

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (ICHS)
PROGRAMA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL**

DISSERTAÇÃO

NIETZSCHE E O DIAGNÓSTICO DA MORALIDADE

Um estudo estrutural da *Genealogia da Moral*

Ícaro Meirelles Figueredo

2017



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (ICHS)
PROGRAMA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL

NIETZSCHE E O DIAGNÓSTICO DA MORALIDADE

Um estudo estrutural da *Genealogia da Moral*

ÍCARO MEIRELLES FIGUEREDO

Sob a orientação do professor
Dr. José Nicolao Julião

Dissertação submetida ao Programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro como pré-requisito para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Seropédica, RJ
Março, 2017.

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro Biblioteca Central / Seção de
Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M476n Figueredo, Meirelles Ícaro, 1992-
 Nietzsche e o diagnóstico da moralidade: um estudo
 estrutural da Genealogia da Moral / Ícaro Meirelles
 Figueredo. - 2017.
 119 f.

 Orientador: José Nicolao Julião.
 Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
 do Rio de Janeiro, Filosofia, 2017.

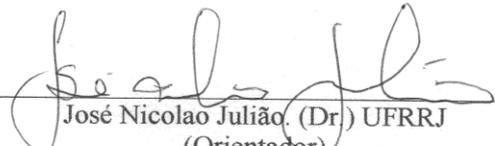
 1. filosofia moral. 2. crítica dos valores. 3.
 genealogia. 4. afetos. 5. ética. I. Nicolao Julião,
 José, 25/10/1962-, orient. II Universidade Federal
 Rural do Rio de Janeiro. Filosofia III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

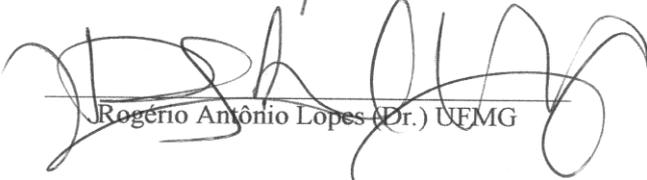
ÍCARO MEIRELLES FIGUEREDO

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em filosofia, área de Concentração em Ética, política e subjetividade.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 23/03/2017


José Nicolao Julião, (Dr.) UFRRJ
(Orientador)


Antônio Edmilson Paschoal (Dr.) UFPR


Rogério Antônio Lopes (Dr.) UFMG


Danilo Bilate de Carvalho (Dr.) UFRRJ

AGRADECIMENTOS

Sou profunda e imensamente agradecido à minha esposa, Gisele, por seu amor, companheirismo, paciência, dedicação, apoio e incentivo, que me têm sido indispensáveis ao longo de todo o percurso. Também ao meu pai e especialmente a minha mãe, porque em meio a tantos obstáculos sempre me atentaram para o valor da educação, e por acreditarem firmemente no meu potencial, mesmo quando eu próprio sou dominado por incertezas e temores. À minha tia Daniele, por todos os livros emprestados, pelas longas e frutíferas conversas compartilhadas, o carinho e acolhimento de sempre.

Agradeço aos professores do departamento de filosofia da UFRRJ, os quais contribuíram de modo deveras relevante para um novo despertar, alguns em especial foram mestres e inspiradores de muitas travessias. Ao meu orientador, professor Nicolao, pela força, disponibilidade, aprendizado e incentivo durante os últimos seis anos.

Grande e incontida gratidão aos amigos João Carlos, Vinícius e Estêvão, pela constante lealdade, cumplicidade e amparo. À Lana, pelo os seus incansáveis transbordamentos. À Patrícia, por todos os livros, assuntos, e desconcertos intensamente partilhados. Ao Pablo, pela generosidade, pelo riso, pelo inexplicável parentesco. À Laís, pela valiosa amizade de todos esses anos.

É crua a vida. Alça de tripa e metal.
Nela despenco: pedra mórula ferida.
É crua e dura a vida. Como um naco de víbora.
Como-a no livor da língua
Tinta, lavo-te os antebraços, Vida, lavo-me
No estreito-pouco
Do meu corpo, lavo as vigas dos ossos, minha vida
Tua unha plúmbea, meu casaco rosso.
E perambulamos de coturno pela rua
Rubras, góticas, altas de corpo e copos.
A vida é crua. Faminta como o bico dos corvos.
E pode ser tão generosa e mítica: arroio, lágrima
Olho d'água, bebida. A vida é líquida.
(HILST, Hilda, 2004, p. 99)

RESUMO

FIGUEREDO, Ícaro Meirelles. **Nietzsche e o diagnóstico da moralidade: um estudo estrutural da *Genealogia da Moral***. 119p Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de Filosofia. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

Nietzsche esclarece no prólogo de sua *Genealogia da Moral* que seu interesse central de então era empreender uma avaliação acerca do valor da moral. Imerso nessa problemática, ele se lança a investigar sob que condições emergiram e se desenvolveram nossos valores morais, para que seja possível questionar o valor de tais valores. A partir de um estudo dessa obra, publicada pelo filósofo em 1887, o presente trabalho tem como finalidade última esclarecer a crítica empreendida por Nietzsche aos valores morais. Por quais razões o filósofo rejeita contundentemente a moral ocidental, acusando-a de ser a responsável pelo enfraquecimento e adoecimento do homem? De que maneira ele põe em xeque o elevado valor dos valores morais? Levando a cabo a tarefa de elucidar essas questões, será necessário percorrer os três ensaios que compõem a *Genealogia da Moral*, que são imprescindíveis na formulação do diagnóstico nietzschiano. No primeiro capítulo será abordado como os valores, de acordo com a narrativa genealógica nietzschiana, possuem raízes em um tipo de homem fraco e movido pelo ressentimento, que possui o interesse de expandir seu poder e domínio. No capítulo subsequente, será evidenciado como a má-consciência e a culpa desempenharam um papel determinante no processo de ascensão desses valores. Por fim, no capítulo terceiro será esclarecido como o ideal ascético constitui-se como o ponto nevrálgico a partir do qual a moralidade vai se estruturar. Através desse percurso, persegue-se a finalidade de deixar explícitas as razões pelas quais Nietzsche postula que esses valores não se sustentam.

