que os homens de conhecimento mais conscientes de nosso tempo sequer questionem sua fé na verdade? Justamente porque o ideal ascético assenhoreou-se de tal modo de todas as instâncias da cultura que alçou seus pressupostos ao status de divindades: a verdade foi entronizada como um absoluto evidente e inquestionável. No entanto, se o Deus que assegurava a verdade

encontra-se agora “morto” pelos próprios homens de conhecimento, a verdade termina, do mesmo modo, por ser colocada em questão. Para Nietzsche, a ideia de uma verdade “metafísica”, que opõe perspectivas de forma excludente, contrapõe-se a sua perspectiva de mundo como um constante jogo de forças que se entrecruzam, sendo que não é possível pensar em conceitos e interpretações “puras” ou isoladas, não se “pode tolerar qualquer ‘refutação’ pura de outras perspectivas” (HATAB, 2010, p. 170).

A ciência não pode ser a contraposição ao ideal ascético almejada pelos “ateus”, pois ela é incapaz de criar valores – antes ela procura valores já estabelecidos nos quais apoiar-se –, e tem representado a busca do que há de mais essencial e puro no ideal ascético, combatendo as máscaras que o revestiram até agora. Um instrumento de liberdade que desconstrói os dogmas e cascas assumidos exteriormente pelo ideal dos sacerdotes ascéticos: eis a ciência como ideal. Deverá combater também este último quem quiser contrapor-se ao ideal ascético, pois eles possuem a mesma raiz fisiológica: nos dois casos um empobrecimento da vida, a diminuição do ritmo e das energias, uma tentativa de controle dos instintos, e a seriedade de quem despense um grande esforço para sobreviver estão presentes. O olhar científico é dirigido para longe – seria para desviá-lo da visão de si mesmo?

Verifica-se que os homens da sabedoria preponderam sempre nas épocas de decadência e desesperança de um povo, assim como predominam os sacerdotes ascéticos e seu ideal por entre os homens doentes, procurando insuflar-lhes resquícius de vida. No entanto, as chances de os doutos alcançarem vitória em uma afirmação do ideal ascético são ainda maiores, pois neles sua manifestação é extremamente mais sutil e sorrateira: em realidade, neles este ideal incorporou-se e encontrou sua forma mais bem acabada. Os “avanços da ciência” que desconstroem as crenças religiosas só vêm favorecer o próprio instinto que se encontra por trás destas: a vontade de diminuição do homem. Se quando o homem acreditava na religião ele era um “filho de Deus”, agora, devoto da ciência, ele é apenas um animal, um ponto insignificante em meios às incontáveis galáxias e o imensurável universo. O naturalismo reducionista da ciência não só desconstrói os sentidos criados a partir de uma perspectiva religiosa, como impede uma atribuição de significado à vida finita e ao mundo natural: “o centro niilista do ideal ascético não foi somente mantido, mas mesmo reforçado, porque pode agora descansar em bases muito mais evidentes e ‘naturais’” (HATAB, 2010, p. 175). Se a perspectiva religiosa retirava

o sentido da vida natural buscando a transcendência, a ciência vem retirar até mesmo os possíveis sentidos e consolos alcançados através do além: nos dois casos, a vida nela mesma é considerada sem valor.

Toda ciência, a natural tanto como a inatural – assim chamo a autocrítica do conhecimento –, propõe-se hoje dissuadir o homem do apreço que até agora teve por si, como se este fosse tão-somente uma extravagante presunção; poder-se-ia mesmo dizer que ela encontra seu orgulho, sua áspera forma de ataraxia estoica, em manter no homem esse autodesprezo pensamente conquistado, como seu último e melhor título ao apreço (com razão, de fato: pois aquele que despreza é ainda alguém que “não desaprendeu a prezar”...) (NIETZSCHE, GM, III, §25, p. 143).

Mais temível e perigoso que o ascetismo científico em si mesmo é o seu decorrente niilismo, materializado nos homens incapazes de criar, que não possuem qualquer paixão, apresentando-se inertes e “pálidos”, buscando no olhar mais frio da “objetividade” e da “contemplação” um constante entorpecimento – e este tipo, aliás, tem proliferado rapidamente na Europa, onde se coloca a criatividade a favor da invenção de toda espécie de excitação e anestesia. A grande crítica de Nietzsche a este tipo, e em geral ao ascetismo científico, é sua desonestidade: o ascetismo primitivo admitia suas tendências contra a vida natural a partir do enaltecimento de um mundo sobrenatural, mas o ascetismo ateu esconde seus próprios ideais sob a máscara de um falso naturalismo.

Apesar de toda reflexão sobre suas manifestações exteriores, o significado, a vontade do ideal ascético, é delas anterior e independente. Percebe-se que mesmo quando se alega a descrença em todos os ideais e a refutação de todos os dogmas – o ateísmo moderno pode ser utilizado como exemplo –, é ainda o instinto ascético que está em ação, e em sua forma mais refinada: “é a apavorante catástrofe de uma educação que dura dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus” (NIETZSCHE, GM, III, §27, p. 147). O cristianismo como dogma autossuprimiu-se – seguindo a “lei natural da autossupressão” – ao projetar uma racionalidade sobre o mundo natural. E a moral cristã segue também no caminho da autossupressão, pois seus fundamentos encontram-se agora questionados por eles mesmos: que significa toda

vontade de verdade? É em Nietzsche e nos homens que a ele se assemelham que a vontade de verdade toma consciência de si como problema, questionando consigo a moral e apresentando ao futuro³⁸ um novo, terrível e, ao mesmo tempo, esperançoso espetáculo. Segundo Lawrence, é através desta revelação que se vislumbra o sentido da *Genealogia da Moral* de Nietzsche: o seu foco está na questão da verdade, e ela não é uma obra dirigida ao passado ou ao presente, mas sim ao futuro.

Até o momento, contudo, prevalecem os ideais ascéticos. E o que isto significa? Que ao homem é necessária uma justificação, um sentido, para afirmar a si mesmo, a sua existência. Seu problema nunca esteve na doença em si mesma, mas na falta de um sentido para o sofrimento por ela provocado: convencido da existência de uma justificativa para a dor, ele é até mesmo capaz de buscar voluntariamente o sofrer. O ideal ascético logrou apresentar tal justificação, respondendo à interrogação da dor e segurando as rédeas dos impulsos suicidas – ainda que fosse incapaz de curar e, na prática, apenas acarretasse em uma dor maior: a da culpa. Em última análise, foi este ideal que permitiu ao homem domesticado manter viva uma chama: a da vontade – ainda que uma vontade de entorpecimento, de fuga, de nada, é uma vontade, um impulso afirmador, afinal, o homem sempre “preferirá querer o nada a nada querer...” (NIETZSCHE, GM, III, §28, p. 149).

³⁸ O “futuro” aí referido por Nietzsche corresponderia a época presente, pois ele anuncia um espetáculo assombroso para “os próximos dois séculos” (NIETZSCHE, GM, III, §27, p. 148).

3. A TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES NA *GENEALOGIA DA MORAL*

3.1. CONSIDERAÇÕES SOBRE A *GENEALOGIA DA MORAL*

3.1.1. Genealogia e história

Pretendendo agora analisar alguns pontos específicos do trabalho desenvolvido por Nietzsche na *Genealogia da Moral*, retomamos com Michel Foucault o alerta nietzschiano de que “a genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documental. Ela trabalha sobre percursos emaranhados, apagados, muitas vezes reescritos”³⁹ (FOUCAULT, 2000, p. 102), e não se engana com finalismos/utilitarismos e linearidades, mas leva em consideração aquilo a que se costuma atribuir menos importância: os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos. A diferenciação entre os termos utilizados por Nietzsche para definir seu método de investigação da moral, analisada por Foucault em seu texto *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, nos auxilia na compreensão dos diversos aspectos implicados em tal procedimento, e merece nossa atenção no início deste capítulo conclusivo.

As visões de um estudioso da história e do filósofo genealogista não são necessariamente opostas: a oposição da genealogia se dá em relação à “metahistória” das significações ideais, que busca a “origem” com um “em si”. O genealogista percebe que atrás das coisas há sempre outras coisas: “o genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como um bom filósofo precisa de um médico para conjurar a sombra da alma”⁴⁰ (FOUCAULT, 2000, p. 107). A “origem”, todavia, não é o único objeto do método genealógico: “termos como *Entstehung* e *Herkunft* demonstram melhor que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia”⁴¹ (FOUCAULT, 2000, p. 108). Se compreendermos a genealogia como apenas uma procura da origem – *Ursprung* –, perderemos grande parte do sentido do trabalho

³⁹ “La généalogie est grise; elle est méticuleuse et patiemment documentaire. Elle travaille sur des parchemains embrouillés, grattés, plusieurs fois récrits”. Tradução nossa.

⁴⁰ “Le généalogiste a besoin de l’histoire pour conjurer la chimère de l’origine, un peu comme le bon philosophe a besoin du médecin pour conjurer l’ombre de l’âme”. Tradução nossa.