Palavras-chave: Moral, Valor, Genealogia.

ABSTRACT

FIGUEREDO, Ícaro Meirelles. **Nietzsche and the diagnosis of morality: a structural study of the Genealogy of Morals.** 118p. Dissertation (Master in philosophy) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

Nietzsche explains in the prologue to his *Genealogy of Morals* that his central interest at the time was to undertake an evaluation of the value of morality. Immersed in this question, he intends to investigate under what conditions our moral values have emerged and developed, so that it is possible to question the value of such values. From a study of the work, published by the philosopher in 1887, the present work has as final aim to clarify the criticism undertaken by Nietzsche to moral values. For what reasons does the philosopher strongly reject Western morality, accusing it of being responsible for the weakening and sickness of man? In what way does he challenge the high value of moral values? Carrying out the task of elucidating these questions, it will be necessary to go through the three essays that make up the *Genealogy of Morals*, which are essential in formulating the Nietzschean diagnosis. In the first chapter it will be discussed how values, according to the Nietzschean genealogical narrative, have roots in a kind of weak and resentful man who has an interest in expanding his power and dominion. In the subsequent chapter, it will be evident how bad conscience and guilt played a determining role in the process of ascending these values. Finally, in the third chapter it will be clarified how the ascetical ideal is the central nerve from which morality is structured. Through this path, the aim is to make explicit the reasons why Nietzsche postulates that these values are not sustained.

Key words: Moral. Value. Genealogy.

LISTA DE ABREVIACOES

NT- *O nascimento da Tragdia*

CE I- *Considerações Extemporneas I: David Strauss, o Confessor e o Escritor*

CE II- *Considerações Extemporneas II: Da utilidade e Desvantagem da História para a Vida*

CE III- *Considerações Extemporâneas III: Schopenhauer como Educador*

HH- *Humano, Demasiado Humano*

A - *Aurora*

GC- *A Gaia Ciência*

ZA- *Assim Falou Zaratustra*

ABM- *Além do Bem e do Mal*

GM- *Genealogia da Moral*

CW- *O Caso Wagner*

CI- *O Crepúsculo dos Ídolos*

AC- *O Anticristo*

EH- *Ecce Homo*

NW- *Nietzsche contra Wagner*

SUMÁRIO

Introdução -----	1
I – Uma moral de senhores e uma moral de escravos -----	6
1.1 Introdução -----	9
1.2 Os genealogistas e psicólogos da moral ingleses -----	10
1.3 O tipo nobre -----	11
1.4 O tipo escravo-----	16
1.5 A fabulação do cordeiro e da ave de rapina-----	19
1.6 A rebelião escrava na moral-----	23
1.7 Há um ideal moral em Nietzsche? -----	27
1.8 Considerações finais -----	29
II– Crueldade, má-consciência e culpa -----	31
1.9 Introdução -----	34
1.10 Esquecer, lembrar -----	35
1.11 Castigo, memória, promessa-----	38
1.12 Má-consciência animal -----	43
1.13 Dívida e culpa -----	45
1.14 Considerações finais -----	50
III- O ideal ascético e seu valor -----	52
3.1 – Introdução -----	55
3.2 – O filósofo e o ideal ascético -----	55
3.3 – Schopenhauer: o ascetismo como superação -----	57
3.4 – O caso Schopenhauer -----	60
3.5 – O sacerdote ascético -----	60
3.6 - Medicamentos sacerdotais-----	66
3.7 – O santo e o ideal ascético -----	69
3.8 – Ascese como vontade de nada-----	70
3.9 – A ciência como expressão do ideal ascético-----	72
3.10 – Considerações finais-----	76
Conclusão -----	78
Bibliografia -----	81

INTRODUÇÃO

Nietzsche tem o ilustre hábito de registrar, em cada obra sua, acompanhada do título, um subtítulo, por vezes provocativo, outras tantas enigmático, mas sempre muito expressivo, que costuma indicar o ponto nevrálgico da obra em questão. Na medida em que se vai adentrando nas profundezas da obra, o subtítulo que a compõe vai ganhando peso e gravidade, se revelando mais crucial. No caso da *Genealogia da Moral: uma polêmica* talvez não se possa imaginar nada mais adequado do que o subtítulo que carrega.

Neste caso, o próprio título da obra já é bastante esclarecedor, de modo que mesmo o leitor iniciante e desavisado, apenas pelo nome do livro, já é capaz de ter noção, de modo muito genérico, do tema que ali será explorado. Mas a questão que logo poderia brotar: Por que seria “Uma polêmica” operar a genealogia da moral? A resposta a essa querela, ele nos fornece já em *Além do Bem e do Mal*, que é o livro que precede a *GM*. Ao afirmar que os metafísicos creem veementemente na oposição de valores, na estrita distinção e radical oposição daquilo que consideram serem as coisas boas e elevadas das comuns e ordinárias, eles conjecturam:

Como poderia algo nascer de seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? (...) Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, própria – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! (*ABM*, 2).