⁴¹ “Des termes comme *Entstehung* ou *Herkunft* marquent mieux que *Ursprung* l’objet propre de la généalogie”. Tradução nossa.

genealógico, principalmente o realizado na *Genealogia da Moral*; no entanto, se levarmos em consideração os sentidos das expressões *Entstehung* e *Herkunft*, que aparecem sempre relacionados a *Ursprung* nas investigações da cultura realizadas por Nietzsche, compreenderemos a relação do método desenvolvido com sua concepção de vida como vontade de potência.

Herkunft, traduzida por Foucault para o francês como raiz, proveniência, relaciona-se a ideia de raça ou tipo social, e nos ajuda a compreender que a genealogia não se preocupa com as semelhanças e linearidades, mas com as diferenças e acidentes. *Herkunft* parece relacionar-se com algo que se estende no tempo, um processo, mas não linear. Nietzsche associa muitas vezes os termos “*Herkunft*” e “*Erbschaft*” (herança), mas esta é uma herança que não pode ser confundida com um simples acúmulo, e sim com agregações e desagregações. É no corpo que se encontra inscrita a proveniência: “o corpo: superfície de inscrição dos eventos (...), lugar de dissociação do Eu (...), volume em perpétua desintegração. A genealogia, como análise da proveniência, é então a articulação do corpo e da história”⁴² (FOUCAULT, 2000, p. 111).

Entstehung “designa mais a emergência, ponto de surgimento. É o princípio e a lei singular de uma aparição (FOUCALUT, 2000, p. 111)⁴³”. É errado pensar que as finalidades surgiram antes das coisas – a genealogia observa os jogos casuais de dominação (decorrentes da vontade de poder), de atribuição de sentido: a “emergência” é produzida sempre em um certo estado de forças. “O tornar-se da humanidade é uma série de interpretações”⁴⁴ (FOUCAULT, 2000, p. 115), portanto a genealogia enxerga “as histórias” como emergências de diferentes interpretações.

De acordo com Foucault, Nietzsche possui ressalvas ao que se chama tradicionalmente de história – a história que supõe o ponto de vista supra-histórico. Em diversos momentos ele se refere a genealogia por “espírito” ou “senso histórico”, como algo capaz de reintroduzir “no

⁴² “Le corps: surface d’inscription des événements (...), lieu de dissociation du Moi (...), volume en perpétuel effritement. La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l’articulation du corps et de l’histoire”. Tradução nossa.

⁴³ “(...) désigne plutôt l’émergence, le point de surgissement. C’est le principe et la loi singulière d’une apparition”. Tradução nossa.

⁴⁴ “(...) le devenir de l’humanité est une série d’interprétations”. Tradução nossa.

de vir tudo aquilo que se acreditava imortal no homem”⁴⁵ (FOUCAULT, 2000, p. 116). Não há nada de fixo no homem, não há nele nada que escape à história. Um evento histórico não é

uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário repreendido e que se volta contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, envenena a si mesma, uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta⁴⁶ (FOUCAULT, 2000, p. 118).

O “senso histórico” nietzschiano possui, para Foucault, usos que se opõem diretamente às modalidades platônicas da história. O uso paródico e destruidor de realidade objeta o tema da história como reminiscência ou reconhecimento; já o uso dissociativo e destruidor de identidade, opõe-se à história-continuidade ou tradição; por fim, o uso sacrificial e destruidor de verdade, que se contrapõe à história como conhecimento (FOUCAULT, 2000, p. 124). A genealogia rompe com a tradição da filosofia da história, nela introduzindo as ideias de origem, proveniência e emergência, no contexto da vontade de potência.

3.1.2. Uma perspectiva histórica

As três dissertações que compõem essa genealogia são, talvez, no que diz respeito à expressão, intenção e arte de surpreender, a coisa mais sinistra que já foi escrita até hoje. Dioniso é, a gente sabe, também o deus das trevas... A cada

⁴⁵ “(...) dans le devenir tout ce qu’on avait cru immortel chez homme”. Tradução nossa.

⁴⁶ “(...) une décision, un traité, un régime, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s’inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s’affaiblit, se détend, s’empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. Les forces qui sont en jeu dans l’histoire n’obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte”. Tradução nossa.

vez, um princípio calculado para desorientar, frio, científico, até mesmo irônico, intencionalmente em primeiro plano, intencionalmente demorado. Aos poucos, mais intranquilidade; raios esparsos; verdades assaz desagradáveis vindas da distância e cada vez mais altas em seu ribombar surdo – até que enfim se alcançou um *tempo feroce*, onde tudo impulsiona adiante com uma tensão colossal. No final de cada vez, sob detonações totalmente assustadoras, uma nova verdade se torna visível entre as nuvens pesadas... (NIETZSCHE, EH, Porque eu escrevo livros tão bons – A Genealogia da Moral, §1, p. 129).

Retornando à *Genealogia da Moral*, vemos que, além de rica e densa, esta obra é, conforme alertado pelo próprio filósofo, “polêmica”. Um texto caracteristicamente nietzschiano, não apresenta suas ideias centrais de forma explícita e direta, mas permite que sobre ele recaiam perspectivas diversas⁴⁷. O ponto de vista assumido neste trabalho reconhece uma interdependência, e mesmo certa linearidade entre as três divisões da análise genealógica nietzschiana. Uma interpretação possível sobre as dissertações da *Genealogia da Moral* seria a de que cada uma delas apresentaria um âmbito diferente do mundo humano onde o ressentimento estaria presente como fundamento. Nossa perspectiva difere desta no sentido de que visualizamos, na ordenação desta obra de Nietzsche, a análise dissecante de um único processo (*Herkunft*) – a

⁴⁷ “Que Nietzsche não se pretenda um pensador sistemático, salta aos olhos de quem entra em contato com sua obra. E isso não só devido ao estilo específico que adota ou ao tratamento peculiar que dá a certas questões, como à recusa explícita dos sistemas filosóficos. Acreditando precisar de grandes horizontes para chegar a ter grandes ideias, nega-se a encerrar seu pensamento numa totalidade coesa mas fechada. Contudo, coerência e sistema não são noções que necessariamente coincidem. Se o filósofo não se pretende um pensador sistemático, nem por isso deixa de procurar ser coerente. E a coerência reside, aqui, no perspectivismo, que aparece associado ao experimentalismo. Se o privilégio do aforismo como modo de expressão não prejudica a coerência, tampouco inviabiliza o pensamento sistemático. É certo que Nietzsche rejeita os sistemas filosóficos; mas a crítica que faz a eles não resulta do fato de apresentarem uma metodológica e sim de fixarem uma dogmática. Não se colocando a alternativa entre discurso aforismático e sistema filosófico, seu pensamento apresenta-se como um sistema em aforismos” (MARTON, 1993).

emergência (*Entstehung*) do niilismo na cultura ocidental –, que se aprofunda a cada uma das dissertações, até o alcance de sua origem (*Ursprung*): o homem prefere querer o nada a nada querer.

O genealogista da moral europeia inicia sua análise, na primeira dissertação, refletindo sobre o que há de explícito na moral que investiga: seu vocabulário, o modo de vida, as práticas religiosas, sempre questionando os instintos que permitiram seu surgimento, diagnosticando a existência de dois tipos morais básicos. Em seguida, com a segunda dissertação, seu olhar de psicólogo aprofunda-se nos conceitos oriundos da fábrica de ideais da moralidade escrava – livre-arbítrio, responsabilidade, culpa, pecado –, desvendando como foram moldados e apropriados a partir de práticas e valores já existentes, e surgidos de modo afirmativo, bem como porque encontraram no homem domesticado um solo fértil: nele o instinto de crueldade se interiorizava. Finalmente, na terceira dissertação, analisando o tipo psicológico que foi capaz de espalhar a epidemia da má consciência na cultura europeia, Nietzsche alcança a origem dos ideais que fundamentam não só os conceitos por ela criados, mas a própria moralidade dos escravos – os ideais ascéticos –, podendo então avaliar o valor destes valores: ainda que tenham surgido como forma de preservação da vida, eles favorecem a apenas um tipo fisiológico – o decadente – sendo extramente perigosos e prejudiciais aos homens mais nobres e saudáveis.