Nessa obra nosso filósofo declara que essa lógica, de que as coisas elevadas possuem caráter supramundano, está nas bases do pensamento popular, e também do pensamento filosófico, alicerçando os grandes construtos metafísicos. Nesse regime, seria impensável questionar a proveniência de nossos valores morais mais caros e elevados, pois eles habitam um lugar acima de qualquer suspeita ou questionamento. Assim, operar uma genealogia dos valores morais, tentar mapear os focos de emergência dos valores que conduzem e orientam o modo de ser do homem ocidental, se configura já como um empreendimento radicalmente polêmico, pois nisso está pressuposto que esses valores, supostamente intocáveis, incriticáveis, que constituem o referencial daquilo que consideramos mais elevado e distinto, também são históricos, contingentes e casualmente gerados, não possuindo uma origem divina, absoluta e inabalável. É nesse caminho que segue a genealogia nietzschiana, no ensejo de resgatar as condições sob as quais emergiram e se desenvolveram os valores morais que fundamentam a cultura ocidental.

Mantendo presente desde *HH*, que a “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (*HH*, 2), e levando a cabo seu projeto que considera o filosofar histórico como sendo doravante necessário, Nietzsche se opõe à filosofia metafísica, evidenciando o caráter de fluxo do que parecia ser eterno. Pode-se afirmar que na *Genealogia da Moral* ocorre o amadurecimento e a reformulação desta ideia, continua-se a trazer à tona o caráter fluente da realidade.¹ Ao perseguir a proveniência dos valores morais que conduzem os juízos modernos, Nietzsche produz um tremendo desconforto no mundo ocidental, pois vem lembrar que tais valores não possuem estabilidade inabalável, não existem de modo independente do mundo natural, e estão longe de serem universais e absolutos.

¹ Bertrand Binoche salienta que, entre *HH* e a *GM*, as reflexões sobre o valor da história cedem espaço ao pensamento acerca dos valores na história. Cf. BINOCHE, Bertrand. Do valor da história à história dos valores. Cadernos Nietzsche, v. 34, 2014.

Como prudentemente observou Foucault, a genealogia nietzschiana, ao escavar o que está por trás, ao procurar a proveniência, não descreve gêneses lineares, não vai à busca das primeiras causas ou da origem essencial das coisas. Agir desse modo seria ainda proceder metafisicamente. Contrapondo-se a explicações não naturalistas acerca dos processos de surgimento, Nietzsche vem lembrar à ortodoxia filosófica que as coisas, os valores, os órgãos, as instituições, e mesmo o homem, possui uma imensa história atrás de si, não sendo um percurso teleológico, tampouco remontando a um caminho intencionalmente planejado, reto e livre de cruzamentos.² A pesquisa genealógica revela, porém, um complexo emaranhado de poderes e relações cambiantes, que em seus exercícios e descontinuidades constituem arranjos que se mostram férteis à produção de determinadas configurações, ao passo que operam a mutação e o desmoronamento de outras. Nas palavras de Nietzsche:

não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também deveria estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo*; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento no mundo orgânico é um subjugar e assenhorar-se, e todo subjugar e assenhorar-se, é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados. (...) todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; (*GM*, II, 12).

Nessa crucial seção da obra, o filósofo expõe o princípio mais importante constitutivo de seu procedimento genealógico, a saber, o da descontinuidade do sentido. Fica posto que sentidos e valores são sempre construídos, impostos, transformados, distorcidos, direcionados pelas forças que atuam em contextos específicos. Avaliações, interpretações, modos de valorar, portanto, remontam aos poderes, constantemente em disputa, para expandir seu alcance e elevação. Os deslocamentos, mudanças de propósito e sentido, são explicados em termos de poder; o sentido é fluido, qualquer sentido foi construído em determinado contexto.³ Com isso, o genealogista evita reduzir o fenômeno presente aos sentidos e finalidades atuais, mas carrega a consciência de que os mesmos foram impostos, e nessa imposição foram obliterados os sentidos e finalidades precedentes. Assim, a genealogia insiste na historicidade e fluidez dos propósitos e valores, apostando no seu implacável caráter de contingência. Valores e sentimentos morais fazem parte destes processos. Escavar essas procedências, recuperar propósitos e sentidos, identificar os poderes em jogo, narrar o embaraçoso percurso de emergência de algo, levando em conta estes pressupostos, consiste em traçar uma genealogia.

A genealogia nietzschiana não tem como fim apenas uma mera reconstrução histórica dos valores e das coisas, pois se assim fosse, não se diferenciaria do trabalho do historiador. A despeito da historiografia tradicional, o trabalho genealógico que Nietzsche opera não se dá estritamente na direção de remontar a história dos valores morais, não objetiva simplesmente

² “A genealogia é cinzenta; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, muitas vezes reescritos. (...) para a genealogia, um indispensável retardamento: para assinalar a singularidade dos acontecimentos, fora de qualquer finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se espera e no que passa por não ter história alguma – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; aprender seu retorno, não absolutamente para traçar a lenta curva de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas em que eles desempenharam distintos papéis (...). (FOUCAULT, 2010, p. 261)

³ Sendo assim, mesmo uma narrativa histórica ou historiográfica é uma construção nesses moldes, inclusive sua própria narrativa genealógica, que é consciente de seu caráter simbólico, histórico, perspectivo.

construir hipóteses acerca da proveniência dos elementos que compõem nosso mundo moral, mas seu alcance e sua finalidade são muito mais vastos.⁴ Ele deixa isso bem claro na seção 5 do prólogo da obra: “No fundo, interessava-me algo bem mais importante do que resolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim tratava-se do valor da moral”. Portanto, aqui fica explícito que o problema central da obra não diz respeito à origem da moral, mas antes ao seu valor. Descobrir as condições sob as quais os valores emergiram, se desenvolveram e se modificaram consiste tão somente em um meio, cujo fim é um problema de natureza estritamente filosófica, que pode ser formulado do seguinte modo: qual o valor dos nossos valores morais? Porém, é necessário compreender em que medida a narrativa genealógica nietzschiana é capaz de colocar o problema do valor. De que modo as hipóteses genealógicas implicam na avaliação do valor? Esta é uma tarefa a que o presente trabalho se propõe a elucidar.