A partir deste entendimento, ensaiamos uma perspectiva histórica da genealogia da moral nietzschiana, levando em consideração os apontamentos de Foucault e encarando a emergência do niilismo como um “processo” no sentido de *Herkunft*. Em um primeiro período, ao qual Nietzsche se refere como pré-história, momento do aparecimento do animal homem sobre a Terra, um animal que precisou unir-se a seus semelhantes diante dos perigos da vida na natureza, surgiram as primeiras relações sociais: primeiramente a troca, e em decorrência dela, práticas como a do castigo e a instituição do direito. Desenvolveram-se também a linguagem e a moralidade dos costumes, como moldagem do homem para a vida em comunidade e seu refinamento – desenvolvimento de capacidades que o diferenciariam dos outros animais. Os homens potentes, criadores, em seu “direito” senhoril de determinar valores e sentidos, os estabeleceram a partir de si mesmos. No contexto da moralidade dos costumes, procurava-se desenvolver uma memória no homem de modo a torná-lo responsável – mas de forma alguma a ideia de responsabilidade relacionava-se a uma crença na liberdade individual ou na possibilidade de escolha racional e

interessada, um cálculo de conseqüências, pois esperava-se apenas que fossem respeitadas as regras da tradição. A crueldade – um instinto e uma necessidade – era encarada com boa consciência, e o sofrimento não se apresentava tão intenso como na modernidade, pois havia pouco espaço para ele na consciência. Tipos nobres e tipos escravos conviviam raramente, não chegando a se misturar, mas os primeiros eram os responsáveis por criar e moldar os estados, sendo também os detentores do poder.

Em um momento posterior à pré-história, onde a moralidade dos costumes já havia avançado em seu trabalho de refinamento do animal homem, logrando êxito na interiorização de alguns instintos, operou-se uma mudança no curso da cultura como processo de autocriação da humanidade. A casta sacerdotal judia (plena de ressentimento e tendo super desenvolvida sua inteligência, de modo a suprir sua impotência física) alcança o poder político⁴⁸ e passa a fabricar ideais com maior intensidade, invertendo os valores nobres e apropriando-se de práticas já existentes, como a do castigo, fortalecendo-se até a crucificação do Deus encarnado e desenvolvimento de uma nova religião: o cristianismo surge como fruto da dívida impagável com os antepassados transformados em deuses e como consolo para os afligidos por esta culpa. Neste processo, a figura do sacerdote aproveita a porta aberta da má consciência que vem se desenvolvendo no homem mais domesticado – dada a necessária interiorização de instintos como o de crueldade –, tomando a frente, impondo e expandindo sua moral de rebanho, negando os valores e práticas afirmativas, desdenhando a vida presente em nome de um Além, e envenenando o máximo possível de homens que, sofrendo por não encontrarem mais sentido para muitos de seus instinto, caem na armadilha do ideal ascético – o único sentido/ideal/consolo que lhes é apresentado. Até mesmo a filosofia surge atrelada ao ideal ascético, pois seu início é difícil, e assemelhar-se ao sacerdote para poder se afirmar é a opção que lhe é oferecida. Os conceitos morais ressignificados pelos escravos, derivados de práticas concretas que surgiram a partir de um “inocente” impulso da vontade de potência, sem finalidades específicas/utilitárias, logram êxito em aprofundar-se na consciência, e desenvolve-se a fé nas ideias de liberdade, culpa, pecado, salvação, todas elas alicerçadas na crença no “Deus do amor”. Através do trabalho do sacerdote ascético, a moral dos escravos fortalece-se ao ponto de tornar-se o substrato da cultura ocidental.

⁴⁸ Ver Rodrigo Rocha (ANO). p. 81.

É entre os modernos que a transvaloração sacerdotal alcança seu ápice, atingindo todos os âmbitos do mundo humano, inclusive o político, que passa a ser assolado por ideais igualitários. É também neste momento que os ideais ascéticos entranham-se de vez na cultura, dispensando mesmo o seu fundamento metafórico – Deus – para alcançar sua forma mais refinada: a da vontade de verdade da ciência. Culmina aí, do mesmo modo, a desvalorização da vida, e ainda que a metafísica permaneça presente através da vontade de verdade, para aqueles que não encontravam sentido em viver senão pela esperança de uma vida futura, a vida nela mesma torna-se destituída de significação e valor. O niilismo cultural decorrente da proliferação de um tipo de vida decadente anuncia a necessidade de diferentes avaliações, de uma nova transvaloração de valores: é sobre este ponto que dedicaremos nossa atenção neste último capítulo.

3.2. A TRANSVALORAÇÃO JUDAICO-CRISTÃ

No primeiro capítulo deste trabalho nos dedicamos à análise da “rebelião escrava na moral”, que transformou o par de conceitos “bom e ruim” em “bom e mau”, operando uma transvaloração dos valores dos senhores. Neste momento, retomaremos brevemente esta reflexão no esforço de compreender a ideia de “transvaloração” no contexto da *Genealogia da Moral*.

O tipo psicológico do sacerdote, sendo incapaz de criar conceitos – visto que o privilégio de estabelecer a linguagem é inerente apenas aos homens ativos e nobres –, necessita apropriar-se daqueles já estabelecidos pelos senhores. A partir de uma análise genealógica, não é difícil constatar que o modo de valoração sacerdotal deriva do cavalheiresco-aristocrático, assim como os conceitos denotadores de preeminência espiritual derivam dos conceitos políticos (estabelecidos por aqueles homens ativos que detinham o poder). Os sacerdotes não criam conceitos, apenas os transformam, e, diferenciando-se dos senhores também neste ponto, pautam suas avaliações nas ações e não no ser: é a partir das ações que definem os homens como puros ou impuros⁴⁹, bons ou maus. Assim, apesar de derivar suas definições daquelas estabelecidas por tipos de homens a ela contrapostos, a casta

⁴⁹ Nesta apreciação já estavam implícitos seus valores desfavoráveis a vida, relacionados a sua “doença”, e ao remédio que procuravam – puro era aquele que se afastava da vida natural.

sacerdotal colocava na base de tais definições a externalidade e o ressentimento.

Para que os valores aristocráticos fossem definitivamente convertidos pelos sacerdotes em seu oposto, foi necessário, contudo, um confronto entre as duas castas, no qual houve um desacordo entre suas estimativas⁵⁰. Enquanto a valoração nobre decorre de uma natureza forte e dada à aventura, à disputa e ao gasto de energia, a valoração sacerdotal pressupõe uma natureza mais fraca e sedenta de apaziguamento, avessa à guerra. Sendo impotentes, os sacerdotes transformam-se – no contexto de uma disputa, como a sua com os homens potentes – nos mais terríveis inimigos: seu ódio, não podendo extravasar-se, acumula-se e aumenta monstruosa e venenosamente, assumindo características espirituais. Os sacerdotes foram os maiores odiadores, os espíritos mais vingativos, e, por isto, capazes de operar mudanças drásticas ao longo da história humana. Foram os judeus, povo sacerdotal, que operaram a maior vingança já vista na Terra: aquela contra os espíritos nobres e poderosos. Uma vingança sorrateira e profunda, pois espiritual: eles operaram a transvaloração de seus valores através da inversão da equação axiológica cavalheiresca.

Os judeus – povo “nascido para a escravidão”, como afirmava Tácito com todo o mundo antigo, “povo eleito entre os povos”, como eles mesmos dizem e acreditam – os judeus realizaram esse prodígio da inversão de valores, graças ao qual a vida na Terra, por alguns milhares de anos, tomou um atrativo novo e perigoso: seus profetas fundiram num só conceito os termos “rico”, “ímpio”, “mau”, “violento”, “sensual” para marcar pela primeira vez a palavra “mundo” com o sinal da vergonha. É nessa inversão de valores (da qual fazem parte também a ideia de empregar a palavra “pobre” como sinônimo de “santo” e de “amigo”) que reside a importância do povo judeu: com ele começa a insurreição dos escravos na moral (NIETZSCHE, ABM, §195, p. 107).

⁵⁰ Tal confronto foi localizado por Nietzsche na história de Israel, após a ascensão dos sacerdotes ao poder, no período pós-exílio (ROCHA, 2009).

O ódio sacerdotal é criador de ideais e *recriador* de valores, pois, como já dito, é de seu ressentimento que partem suas avaliações; a criação dos ressentidos é um “não” ao que lhe é externo, e sua ação é, em realidade, reação. O fator determinante da vingativa transvaloração escrava foi o “amor” de Cristo: o próprio Deus, o próprio poder, abnegando-se, escolhendo abrir mão de sua força em nome do homem. E foi através de um “sacerdote” judeu convertido ao cristianismo – e talvez mesmo o próprio fundador da nova religião –, Paulo de Tarso⁵¹, que a doutrina da fraqueza bem-aventurada espalhou-se, levando a uma predominância dos ideais escravos na cultura, predominância que alcançou seu auge dois mil anos depois, quando se consolidou na política. O ressentimento sacerdotal determinou que

os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes, são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!... (NIETZSCHE, GM, I, §7, p. 26)

Encontramos na história de Israel uma progressiva desnaturação dos valores naturais, impulsionada pela própria vontade de potência, como forma de preservação de uma vida que degenera. No entanto, a “revolta escrava na moral” não pode ser considerada uma ocorrência histórica necessária, mas devida a uma série de coincidências que possibilitaram o empoderamento da ressentida casta sacerdotal, e são analisadas por Nietzsche ao longo de seu trabalho genealógico – que ultrapassa a obra *Genealogia da Moral*. Constata-se que, através de sua transvaloração, os sacerdotes judeus provocaram inúmeras mudanças

⁵¹ “A ‘fé’ como imperativo é o veto contra a ciência – na prática, a mentira a todo custo... Paulo compreendeu que a mentira – que a ‘fé’ era necessária; mais tarde a Igreja compreendeu Paulo. – O ‘Deus’ que Paulo inventou, um Deus que ‘arruína’ a ‘sabedoria do mundo’ (em sentido estrito, as duas grandes adversárias de toda superstição, a filologia e a medicina), é, na verdade, apenas a resoluta decisão do próprio Paulo: chamar Deus sua própria vontade, *torah* [lei], isso é primordialmente judaico” (NIETZSCHE, AC, §47, p. 57).

que perpassaram todos os âmbitos da cultura; todavia, tais alterações são devidas tão somente a uma inversão capital: a da disposição do homem em relação à vida. O valor fundamental dos conceitos invertidos pela casta sacerdotal é, em realidade, um desvalor – o desvalor da vida. Verifica-se, então, em que consiste uma transvaloração: a partir de um instinto de dominação – a própria vontade de potência – altera-se a apreciação fundamental de um conjunto de valores que se manifesta na cultura.

Com Luís Rubira (2010), podemos decompor a expressão nietzschiana *Umwertung aller Werthe* em “trans-valoração/ de todos/ os valores”, compreendendo que nela estaria contida a concepção de “inverter-mudar-ir além da – avaliação determinante/ de todos/ os valores (vigentes até agora)”. Refletindo no contexto da *Genealogia da Moral*, onde em um primeiro momento a inversão operada pelos escravos é trazida como exemplo de transvaloração, para logo adiante nos depararmos com referências a uma transvaloração de todos os valores que está por vir, compreendemos que o que esta última possui em comum com a primeira não é o procedimento de criação de ideais, tal qual o dos impotentes, mas sim a alteração da vontade fundamental do conjunto de avaliações que perpassam nossa cultura.

Ora, a avaliação determinante de todos os valores vigentes, o “velho peso”, que Nietzsche visa transvalorar, é aquela oriunda das perspectivas vitais decadentes, as quais teriam alcançado o âmbito de determinação dos valores com a ascensão do cristianismo (RUBIRA, 2010, p. 233).

Tal mudança só é possível a partir da superação da vontade de verdade, que levará a autossupressão da moral e a um rompimento com a vontade de nada, com o niilismo decorrente de uma insatisfação com a vida.

Se a ruína do cristianismo trouxe como consequência a sensação de que “nada tem sentido”, “tudo é em vão”, trata-se agora de mostrar que a visão cristã não é a única interpretação do mundo – é só mais uma. Perniciosa, ela inventou a vida depois da morte para justificar a existência; nefasta, fabricou o

reino de Deus para legitimar avaliações humanas. Na tentativa de negar este mundo em que nos achamos, procurou estabelecer a existência de outro, essencial, imutável, eterno; durante séculos, fez dele a sede e origem dos valores.

É urgente, pois, suprimir o além e voltar-se para a terra; é premente entender que eterna é esta vida tal como a vivemos aqui e agora. Nisto consiste o projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores: fundar os valores a partir de outras bases (MARTON, 1993, p. 65).

3.3. OS CONTRAIDEAIS E A TRANSVALORAÇÃO FUTURA

3.3.1. Menções à transvaloração futura

As três dissertações que compõem essa genealogia (...) três pré-trabalhos decisivos para uma transvaloração de todos os valores (NIETZSCHE, EH, Porque eu escrevo livros tão bons – A Genealogia da Moral, §1, p. 130).

Ainda que as referências a uma transvaloração que estaria por vir não sejam tão explícitas como àquelas sobre a operada pelos homens do ressentimento, as menções ao futuro feitas por Nietzsche em sua *Genealogia da Moral* – que aparecem de forma mais intensa ao final de cada uma das dissertações – são diversas e suficientes para uma análise da transmutação de valores prevista pelo filósofo. Retomaremos sucintamente as antecipações dos ideais futuros feitas por Nietzsche, para em seguida nos focarmos na reflexão sobre a superação da vontade de verdade e do niilismo como transvaloração dos valores da cultura ocidental.

Primeira dissertação, aforismo 12 – Nietzsche reforça seus alertas ao grande perigo do niilismo, consolidado em uma cultura de homens “melhorados”, “domesticados”. A grande saúde nietzschiana não tolera a presença de algo que definha; a figura de um malogrado é para ela pior do que os mais variados sofrimentos, pois é algo necessariamente depreciativo: negativo e negador. As intempéries do destino apresentam, apesar da dor, a perspectiva da vitória, de uma novidade – uma esperança. Os malogrados, no entanto, extirpam todas as expectativas,

toda a novidade, pois já de antemão estão insatisfeitos com o porvir como com o presente. Para eles nada mais resta e a vida torna-se pesada; neles não há o que amar e nem o que temer, e, no entanto, a Europa está tomada por este tipo de homem: o homem cansado de si mesmo. Contudo, Nietzsche conserva a esperança de que o homem potente, grande e feliz ainda é possível, e acredita no surgimento “de um homem que justifique o homem”, trazendo-lhe de volta a reverência e a fé em si mesmo. A esperança a respeito do humano ainda é possível.

Primeira dissertação, aforismos 16 e 17 – A moral dos senhores não perdeu definitivamente a batalha que vem travando contra a moral escrava: em realidade esta batalha nunca teve fim, mas aprofundou-se no homem, refinando-se e espiritualizando-se, ao ponto de que, nos indivíduos de natureza mais elevada da atualidade, é possível reconhecer a presença das duas morais em disputa⁵². Nos últimos dois mil anos a vitória tem sido da moral escrava, da Judeia – em todos os âmbitos da cultura, inclusive o político. Todavia, mesmo em meio ao apogeu da vitória escrava, “o antigo ideal mesmo apareceu em carne e osso (...) diante da vontade de rebaixamento, de aviltamento, de nivelamento, de atraso e ocaso do homem” (NIETZSCHE, GM, I, §16, p. 45): o surgimento de um homem livre e de boa consciência, representado na Modernidade por alguém como Napoleão – uma síntese entre o inumano e o *übermensch*⁵³ –, mostra como ainda se pode ter esperança em relação aos “ideais mais nobres” – a vitória escrava não é definitiva e não foi capaz de sufocar os instintos senhoris. Existe ainda a possibilidade de o homem orgulhar-se de si mesmo. Deve-se, portanto, esperar pela vitória dos valores nobres; ou mais, deve-se buscar sua promoção, pois ainda há muita luta no futuro antevisto por Nietzsche. Aliás, o próprio Nietzsche admite seu compromisso com a “causa” da superação da dicotomia escrava e metafísica “bem e mal”.

Segunda dissertação, aforismo 20 – Em um dos aforismos onde reflete sobre a relação de dívida estabelecida com as divindades, transformada, no cristianismo, em sentimento de culpa, Nietzsche lança a possibilidade de que o declínio da fé cristã favoreceria a um correspondente declínio do sentimento de culpa. Ele não hesita em associar o ateísmo a uma segunda inocência, dado que através dele se

⁵² Lawrence (2010) acredita que esta “mistura de morais” favorece o desenvolvimento de novas formas, e que esta seria uma das esperanças de Nietzsche.

⁵³ Diante do debate – ainda longe de encerrar-se – sobre a melhor tradução de tal expressão para o português, optamos por mantê-la em alemão.

rompe com o “pecado” original. No entanto, já cientes das críticas feitas pelo filósofo ao ateísmo científico logo adiante em seu escrito, é preciso questionarmos se o rompimento com a crença no Deus cristão seria suficiente para romper com o desgosto do homem consigo mesmo – ao que tudo indica, o ateísmo não é mais do que um passo no caminho da superação do niilismo.

Segunda dissertação, aforismos 24 e 25 – Sem qualquer manifestação explícita neste sentido, o aforismo 24 da segunda dissertação nos permite especular que Nietzsche assumiria um compromisso com o surgimento de novos ideais: deixando claro desde o início que sua genealogia visa, entre outros objetivos, um questionamento/desconstrução dos valores vigentes em nossa cultura, ele nos diz que é necessário destruir um santuário para possibilitar a construção de outro. Logo em seguida, apresenta a possibilidade de uma inversão no sentido de irmanarmos à má consciência o que for antinatural, contra a vida: os espíritos capazes de operar tal mudança, no entanto, estariam por vir, pois no momento histórico do qual fala Nietzsche, não haveria, ainda, condições para o alcance de uma grande saúde. Contudo, a perspectiva de uma inversão de valores futura permanece, e merece ser apresentada nas próprias palavras de nosso filósofo:

Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga da realidade – quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração na realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a redenção dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de

Deus e do nada – *ele tem que vir um dia...*
(NIETZSCHE, GM, II, §24, p. 84)

No contexto da *Genealogia da Moral*, nos parece que Nietzsche coloca-se dentro deste processo antiniilista apenas como um precursor, deixando para um espírito como o de *Zarathustra* a tarefa derradeira. Observando a partir deste aforismo, toda a obra de Nietzsche parece estar comprometida com a “redenção da realidade”, da própria vida como vontade de potência e “além do bem e do mal”, e com o reconhecimento da origem “demasiado humana” de todos os valores, de modo a permitir o aflorar da grande saúde por vias culturais e mesmo a partir de uma renovada disposição fisiológica. Mais uma vez, nosso filósofo deixa clara sua luta contra a doentia vontade de nada que se incorporou nos homens que lhe eram contemporâneos.