Fazer uma avaliação do valor, a lá Nietzsche, é um empreendimento que destoa do coro da filosofia convencional,⁵ na medida em que o seu critério não diz respeito à veracidade ou não desses valores, nem à sua validade lógica, tampouco ao seu enquadramento aos princípios de justiça e bondade, pois se assim fosse, ele não seria um avaliador imparcial⁶, mas estaria tomando como referência os próprios valores que pretende avaliar, o que significaria, em última análise, a ruína definitiva de seu projeto.

Se o valor desses valores jamais foi colocado antes como problema, se nunca antes, nos mais de dois milênios de atividade filosófica, foi sequer cogitado o questionamento acerca do valor de nossos valores, Nietzsche atribui a si tal tarefa, e declara no prólogo da obra: “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão”. Essa tarefa exige um cauteloso distanciamento, pois “tudo o que é longo é difícil de ver, ver inteiro” (*GM*, I, 8). Na missão de ver, da maneira mais clara e ampla possível, ele proclama que “o objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu – com novas perguntas, com novos olhos” (*GM*, prólogo, 7). Para colocar o problema à sua maneira, para pensar a questão moral de modo novo e independente, deve-se inquirir sob seu valor “no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o homem” (*GM*, prólogo, 6). Portanto, Nietzsche pretende, nessa obra, examinar se os nossos valores morais tem contribuído para a saúde, exuberância, elevação da vida humana, ou em que medida, antes, tem promovido sua degenerescência. Partindo desse critério, ele pode averiguar o valor do valor, e formular então seu diagnóstico.

⁴ Martin Saar defende que a genealogia nietzschiana pode ser pensada como narrativa intensa de emergências e transformações de formas de subjetividades relacionadas ao poder, com um modo de explicação próprio, cuja finalidade consiste em provocar autorreflexão precisamente naqueles leitores acerca dos quais essas mesmas narrativas se referem. (Cf. SAAR, Martin. (2008) *Understanding Genealogy: History, Power, and the Self*. *Journal of the Philosophy of History* 2 (2): 295 – 314.)

⁵ “Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a fundamentação da moral – e cada filósofo acreditou ter até agora fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como “dada”.” (*ABM*, 186).

⁶ É importante sublinhar que deve-se ter cautela aqui na compreensão do termo imparcialidade. O próprio filósofo declara sua antipatia pelo conceito, na medida em que sustenta um posicionamento perspectivista, e se mostra cético em relação a olhares que se dizem “imparciais”, alheios as influências correspondentes ao contexto histórico, cultural, afetivo de uma pessoa. Entretanto, com imparcialidade aqui, almeja-se caracterizar a tomada de distância que Nietzsche executa em relação à moral vigente em seu tempo. O filósofo procura se afastar dos valores morais norteadores do cenário cultural ocidental, na tentativa de os ver com mais clareza. Evita deixar-se “seduzir pela Circe”. Nietzsche empreende uma descrição extra-moral da moral. Essa atitude, ele considera que muitos dos filósofos – Platão, Kant, Schopenhauer, por exemplo - não foram capazes, mas falavam já absolutamente seduzidos, pressupondo o inviolável valor e estima dos valores morais.

Ainda no prólogo da *GM*, nosso filósofo-genealogista já fornece a sugestão de que talvez a moral seja culpada “de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem”, de modo que precisamente esta “seria o perigo entre os perigos” (idem). Por aí fica claro que, na perspectiva nietzschiana, os valores morais possuem um peso imensamente significativo na vida humana, e se mostram determinantes em vários aspectos, inclusive na própria compreensão do que é o homem. Considerando que as interpretações e os sentidos são apenas “indícios de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função”, então operar a genealogia da moral significa também desvendar quais os poderes que atuam por trás dos valores morais. Na medida em que a moral se mostra determinante na orientação da conduta humana, até mesmo na constituição de uma interpretação sobre o homem, então esse empreendimento genealógico vai ainda mais fundo, e é capaz de escavar e mostrar o próprio processo de hominização, ou seja, de como o bicho homem se tornou “o homem”. Nesse sentido, a genealogia nietzschiana faz muito mais do que a denúncia da contingência de nossos valores morais, ela resgata as condições que tornaram possíveis a produção de determinado tipo de homem, ela vai atrás dos focos de emergência dos traços que vão delinear, posteriormente, o homem moderno.

As leis morais, nessa lógica, se configuram como um poder doador de forma e significado para o bicho homem, a tirania das leis morais atuou no processo de disciplinamento do homem. Portanto, fazer uma genealogia da moral também diz respeito a ir atrás do longo processo de construção do “o homem”; tem o alcance de compreender e denunciar quais foram os poderes que o constituíram e determinaram, em quais contextos, e visando a quais fins.