Terceira dissertação, aforismo 14 – Falando a partir da primeira pessoa do plural, em meio a sua apresentação dos ideais ascéticos como manifestação da vontade de potência dos doentes, Nietzsche identifica-se com os sãos, que devem manter-se na companhia daqueles que são a eles semelhantes ou apenas na companhia de si mesmos: o seu compromisso é com o futuro, e não podem correr o risco de contaminação pelo “grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem” (NIETZSCHE, GM, III, §14, p. 114). O compromisso dos sadios é com o homem que há de vir, e não com o debilitado homem moderno.

Terceira dissertação, aforismo 27 – A segunda menção de Nietzsche à transvaloração na *Genealogia da Moral* é feita de forma “discreta”, entre parênteses, mas nem por isto deixa de ser importante: ele a apresenta como título do ensaio que estaria a escrever⁵⁴, relacionando-a a sua ideia de vontade de poder e ao niilismo europeu. Depreendemos sua preocupação com o futuro quando o filósofo nos diz que a reflexão sobre os ideais ascéticos não dizem respeito nem ao hoje nem ao ontem, e em seguida, nos lembra que o cristianismo pereceu como dogma, mas permanece como moral – no entanto, vivemos no momento de seu perecimento inclusive onde se apresenta sob esta forma. É inevitável que a vontade de verdade cristã lance seus questionamentos sobre si mesma, dada a “lei” da autossupressão de tudo o que é grande. Através de “ateus” assemelhados a Nietzsche, a vontade

⁵⁴ “A vontade de poder. Ensaio de tresvaloração de todos os valores” (NIETZSCHE, GM, III, §27, p. 147).

de verdade toma agora consciência de si, tomando-se como problema, levando necessariamente ao perecimento da moral – o “grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos” (NIETZSCHE, GM, III, §27, p. 148). No mesmo aforismo em que apresenta seu “ensaio sobre uma transvaloração”, Nietzsche nos fala sobre a autossupressão da vontade de verdade e da moral e seu impacto sobre o futuro da Europa, colocando-se como um dos homens através dos quais tal acontecimento se tornará possível, o que nos permite compreender tais autossupressões – bem como o trabalho de filósofos como Nietzsche – como indispensáveis para uma transvaloração futura.

Se concordarmos com Luis Rubira (2005) no sentido de que a transvaloração é tarefa central da filosofia nietzschiana, ao menos no contexto da *Genealogia da Moral* podemos afirmar que a mudança axiológica antevista por nosso filósofo remete a uma transvaloração do niilismo, da apreciação pessimista da vida. Se em *Além do Bem e do Mal* a transvaloração de todos os valores é apresentada, como constatação (a antiga) e como necessidade (a que virá), sendo que esta última seria tarefa de homens do porvir, na *Genealogia da Moral* ela aparece como acontecimento inevitável diante da vida como vontade de potência, como destino, e começa a ser admitida por Nietzsche como um compromisso não apenas de filósofos futuros, mas como um processo já em curso que envolve o trabalho dos homens não contaminados pela epidemia da má consciência.

Percebendo o processo de desvalorização dos valores supremos no qual ingressou a moral cristã a partir da perda de seu fundamento (na constatação nietzschiana “Deus está morto”), o filósofo preconiza (...) que todos os valores vigentes até agora (isto é, aqueles que se implantaram a partir da ascensão judaico-cristã) devem ser extirpados em sua raiz, de modo a abrirem caminho para a instauração de novos valores. (...) Toda transvaloração opera sempre num âmbito de valores estabelecidos: se a judaico-cristã operou no âmbito de valores nobres, tendo como símbolo máximo “o crucificado”, a transvaloração nietzschiana precisa operar sobre todos os valores que, desde então, se

estabeleceram; e seu símbolo é Dioniso (RUBIRA, 2005, p. 115 e 118).

3.3.2. A autoconscientização da verdade como caminho para a autossupressão da moral

Nietzsche enxerga, segundo Antonio Edmilson Paschoal (2009), a si mesmo e a seu trabalho filosófico, como inseridos em uma tradição de veracidade iniciada pela exigência de “verdade” estabelecida por Sócrates – “também nele [Nietzsche] fala um ‘tu deves’” (PASCHOAL, 2009, p. 117). Ligado a uma malha de deveres pelo destino, nosso filósofo diferencia-se dos demais pensadores por questionar a crença na verdade pelo próprio dever moral de veracidade:

Assim, é como um herdeiro e descendente de uma longa tradição e por uma exigência interna da própria moral, por veracidade, que ele se empenha em conduzi-la até suas últimas consequências, e realizar seu desejo mais íntimo: “a autossupressão da moral” (A, Prefácio 4). E isso simplesmente porque a ele não resta outra escolha a não ser ir adiante no próprio caminho do niilismo. (PASCHOAL, 2009, p. 117)

A partir da etimologia das expressões alemãs utilizadas por Nietzsche para indicar a inevitável “autossupressão” de todas as coisas grandes, Edmilson conclui que em tal conceito, além da ideia de mudança e superação, estaria implícita também uma espécie de conservação – autossupressão implicaria na manutenção de algo já constituído que passaria a existir com outro sentido, a partir de outra interpretação, revelando aspectos anteriormente imperceptíveis. Este processo, consequência da vontade de potência que impulsiona para um domínio externo e interno, dar-se-ia através de uma mudança de direção constituída por um retorno a si, e mesmo contra si, um tomar-se como o próprio objeto de suas problematizações que acometeria práticas, interpretações e processos históricos, como a justiça e a moral, possibilitando o vir-a-ser de outros. Como um instrumento da autossupressão da verdade e da moral, Nietzsche desempenharia um papel crucial de abertura de caminho para uma transvaloração de valores, uma ressignificação do que foi até agora dominante e

liberação de espaço para o novo, partindo de uma perspectiva até então renegada: a da afirmação da vida.

Em seu texto *Por uma genealogia da verdade*, Scarlet Marton nos ajuda a compreender o surgimento e o papel da vontade de verdade no contexto da moralidade escrava, de rebanho. Através da doutrina do livre-arbítrio e da crença no livre pensar, a tradição e aqueles que possuem interesse na manutenção da coletividade, triunfam sobre os indivíduos que, inicialmente, não se submetiam às regras coletivas, agindo e pensando por si mesmos. Por tais vias, estes indivíduos são levados a crer que agem e pensam livremente, enquanto, iludidos, em realidade estão submissos às regras e costumes estabelecidos pela comunidade: percebe-se a atuação extremamente perspicaz da classe sacerdotal em seu instinto de domínio. Também a crença na verdade da linguagem, das palavras, visa a um mascaramento de seu caráter arbitrário e limitador. Utilizamos as palavras sem nos darmos conta de que elas só existem no âmbito do coletivo e limitam sentidos e possibilidades de conhecimento, fazendo-nos crer que o que conhecemos está restrito a este âmbito. Para Scarlet Marton, é a partir da crença na linguagem que surge a ideia de verdade.

“Ser verídico” equivale a conformar-se a mentir gregariamente, isto é, a mentir segundo a convenção firme e coercitiva. Ser mentiroso, por sua vez, é não se submeter à convenção estabelecida pelo grupo. (...) Enquanto a mentira exige invenção, a verdade reclama apenas a submissão àquilo que já foi dado. (...) Criada pelos mais fracos, a noção de “verdade” apresenta-se, portanto, como um logro, na medida em que cabe a ela impor uma “realidade” determinada, revelando-a como a única possível. Ela é um logro que visa levar todos os indivíduos a conformarem-se às regras da vida em coletividade. Do exame genealógico da noção de “verdade”, resulta que o seu contexto é o contexto da autoridade (MARTON, 1979, p. 79).

Se considerarmos a questão de que em sua existência o animal homem necessita de delimitações, o fato de ele manter em seu horizonte a verdade não é algo necessariamente negativo – tal horizonte mostra-se favorável à vida humana, como um meio para sua afirmação. No

entanto, no contexto da moralidade dos homens impotentes, o caráter meramente utilitário da verdade foi transformado em fim em si mesmo, e ela passou a ser encarada como essência, tornando-se um objetivo maior que a própria vida.

Característica de tipos fisiologicamente debilitados, a vontade da própria “verdade” por eles inventada corresponde a um desejo de simplificação do mundo, originado de um medo do incondicionado, e mesmo, conforme Wotling (2001), em uma espiritualização da crueldade, expressa em sua vontade de dominar o desconhecido reduzindo-o ao conhecido. Ela surge favoravelmente a estes tipos de vida, desempenhando um “papel enquanto instrumento de acomodação do mundo a propósitos utilitários, enquanto produtora de ficções e fórmulas simplificadoras da complexidade caótica de impressões que permeiam os seres orgânicos” (ONATE, 1996, p. 09). As verdades consagradas aproximam-se antes de erros do que de percepções seguras sobre a realidade, pois negam inúmeras facetas daquilo que dizem conhecer e dominar.

A verdade científica acredita-se independente de motivações e condicionamentos particulares, afastando-se da sensibilidade, dos instintos e, no limite, das manifestações mais fundamentais da vida – as interpretações relacionadas a uma vontade de poder inserida em um contexto específico. Ela manifesta a busca por uma estagnação, uma segurança consoladora: não é difícil nela percebermos todas as peculiaridades do ideal ascético, mas de forma extremamente refinada e sutil, pois é sua mais depurada manifestação. Uma investigação da verdade sobre a vontade de verdade nos leva a concluir que ela é, em sua profundidade, vontade de morte, um sintoma de desgosto com a vida (WOTLING, 2001).

Sendo inevitável, o movimento de autossupressão leva a vontade de verdade, alçada a seu auge com a modernidade científica, a voltar o olhar sobre si. Seguindo sua própria exigência de conhecimento sobre a origem e finalidade das coisas, questiona sua origem, mas agora não podendo mais apoiar-se em um fundamento além deste mundo, em uma explicação divina, pois em seu primeiro movimento de autoconscientização a verdade “converteu-se ao ateísmo”.

Ao refletir sobre si mesma, a consciência filosófica, animada pela vontade de verdade, descobre uma forma típica de avaliação por detrás, ou no fundamento, da oposição verdadeiro e falso. A veracidade repousa, pois, sobre uma

avaliação da verdade lógica como valor absoluto. Ora, a instituição de valores incondicionais constitui a atmosfera vital da moral, razão pela qual é necessário reconhecer que a antítese entre verdadeiro e falso – e com ela, a veracidade científica – tem sua raiz última numa forma de avaliação tipicamente moral (GIACOIA JR., 2010, p. 79).

A verdade conscientiza-se de seu condicionamento pela moralidade, percebendo que não há uma oposição tão grande entre a fé e a racionalidade lógica como se imaginava, dando-se conta de seu parentesco com o ideal ascético. “Neste movimento, a pergunta pela origem da vontade de verdade se transforma na questão do valor dessa origem: não querer deixar-se enganar é de fato menos prejudicial, perigoso, funesto?” (GIACOIA, 2010, p. 80). Constatando a veracidade do fato de que o engano e a ilusão são favoráveis à vida, como compreender o imperativo de “não quero enganar a ninguém, nem a mim mesmo” se não como um imperativo decorrente de uma moral reativa, negadora da vida? A própria vontade de verdade constata que não se encontra a favor da vida nela mesma, mas a favor apenas de um tipo de vida – pois toda moral visa o cultivo de um tipo fisiológico – e um tipo decadente. Os dogmas da razão e da ciência não passam de mais algumas formas paliativas do ideal ascético para manter a fé em verdades metafísicas superiores e universais; contudo, estando

submetidas à mesma lógica de desvalorização que levou ao abandono na crença no Deus cristão, não tardarão a se degenerar da mesma forma, trazendo como resultado a terrível constatação da radical impossibilidade da existência de qualquer verdade eterna e imutável (VILAS BÔAS, 2009, p. 88).

— O que aconteceu, no fundo? O sentimento da ausência de valor foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito “fim”, nem com o conceito “unidade”, nem com o conceito “verdade” se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer: o caráter da existência não é

“verdadeiro”, é falso... não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se persuadir de um verdadeiro mundo... Em suma: as categorias “fim”, “unidade”, “ser”, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez retiradas por nós — e agora o mundo parece sem valor... (NIETZSCHE *apud* VILAS BÓAS, 2009, p. 88).

Percebe-se que foi a própria pretensão de universalidade e de incondicionalidade da moralidade fundamentada na vontade de verdade, que conduziu inevitavelmente a sua autossupressão. Em seu anseio de domínio, tal sistema negou sua condição de apenas mais uma interpretação para colocar-se como única possibilidade válida, verdadeira.

Esta moral é duplamente negadora da vida, pois a nega uma vez ao valorizar a conduta ascética com vistas a uma existência no além (...) e a nega ainda uma outra vez ao valorizar apenas a verdade e rejeitar o erro, o engano, a aparência, os quais não deixam de fazer parte da vida (VILAS BÓAS, 2009, p. 92).

A autoconscientização da vontade de verdade leva ao questionamento dos fundamentos da moral e a conclusão sobre seu desvalor, ou ao menos sobre a relatividade de seu valor, desembocando no niilismo, dada a implosão do fundamento axiológico dominante há mais de dois milênios. Tal situação provoca um abalo extremamente sofrido naquelas naturezas que dependem de uma autoridade externa para se afirmarem – os homens que são a maioria na contemporaneidade de Nietzsche. Faz-se inevitável a reflexão sobre o futuro quando o presente encontra-se marcado por tamanha crise.

3.3.3. Superar o niilismo

Para Edmilson Paschoal (2009), em sua filosofia, Nietzsche não se restringe à crítica de uma moral, mas promove também um movimento de afirmação de novos valores, podendo seu trabalho ser considerado “como um engajamento para com uma meta, e não uma

ação inconsequente de destruição” (PASCHOAL, 2009, p. 119). Ainda que Nietzsche se apresente como um “imoralista”, procurando afastar-se das “morais” para poder observá-las, as análises nietzschianas não estão – e nem poderiam estar – perpassadas por uma vontade de neutralidade niílista, mas vinculam-se a uma interpretação de mundo relacionada a certos instintos e disposições fisiológicas.

O primeiro passo na indicação da moral que permeia os escritos de Nietzsche pode ser dado pela análise das virtudes que requisita para seu trabalho crítico. Segundo ele, sua crítica à moral, sua desconfiança e ceticismo diante dos valores morais têm por base uma espécie de exigência moral que se associa a três virtude básicas: a veracidade, a probidade (honradez) e a responsabilidade (PASCHOAL, 2009, p. 117).

Estas três “virtudes” relacionam-se com a possibilidade de engrandecimento do homem, estando em consonância com a vida como vontade de potência. A veracidade, decorrendo da própria tradição filosófica desejosa de verdade, representaria esta levada às últimas consequências, como uma honestidade que obrigaria ao questionamento de si mesma. A probidade implicaria no reconhecimento do imperativo de “obediência” da vontade de potência – mas não um imperativo categórico, pois sempre “condicionado à possibilidade, em cada momento, de se fazer a ‘planta homem’ crescer ao máximo às alturas” (PASCHOAL, 2009, p. 118). Já a responsabilidade não estaria associada às ideias de “sujeito livre” e “intencionalidade”, mas ao comprometimento com o alcance do “supremo brilho e potência do homem” (NIETZSCHE, GM, prefácio, §7, p. 13). É assumindo um compromisso com estes três pontos que Nietzsche – um dos homens através dos quais a verdade e a moral tomarão consciência de si mesmas – leva a cabo sua busca das avaliações que fundamentam a cultura europeia.

Nosso filósofo constata que todo sistema moral, prescrevendo deveres e, portanto, apresentando um caráter coercitivo, opõe-se à liberdade e espontaneidade dos instintos, à naturalidade. A “moral da compaixão”, todavia, opõe-se à vida de forma peculiar e mais intensa, para “além da simples ideia de moral como interdição ao ‘livre curso’ da vida/natureza” (PASCHOAL, 2009, p. 105). O filósofo relaciona a

moral do cristianismo ao platonismo a partir de sua característica de remeter a “vida verdadeira” a um mundo “ideal” e apartado do presente mundo de aparências, do mundo “falso”, mediado pelos enganadores sentidos. Suas pretensões totalizantes, dirigidas a todos os homens e a todos os âmbitos da vida, negam a pluralidade natural e sua própria natureza – dado que tal moralidade é apenas mais uma interpretação possível.

Como uma perspectiva decorrente da vontade de potência, a moral escrava não poderia de forma alguma ser considerada absolutamente inválida ou sem valor – ao contrário: como já se comentou ao longo do texto, ela vem em favor de certos tipos –: o perigo encontra-se justamente na generalização, pois ao mesmo tempo em que ela atende às necessidades de determinados organismos, é extremamente nociva para outros tipos de vida – mais especificamente para aqueles onde a vida é abundante. E como se constatou historicamente, tal moral decadente esforça-se na eliminação de todos os tipos mais elevados, todas as formas que afirmam um tipo de vida que não corresponda às expectativas do rebanho.