Então, se a execução da tarefa de mostrar que os valores mais prezados e respeitados são acidentais e casualmente produzidos pode ser polêmica, levar a cabo a ideia de que “o homem”, assim como os valores, os órgãos, as instituições, também foi construído, de modo igualmente contingente, fortuito e acidental, inclusive com mecanismos cruéis e violentos, se revela, antes de qualquer coisa, uma empresa extremamente polêmica. Desde *HH*, ele denuncia como defeito hereditário dos filósofos imaginar “o homem como uma *aeterna veritas*, como uma constante em todo redemoinho, uma medida segura das coisas. (...) Não querem aprender que o homem veio a ser” (*HH*, 2). Assim, uma das teses fundamentais que está implícita na *GM*, a qual essa se empenha por defender, diz respeito ao fato de o homem não possuir uma essência imutável, eterna, de natureza divina e inabalável.⁷

Fica explícito já no prólogo da *GM* que Nietzsche vai se insurgir de modo radical contra a moralidade vigente, fazendo-a severas acusações. Como foi mencionado acima, ele sugere que nossos valores morais mais elevados provavelmente sejam os responsáveis de que “jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem”. Na seção 5, sobre a moral da compaixão, como denomina a moral cristã, ele declara também: “Precisamente nisso enxerguei o grande perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a que? ao nada? – precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida, a última doença, anunciando-se terna e melancólica” (*GM*, prólogo, 5). Ora, aqui nos deparamos, talvez, com a ousadia ainda mais aguda cometida por Nietzsche nesse escrito polêmico, pois ele acusa nossa moral de ser responsável pela degenerescência e adoecimento do tipo homem.

O problema que move o presente trabalho encontra-se justamente no contundente diagnóstico que nosso filósofo-genealogista dispõe, com tanta veemência, aos valores morais. Por que exatamente Nietzsche enxerga nos valores morais que fundamentam o mundo ocidental moderno “o perigo entre os perigos”? Por quais razões ele os declara como sendo o entrave, a decadência, a doença? De que maneira o filósofo põe em questão o elevado valor dos valores?

⁷ “No homem estão unidos criador e criatura: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia” (*ABM*, 225).

A fim de elucidar isso, pretendemos percorrer toda a genealogia nietzschiana, passando pelos três ensaios que a compõe, e dedicando, respectivamente, um capítulo para tratar cada ensaio.

No capítulo primeiro temos por pretensão expor a concepção nietzschiana acerca da emergência dos valores de “bem” e “mal”, que representam os alicerces sob os quais os juízos morais se edificaram na cultura ocidental. Percorrendo o primeiro ensaio da *GM*, almejamos resgatar o contexto de surgimento daquilo que Nietzsche vai denominar moral do ressentimento, e mostrar, por esse caminho, que a moral que vigora no ocidente tem suas raízes em um modelo de homem fraco, ressentido e impotente. Segundo a hipótese nietzschiana, são os sentimentos de impotência, ódio e ressentimento que ao florescerem em uma determinada estirpe, vão fundamentar os juízos de valor morais do mundo ocidental, assim como ficções metafísicas e a noção moderna de sujeito.

No segundo capítulo almejamos demonstrar a perspectiva nietzschiana acerca do processo de desenvolvimento da “culpa” e da “má consciência” no homem. A partir do segundo ensaio da *GM*, temos como meta expor a maneira como esses sentimentos emergiram e se consolidaram na cultura, e de que modo atuaram no homem. Para que se compreenda isso, faz-se necessário recorrer ao modo como se deu o imenso processo de socialização e domesticação do homem, que segundo Nietzsche, foi determinante em vários aspectos.

Em nosso terceiro capítulo iremos analisar a terceira parte da obra, a qual Nietzsche intitula com a pergunta “o que significam ideais ascéticos?” Pretendemos mostrar como o filósofo compreende tais ideais, e a razão pela qual, segundo ele, estes se fazem presentes de modo tão intenso na história da humanidade. Nosso filósofo detecta, na interpretação da vida operada pelo sacerdote ascético, o modelo de interpretação que se constituirá como hegemônica do modo como o homem ocidental compreende e valora a existência e a si próprio. No entanto, deve ser examinado em que medida a valoração sacerdotal eleva ou obstrui a saúde e exuberância vital. Almejamos também nesse capítulo, elucidar a crítica que Nietzsche destina a Schopenhauer, tendo em vista que o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação* é um dos principais adversários o qual a genealogia nietzschiana busca atingir.⁸

Cabe também salientar que o presente trabalho não possui propriamente a finalidade de inaugurar uma interpretação, plenamente independente e inovadora acerca da *Genealogia da Moral* de Nietzsche; tampouco almeja-se aqui, a partir do pensamento nietzschiano, levar a cabo a tarefa de erguer uma filosofia própria e original, de caráter estritamente autoral. Antes se pretende uma leitura imanente da obra, através de considerações acerca de seus principais conceitos e argumentos, abordando alguns de seus problemas e desafios, a fim de tornar a mesma mais clara e palatável.

⁸ “Para mim, tratava-se do valor da moral – e nisso eu tinha de me defrontar sobretudo com o meu grande mestre Schopenhauer, ao qual aquele livro, a paixão e a secreta oposição daquele livro se dirigem, como a um contemporâneo (- também ele era um “escrito polêmico”)” (*GM*, prólogo, 5).

CAPÍTULO I
UMA MORAL DE SENHORES E UMA MORAL DE ESCRAVOS

RESUMO

No capítulo primeiro temos por pretensão expor a concepção nietzschiana acerca da emergência dos valores de “bem” e “mal”, que representam os alicerces sob os quais os juízos morais se edificaram na cultura ocidental. Percorrendo o primeiro ensaio da *GM*, almejamos resgatar o contexto de surgimento daquilo que Nietzsche vai denominar moral do ressentimento, e mostrar, por esse caminho, que a moral que vigora no ocidente tem suas raízes em um modelo de homem fraco, ressentido e impotente. Segundo a hipótese nietzschiana, são os sentimentos de impotência, ódio e ressentimento que ao florescerem em uma determinada estirpe, vão fundamentar os juízos de valor morais do mundo ocidental, assim como ficções metafísicas e a noção moderna de sujeito.

Palavras-chave: Bom. Mal. Genealogia.

ABSTRACT

In the first chapter we intend to expose the Nietzschean conception of the emergence of the values of "good" and "evil", which represent the foundations on which moral judgments were built in Western culture. Going through GM's first essay, we aim to rescue the context of the emergence of what Nietzsche will call resentment morality, and to show, by this way, that the morality that is in force in the West has its roots in a weak, resentful and impotent man. According to the Nietzschean hypothesis, it is the feelings of impotence, hatred and resentment that, when they flourish in a particular strain, will base the moral value judgments of the Western world, as well as metaphysical fictions and the modern notion of subject.

Key words: Good. Evil. Genealogy.

1.1 Introdução

Para ser capaz de executar a avaliação do valor do valor, como pretende nosso filósofo-genealogista, ele tem a consciência de que antes, precisa operar um mapeamento, uma listagem, se submeter ao trabalho de identificação dos valores que constituíram e se consolidaram na cultura ocidental, compreender com clareza os valores que alicerçam os juízos no mundo moderno. Para ser possível avaliar ele necessita antes descobrir a imensa região de nosso mundo de conceitos e valores morais. Essa inclusive é uma crítica que ele faz aos filósofos da moral de todos os tempos: eles preocupam-se e desejam insistentemente a fundamentação da moral, sem antes inquietarem-se com as questões relacionadas à proveniência e história dos valores. Em *ABM*, 186, ele declara que o que se faz necessário, antes de tudo, consiste na “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem (...) como preparação para uma *tipologia* da moral.”

Os tradicionais filósofos da moral que o antecederam, entretanto, com a ausência de espírito histórico que lhes é característica, e a atenção concentrada no problema da fundamentação, não se atêm à importância desta tarefa, ficando geralmente imersos na “moralidade de seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar” (*ABM*, 168). Nietzsche reclama que falta neles a curiosidade, a suspeita acerca da moral vigente.

Na terceira seção do prólogo da *GM* o autor declara que desde quando era um garoto de apenas 13 anos de idade já o perseguia o problema da origem do bem e do mal. A solução provisória que encontrou então foi atribuindo sua origem ao divino. Não tardou, porém, para que aprendesse a deixar de buscar a origem dos valores “*por trás* do mundo”. Ele narra que com alguma educação histórica e filológica, e ainda um particular talento em questões psicológicas, o problema se reconfigurou, e ele passou a indagar sob quais condições o homem inventou para si os valores de “bom” e “mal”. Ou seja, recorrendo ao auxílio da história, da filologia, da psicologia, ele se dá conta de que os valores, mesmo aqueles tidos como invioláveis e acima de qualquer questionamento, não possuem uma origem superior, distinta, inabalável, mas são gerados, emergem, em determinados contextos, a partir das necessidades e interesses humanos. Recuperar, portanto, esses contextos de aparecimento dos valores morais, assim como os sentimentos que estão por trás de suas manifestações, é tarefa a que ele se propõe em sua genealogia.

“Bom” e “mau” são dois valores paradigmáticos do mundo moral; eles, por milênios, arquitetam os juízos de modo geral. No primeiro ensaio que compõe a *GM* Nietzsche está preocupado em identificar em que condições o valor ‘bom’, assim como seu oposto, ‘mau’, emergiram na cultura e como se sustentaram e ganharam expressão e força, tornando-se dois juízos de valor de enorme peso e determinação no contexto cultural do ocidente.

Em sua reunião de material, na tentativa de “tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes”⁹, Nietzsche identifica e delinea duas tipologias básicas, a partir das quais se desenvolvem e se assentam as concepções valorativas. O título que carrega o primeiro ensaio da obra - “*Bom e Mau*”, “*Bom e Ruim*”, alude justamente a essas duas tipologias paradigmáticas, por meio das quais se torna possível ter uma visão geral do longo processo de emergência e transformação desses valores.

No capítulo que se segue, será necessário esclarecer como o filósofo chega à hipótese caracteriológica dessas duas tipologias básicas. Cabe também a tarefa de elucidar a distinção de ambos os tipos, e de suas respectivas características constitutivas. A partir disso, abrir-se-á o caminho para refletir sobre as implicações de ambos na constituição do homem moderno.

⁹ *ABM*, 186.

Outra questão digna de atenção diz respeito ao modo como Nietzsche trata ambas as perspectivas morais. Em sua análise crítica, estaria o filósofo engajado em defender um dos lados, ao passo que tem por pretensão atacar e desqualificar o outro? Quais são os interesses do genealogista em seu trato com os dois tipos morais? O que ele espera com sua análise crítica?

Essas questões e seus desdobramentos são basicamente o pano de fundo deste capítulo inicial, das quais se espera conseguir dar conta. Embora o primeiro ensaio da *GM* não seja extenso, sendo composto apenas de 17 breves seções, não significa que o que é dito nelas seja rápida e facilmente compreensível, mas antes são constituídas por uma vastidão de questões filosóficas. Como ele mesmo declara em anotações preliminares para o terceiro capítulo de seu *Ecce Homo*: “Eu sou breve: meus leitores mesmos devem fazer-se extensos, volumosos, para trazer à tona e juntar tudo o que foi por mim pensado, e pensado até o fundo.”¹⁰

1.2 Os Genealogistas e Psicólogos da Moral Ingleses

Se Nietzsche acusa os filósofos da moral de ficarem presos aos valores de seu tempo e contexto cultural, o que ele teria a dizer dos pensadores que se aventuraram a resgatar a história da moralidade? Como ele avalia os historiadores da moral de seu tempo?