Uma análise dessa moral como vontade de poder permite ainda compreender que sua tentativa de absolutização não é um perigo para a realidade como vontade de poder (o que seria um absurdo), ou talvez para a vida em geral, mas para um determinado tipo de vida, pois “a exigência de uma moral para todos é nociva justamente para os homens elevados (ABM, 228). E é neste sentido que Nietzsche afirma, ‘é imoral dizer: ‘o que é certo para um é certo para outro’” (ABM, 221), pois da mesma forma como não seria correto entender a abnegação como uma virtude num homem de comando, no campo da moral, não há uniformidade, mas hierarquias que devem ser estabelecidas a partir da avaliação do valor de cada moral (PASCHOAL, 2009, p. 106).

A moral ascética, que, por meio de suas práticas, parece, à primeira vista, endurecer o homem, em realidade o “amolece” para tornar-lhe submisso a uma coletividade incapaz de afirmar-se por si mesma e desenvolver sua força a partir da interioridade. Tal sistema moral, materializado seja na religião ou na ciência, é apresentado ao

homem como sendo a ele anterior, como uma determinação divina ou natural diante da qual existe apenas a pequena possibilidade de escolha entre agir ou não em conformidade a ele, devendo-se esperar, no segundo caso (ação em desconformidade), uma punição por tal “opção”.

Trata-se da moral do “sujeito livre”, que tem por pressuposto o “querer livre” e a responsabilidade associada às intenções (...) [para] tal interpretação moral, a única existência possível é aquela monótona, preenchida pela “atividade maquinal” e pelo “cumprimento maquinal do dever” (PASCHOAL, 2009, p. 166).

Nesta relação a moral é colocada como um fim, enquanto deveria ser um meio de empoderamento do homem, estando a seu serviço. O homem reduz sua vida a um leque mínimo de possibilidades – obedecer ou não obedecer, descartando a possibilidade de criação, do novo –, terminando por estagnar-se na conformação ao já criado e já prescrito, cansando-se facilmente de si mesmo e da vida, entediando-se, além de alimentar o constante aumento do sentimento de culpa, pois crê em uma vontade livre e racional que, em realidade, não corresponde à sua natureza e, portanto, nunca poderá ser alcançada.

Percebe-se que a moralidade cristã – impregnada nos corpos de todos os europeus contemporâneos a Nietzsche – é negadora já em seu início, cultivando ídolos com pés de barro, colocando-se como um fim em si mesmo em detrimento da vida, impedindo o desabrochar de tipos afirmativos que levariam ao engrandecimento do homem. Tal vontade de nada tão fundamental faz com que seu niilismo se transforme no fenômeno cultural que se coloca como a grande preocupação de Nietzsche em sua *Genealogia da Moral*.

O ateísmo científico que leva Nietzsche a constatar a “morte de Deus”, reporta ao niilismo no sentido de uma desvalorização dos valores como reguladores; não mais havendo uma instância divina de autoridade, recorre-se à razão, à ciência, ao instinto de rebanho, na tentativa de significar a vida. Ocorre que, apesar de se ter abalado a fé na divindade, a própria necessidade de uma fé e uma autoridade externa não foi atingida: se continua a erigir ídolos que, mais cedo ou mais tarde, serão derrubados pelo inevitável processo de autossupressão da verdade. Esta busca de razões para serem colocadas no lugar de Deus caracteriza um niilismo, como fenômeno cultural, ainda incompleto.

É nesse sentido que, ao dizer que há mais ídolos que realidades no mundo, o filósofo já quer oferecer uma indicação de sua interpretação com relação ao seu tempo: a de que nem tudo aquilo que se tomou até hoje como “sagrado”, “verdadeiro”, “confiável” ou “seguro” de fato o seria; a de que as maravilhosas construções lógicas e metafísicas, tomadas até então como verdades certas e indiscutíveis, possuem tanta solidez quanto um punhado de estátuas ocas. A este fenômeno de esfacelamento dos antigos valores o filósofo denomina niilismo e ainda afirma que ele seria “o caráter fundamental, o autêntico problema trágico do nosso mundo moderno”. Apesar do termo niilismo ser empregado com diferentes sentidos ao longo dos seus escritos, todos eles estão relacionados com a desvalorização dos valores, o que mostra que este fenômeno tem sua origem na moral, mais especificamente, em uma moral: a moral cristã (VILAS BÔAS, 2009, p. 75).

Ao dar-se conta da não correspondência da vida/realidade aos sentidos e interpretações que lhe são atribuídos, bem como do vazio de todos os consolos que foram ou poderiam lhe ser oferecidos, o homem poderá reagir de maneiras diversas, de acordo com sua constituição. Aqueles tipos fracos e sofrendores que necessitam de uma justificativa e uma promessa de felicidade para encararem a dureza da vida, tendem a uma paralisia, a um desencorajamento e conseqüente decadência fisiológica, a uma vida apática e de lamentações, pessimista. Outros homens podem responder a tal situação de forma reativa e agressiva, revoltando-se contra todos os ídolos vazios. E encontramos ainda a possibilidade de se reagir a ausência de uma segurança metafísica tomando-a como um estímulo, um impulso para a criação de novos valores e interpretações, uma afirmação do caráter plural e insondável da vida. “É por isto que a morte de Deus (...) representa simultaneamente a promessa de uma nova aurora – de uma nova

interpretação da realidade, e de uma nova valoração”⁵⁵ (WOTLING, 2001, p. 39). Parece ser esta última a postura assumida por Nietzsche quando se reconhece como fadado a participar da história do niilismo.

Uma transvaloração capaz de romper com o niilismo seria aquela que nos libertasse da necessidade de recursos externos para afirmar a vida. Ao final do processo de autossupressão da verdade e da moral, o niilismo de nossa cultura torna-se explícito: é o momento de transvalorá-lo, devolvendo “a terra sua finalidade e ao homem sua esperança” (NIETZSCHE, GM, II, §24, p. 85).

A transvaloração de que se trata aqui opera, portanto, uma inversão em relação a um modelo anterior, que também se constituiu por uma transvaloração de todos os valores; mas uma transvaloração de outra ordem, no contexto da qual “a vida e a sua ascensão para o poder foram inversamente reduzidas à condição de meios (KSA, 12, p. 533ss), num movimento absurdo que colocou como meta da vida a ‘negação da vida’” (KSA, 12, p. 534). A transvaloração que se torna possível e necessária agora é uma ruptura com essa anterior, uma nova forma de interpretar a moral que se torna possível quando uma nova vontade de poder se assenhora desse jogo de forças impondo novas formas e significados neste campo (PASCHOAL, 2009, p. 169).

A transvaloração como superação do niilismo consiste em estabelecer um conjunto de valores afirmadores que estarão a serviço do homem – de seu engrandecimento –, valores que não restringem, mas antes favorecem, dizendo “sim”, a todas as possibilidades relativas ao homem. E este dizer sim ao homem implica em “uma aceitação plena e incondicional do mundo como ele é, sem a busca de um ‘mundo verdadeiro’, que sirva para corrigir o momento presente, ou de um instante futuro que o compense” (PASCHOAL, 2009). Tudo isto não implica em uma negação das várias interpretações de caráter moral, como a dos ideais ascéticos, que servem para certos tipos de vida, mas

⁵⁵ “C’est pourquoi la mort de Dieu (...) représentent simultanément la promesse d’une nouvelle aurore – d’une nouvelle interprétation de la réalité, et d’une nouvelle valorisation”. Tradução nossa.

sim uma abertura às possibilidades e à pluralidade. “A crítica de Nietzsche à moral não possui, portanto, apenas um sentido negativo, nem mesmo como uma negação da negação, mas ela é condição da afirmação e já, enquanto exercício, uma afirmação” (PASCHOAL, 2009, p. 124). O genealogista, em seu trabalho, avalia e, portanto, cria valores⁵⁶: a *Genealogia da Moral*, como instrumento de superação do niilismo, pode ser considerada já uma transvaloração, pois tem em sua base uma nova avaliação a respeito da vida.

⁵⁶ Perspectiva apresentada por Gilles Deleuze em sua obra *Nietzsche et la Philosophie*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche faz questão de apresentar as raízes mundanas, ou mais, humanas, de ocorrências às quais eram atribuídas causas metafísicas: ele nos mostra como certos padrões de comportamento não são algo dado, óbvio, mas emergem a partir da comunidade, da história, das relações de poder nelas existentes, como reação a impulsos e necessidades fisiológicas, não passando, em última análise, de criações da vontade de potência humana. Através desta característica do fazer genealógico, Nietzsche não investiga apenas a origem da moral, mas procede do mesmo modo à sua crítica, constatando que a moral da compaixão é voltada contra a vida e contra o homem, é uma moral niilista. Até o momento não se questionou o valor dos valores morais, e, no entanto, ele não é dado, só podendo ser avaliado ao se tomar conhecimento do contexto no qual tais valores nasceram e se desenvolveram; a moral já não pode ser considerada como detentora de valor em si, mas apenas como “consequência”, como um “sintoma” da condição de saúde do meio onde surgiu.