Já no prólogo da *GM*, nosso filósofo faz menção ao livro de seu muito conhecido Paul Rée, intitulado *A origem das impressões morais*, de 1877. Ele confessa que talvez jamais tenha lido algo a que tivesse recusado com tanta veemência, “sentença por sentença, conclusão por conclusão”.¹¹ Foi a intensidade dessa recusa, dessa oposição, que o motivou para que ele divulgasse suas próprias hipóteses acerca do surgimento de nossas impressões e sentimentos morais.¹² Por isso, já se pode deduzir que Rée será um dos interlocutores da genealogia nietzschiana.

Ele inicia o primeiro ensaio da *GM*, de imediato, afirmando que apenas os psicólogos ingleses – fazendo menção à tradição dos utilitaristas ingleses, e principalmente a Rée, que ironicamente não era inglês – fizeram até então tentativas de reconstituir a gênese da moral. Rée, em sua tentativa de resgatar a origem do conceito “bom”, especula que a princípio as ações não egoístas foram consideradas boas por aqueles que eram beneficiados por elas, eram tidas como superiores por conta de sua utilidade. Com o tempo e o costume de julgar boas as ações não egoístas, foi esquecida sua origem, que está relacionada à utilidade, e estas passaram a ser sentidas como, verdadeiramente, boas, como se fossem algo bom em si.

Nietzsche adverte, porém, que a esses historiadores da moral falta o espírito histórico e por isso, acusa-os de pensarem de maneira essencialmente a-histórica, “como é velho costume entre os filósofos” (*GM*, I, 2). Não respeitam o princípio histórico básico da descontinuidade, indispensável ao procedimento genealógico, mas a partir do sentido atual do conceito “bom” querem deduzir hipóteses acerca da sua gênese. Eles não entendem que a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, diferem totalmente. Pelo mero fato de atualmente o juízo bom estar relacionado a ações altruístas não significa que esse valor, em seus começos, tenha relação com esse tipo de ação.¹³

¹⁰ PODACH, E. Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs, Heidelberg, Rothe Verlag, 1961. p. , 251-52.

¹¹ Cf. *GM*, prólogo, 4.

¹² Na mesma seção ele deixa claro que não é na *GM* que ele exhibe pela primeira vez suas hipóteses acerca da emergência da moralidade, nem a primeira vez que dialoga com as hipóteses de Rée, mas já o havia feito de modo breve e esparso em obras anteriores, como *HH*, *A*, *ABM*.

¹³ É digno de destaque que Nietzsche, nem sempre se contrapôs a hipótese utilitarista em suas reflexões acerca do surgimento dos valores, mas antes, em *HH*, ele partilhava da mesma tese. Na obra de 1878, estando imerso na proposta de levar a cabo uma filosofia histórica, ele tem o utilitarismo como um importante mecanismo explanatório, que contribui de modo eficaz na explicação da proveniência dos valores morais. Nos escritos posteriores a essa obra, no entanto, nosso filósofo começa a olhar com suspeita a tese utilitarista como modelo de

Nosso filósofo também considera que, além dessa hipótese acerca da origem do valor “bom” ser historicamente insustentável, ela também sofre de um contra-senso psicológico. Como se poderia haver esquecido que a causa da aprovação de ações não egoístas reside na utilidade, se essa utilidade tem sido sempre enfatizada? Ao invés de ser esquecida, esta causa deveria firmar-se mais na consciência, tornar-se mais clara, argumenta ele.

Nietzsche rejeita, portanto, a hipótese de Rée por ser historicamente implausível e considerar que a mesma sofre de um grave contrassenso psicológico. Valendo-se de seu modo genealógico de proceder e contando com análises etimológicas e psicológicas, ele exhibe sua hipótese própria acerca da emergência dos valores de “bom” e “mau”, que remontam a relações de poder entre classes sociais distintas em um passado muito remoto. A partir dessas antigas relações, o filósofo caracteriza dois tipos básicos, que serão determinantes no desenrolar do processo de proveniência dos valores morais. É importante salientar que nosso filósofo utiliza o *tipo* como um recurso explanatório para caracterizar determinado modo de vida com um perfil psicológico específico. O *tipo* permite comunicar traços afetivos, fisiológicos, sociais, morais, que tomando a forma de uma caricatura, tem a função de tornar visível determinado modo de ser. Às vezes, Nietzsche recorre a figuras históricas como modelo na composição de seus *tipos*, como é o caso do tipo Jesus, ou do tipo Napoleão, que lhes serve “como forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral” (*EH*, Por que sou tão sábio, 7), ou antes um estado de exuberância e saúde. Como prudentemente destaca Paschoal

Se do ponto de vista de sua criação, um tipo equivale a uma obra de arte, do ponto de vista de sua utilização ele corresponde a uma semiótica, um modo de comunicação que momentaneamente estabiliza um fenômeno, por si fluido, com o intuito de facilitar sua compreensão. Contudo, mesmo podendo ser utilizado assim, como uma “fórmula”, ele não remete a qualquer “lei” no sentido que duraria para além do instante que caracteriza o próprio fenômeno que ele exprime. (PASCHOAL, 2014, p. 133)

Cabe agora a tarefa de explicitar e diferenciar os dois *tipos* que nosso filósofo-genealogista considera decisivos no processo de constituição dos valores morais que compõem o cenário cultural ocidental. Ele declara que na perambulação pelas muitas morais que dominaram e dominam na Terra, encontrou dois modos de valoração básicos: uma moral de senhores e uma moral de escravos.¹⁴