Os preconceitos morais vigentes desde a transvaloração escrava impediram o questionamento da moral que os embasava, não permitindo o surgimento de uma investigação histórica e da cultura comprometida com a afirmação da vida, tal como o trabalho genealógico. Ao apresentar, sob a perspectiva da vida como vontade de potência, os conceitos de origem, proveniência e emergência, a genealogia rompe com a tradição “objetiva” e “imparcial” da filosofia da história. O genealogista, observando a história como um processo não linear de disputa pela determinação de sentidos e estabelecimento de valores, admite que ele próprio parte de uma perspectiva avaliativa, e trabalha identificando os jogos de força que levam à emergência de certas posturas diante do mundo. O procedimento genealógico rompe com a ingênua busca de finalidades exteriores e continuidades históricas, dedicando-se à observação, através de um olhar refinado, da interioridade criativa decorrente da vontade de potência, bem como das diferenças e rompimentos nos processos culturais. Seu olhar não se volta para trás partindo de pressupostos futuros – vinculando-se a uma ideia de progresso, por exemplo –, mas perscruta o passado com vistas à abertura de um caminho para a inocência do devir.

Através de sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche, um representante da tradição filosófica ocidental, promove a

autoconscientização de tal tradição, levando-a a voltar seu olhar sobre ela mesma. Neste movimento, constata a vontade de verdade que a guia, uma vontade ainda metafísica, ainda um sintoma de homens que dependem de fatores externos para sua afirmação e que desejam o “nada” por não terem encontrado, até o momento, outros ideais. É deste modo que ele abre caminho para o rompimento com tal postura diante da vida, apresentando-nos o caráter demasiado humano de todos os valores. Ao lembrar aos homens que eles possuem o poder de criar valores, e valores favoráveis a vida, lhes abre um horizonte de perspectivas afirmativas, em um sentido inverso ao do niilismo reativo.

O exame genealógico da moral realizado por Nietzsche não se apresenta como uma simples refutação, mas como um elemento criador. A crítica dos juízos de valor é criadora, e a criação dos valores é crítica, posto que pressupõe avaliações – a genealogia busca o estabelecimento de valores através do conhecimento das condições de criação dos próprios juízos que ela avalia. Dentro da perspectiva da vontade de potência, a genealogia aparece como um método não apenas investigativo e interpretativo, mas também como método de avaliação, pois ela mesma se encontra em meio a uma relação de forças e disputa pelo estabelecimento de valores e sentidos. Também a moral deve ser compreendida a partir da vontade de potência, compreendida, então, como não necessária e muito menos como dada, mas como mais um modo de interpretação da vida. A genealogia é o método de interpretação capaz de desvendar os diversos valores e sentidos em disputa nas concepções morais, e capaz também de avaliá-los, pois que seu critério é a própria vida enquanto vontade de potência.

Para encerrarmos este trabalho, recorremos à primeira seção de obra deleuziana *Nietzsche et la Philosophie*, dedicada ao “conceito de genealogia”, onde já em seu primeiro parágrafo encontramos a hipótese de que a introdução, na filosofia, dos conceitos de sentido e valor, seria o grande objetivo de Nietzsche: a partir dele a filosofia tornar-se-ia o campo da genealogia, e o filósofo o genealogista – a crítica filosófica passa a direcionar-se a investigação do valor dos valores. Para que se alcance o valor dos valores é preciso alcançar o momento de sua origem, sua criação, pois as avaliações não são já os valores, mas, modos de existência que originam valores. Para Deleuze, toda avaliação é crítica e criadora ao mesmo tempo. Deste modo, a filosofia crítica – genealogia – terá, então, dois momentos: o de remeter os valores, ou todas as coisas, à sua origem, e o de avaliar os valores originários.

O filósofo é um genealogista, não um juiz de tribunal, ao modo de Kant, nem um mecânico, ao modo utilitarista. O filósofo é Hesíodo (...) genealogia quer dizer valor de origem e origem dos valores (...) o nobre e o vil, o alto e o baixo, tal é o elemento propriamente genealógico ou crítico. Mas assim compreendida, a crítica é ao mesmo tempo a mais positiva. O elemento diferencial não é uma crítica do valor dos valores, sem ser também o elemento positivo de uma criação. Por isto a crítica nunca é conhecida por Nietzsche como uma reação, mas como uma ação⁵⁷ (DELEUZE, 2012, p. 2-3).

Como um genealogista – ao mesmo tempo um crítico e um criador – Nietzsche avalia os valores que fundamentam a moral de sua época através de um novo parâmetro: a afirmação da vida como vontade de potência. Rompendo com uma moral cerceadora de toda criatividade, permitindo-se enxergar através de novas perspectivas, e apresentando ao homem a possibilidade de não mais se renegar, mas aceitar e amar a si mesmo e à vida, Nietzsche realiza já em si mesmo uma transvaloração, como admite em sua autobiografia (NIETZSCHE, EH, Porque eu sou um destino, §1, p. 144), o que implica em uma mudança na tradição filosófica da qual faz parte.

⁵⁷ “Le philosophe est un généalogiste, non pas un juge de tribunal à la manière de Kant, ni un mécanicien à la manière utilitariste. Le philosophe est Hésiode (...) Généalogie veut dire à la fois valeur de l’origine et origine des valeurs. (...) Le noble et le vil, le haut et le bas, tel est l’élément proprement généalogique ou critique. Mais ainsi comprise, la critique est en même temps le plus positif. L’élément différentiel n’est pas critique de la valeur des valeurs, sans être aussi l’élément positif d’une création. C’est pourquoi la critique n’est jamais conçue par Nietzsche comme une réaction, mais comme une action”. Tradução nossa.

REFERÊNCIAS

- AZEREDO, V. D. *Nietzsche e a dissolução da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.
- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Press Universitaires de France, 2012.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In. : *Lectures de Nietzsche par Michel Foucault, Jean-François Balaudé, Henri Birault, Eric Blondel, Jeanne Champeaux, Yannis Constantinidès, Richard Roos, Patrick Wotling*. Sous la direction de Jean-François Balaudé et Patrick Wotling. Paris : Librairie Générale Française, 2000, p. 102-130.
- GRANIER, J. *Nietzsche*. Paris : Press Universitaires de France, 2010.
- GIACOLA JR. O. Nietzsche: filósofo da cultura. In.: *Um passado revisitado: 80 anos do curso de filosofia da PUC-SP*. São Paulo: EDUC, 1992, p. 93-104.
- _____. O indivíduo soberano e o indivíduo moral. In.: *Assim Falou Nietzsche IV: A Fidelidade à Terra*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p.15-30.
- _____. A autossupressão como catástrofe da consciência moral. In.: *Estudos Nietzsche*. Curitiba, v. 1, n. 1, p. 73-128, jan./jun. 2010.
- HATAB, L. J. *Genealogia da Moral de Nietzsche – Uma Introdução*. Tradução de Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010.
- MARTON, S. Z. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.
- _____. Por uma genealogia da verdade. In.: *Discurso*. São Paulo, Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, v. 9, p. 63-80, 1979.
- MORAES, T. D. *Nietzsche e a Rebelião Escrava no Ocidente*. 2010. 117f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – PUCSP, São Paulo, 2010.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007.

_____. *Aurora*. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo*. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *La généalogie de la morale*. Texte et variantes établis para Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de l'allemand par Isabelle Hildebrand et Jean Gratien. Paris: Gallimard, 1999.

_____. *O Anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Par de là de bien et de mal*. Texte et variantes établis para Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de l'allemand par Isabelle Hildebrand et Jean Gratien. Paris: Gallimard, 1999.

MÜLLER-LAUTER, W. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

ONATE, A. M. Vontade de verdade: uma abordagem genealógica. In.: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, nº 1, p. 07 – 32, 1996.

PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e a Auto-Superação da Moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

PICOLI, G. T. M. *Projeto schopenhaueriano de soteriologia*. 2013, 138f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UNICAMP, Campinas, 2013.

ROCHA, R. O sacerdote judeu e a rebelião escrava na moral: uma análise sob o ponto de vista das reflexões de Nietzsche. In.: *AURORA*. Marília, ano III, nº 5, p. 80-89, dezembro de 2009.

RUBIRA, L. *Nietzsche : do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2010.

_____. Uma introdução à transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche. In.: *Tempo da Ciência*. Cascavel, n. (12) 24, p. 113-122, 2º semestre 2005.

SILVA, J. L. Genealogia, história, *perspectivismo*: contra a origem e a finalidade das coisas. In.: *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. Curitiba, Vol.1 – nº2, p.142-151, 2º semestre de 2008.

VILAS BÔAS, J. P. S. Contribuição para a filologia de Nietzsche: interpretação contextual. In.: *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. Curitiba, Vol.5 – nº 2, pp. 99-110, 2º semestre de 2012.

_____. Nihilismo e vontade de verdade no pensamento de Nietzsche,. In.: *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*. Curitiba, Vol.2 – nº1, pp.73-93. Curitiba: 1º semestre de 2009.

WOTLING, P. *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2001.