1.3 O Tipo Nobre

Insurgindo-se contra essa hipótese que atribui a origem do conceito “bom” à ações não egoístas, Nietzsche sustenta que foram os poderosos, os nobres, os “superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo o que era baixo, de pensamento baixo, vulgar e plebeu” (*GM*, I, 2). Analisando o modo como o conceito “bom” aparece nas antigas línguas, em sociedades

explicação acerca do surgimento dos valores. No aforismo 37 de *Aurora* ele declara que “quando se demonstra a grande utilidade de uma coisa, não se deu um passo na explicação da origem dela”. A partir de então, Nietzsche vai rejeitando, aos poucos, a ideia que antes funcionava como a bússola de seu filosofar histórico, a saber, que os valores possuíam sua origem na utilidade. Apenas ao elaborar sua ideia de genealogia, entretanto, é que ele formula uma crítica mais sólida ao modelo de explicação utilitarista. Bertrand Binoche postula que essa crítica operada por Nietzsche é também e principalmente, uma autocrítica – ele mesmo se valia da ideia de utilidade, e agora, com o pensamento genealógico, se desembaraça do próprio utilitarismo. (Cf. BINOCHE, Bertrand. *Do valor da história à história dos valores*. Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 34 - vol. I, 2014.)

¹⁴ Cf. *ABM*, 260.

aristocráticas, ele descobre que seu sentido, inicialmente, nada tinha a ver com ações não egoístas.

Essas sociedades aristocráticas, nas quais preponderavam grandes diferenças sócio-econômicas, eram dominadas por poderosas e robustas aristocracias, que mantinham constantes relações de tensão e disputa – ele chega a utilizar como exemplo a nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos, a França pré-revolucionária, as provençais dos “poetas cavaleiros”, a *pólis* grega clássica, a Veneza da renascença.¹⁵ Nessas culturas, sociedades, grupos, há rígidas e profundas hierarquias, castas e estirpes antagônicas, as diferenças de valor entre homens são veementemente marcadas. A hipótese de nosso filósofo é que justamente no seio dessas aristocracias, das estirpes nobres, brota determinado tipo, constituem-se sentimentos, necessidades, traços psicológicos característicos, que serão determinantes na proveniência dos valores morais, os quais o filósofo vai designar como moral nobre.

Os nobres, movidos pelo sentimento de soberania, sentindo-se destacados, superiores, elevados, “tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores” (*GM*, I, 2). A criação surge, então, para expressar, exaltar, louvar, essa soberania, essa elevação, para demarcar essa distinção. Nietzsche sustenta que é o *pathos da distância* que está por trás da criação de valores nobres. Esse *pathos* consiste no sentimento, na crença de que o modo de vida que se possui é distinto, é elevado, se distancia do comum. O *pathos da distância* é um sentir-se especial, privilegiado, destacado do gregário, do ordinário, do vulgar. Esse nasce da diferença entre classes, do olhar de cima para baixo das classes dominantes sobre seus súditos, do exercício do comando, da necessidade do senhor de se manter afastado e acima.¹⁶

Em um célebre aforismo de *ABM*¹⁷ Nietzsche destaca que o *pathos da distância* é extremamente importante, porque através dele, com o desejo e a necessidade de se afastar, de tomar distância da maioria, advém a possibilidade de elevação e autossuperação do homem.

Sem o *pathos da distância* (...), não poderia nascer aquele outro *pathos* mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “autossuperação do homem”. (*ABM*, 257)

Tomados então por esse *pathos*, por esse distanciamento, uma elevada estirpe senhorial cunhou o conceito “bom” para designar a si e a seus atos. Esse sentimento de nobreza, de elevação, portanto está na raiz do valor “bom”. Do mesmo modo, posteriormente, os senhores criam o conceito “ruim” para designar aquilo que é inferior, baixo, comum, medíocre. É nessa relação, portanto, de uma elevada estirpe com uma baixa, plebeia, que está o foco de emergência da oposição entre “bom” e “ruim”.

Nosso genealogista chega a declarar que o direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que é possível atribuir a própria proveniência da linguagem como expressão de poder dos senhores: “eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que se apropriando assim das coisas” (*GM*, I, 2). Aos senhores, portanto, aos que são capazes de tomar distância, cabe a liberdade criativa, criadora, inovadora. De sua elevação eles criam valores, para expressar sua bem-aventurança, sua notoriedade, seu privilégio. Cheios de paixão e autorreverência, postulam “nós, os nobres, os bons, os belos, os felizes!” (*GM*, I, 10).

¹⁵ Os exemplos mencionados aparecem em *GM*, I, 11; *ABM* 258, 260, 262.

¹⁶ Cf. *ABM*, 257.

¹⁷ É importante lembrar que *ABM*, publicada em 1886, é a obra que precede a *GM*, escrita em 1887, e que, a princípio, a *GM* foi pensada por Nietzsche como um complemento e clarificação de *ABM*.

Nas palavras e raízes que designam o “bom” transparecem nuances que dizem muito das razões pelas quais os nobres se sentiam homens de categoria superior. Nietzsche enfatiza que, apesar deles, no mais das vezes, utilizarem esse conceito para distinguir a si conforme sua superioridade no poder, o que mais o interessa é o uso desse conceito para designar traços típicos do caráter.¹⁸ Nosso filósofo quer trazer à tona, descobrir, quais são os sentimentos, as crenças, as características psicológicas, e mesmo fisiológicas que imperam e são aludidas por esse conceito. Se as diferenças de classe são elementos centrais na explicação da proveniência de nossos valores morais, é importante destacar que, os tipos “senhor” e “escravo” a que o filósofo alemão tantas vezes se refere como paradigmas morais, devem ser compreendidos no sentido psicológico, demarcam uma distinção psicológica e de atitudes morais, que será crucial. Esses conceitos não dizem respeito apenas a posições de classe econômica e social, mas se referem principalmente a maneiras de ser e pensar, não se reduzindo a indivíduos históricos.

O filósofo alemão revela que a indicação do caminho certo lhe foi dado pela etimologia, nesse percurso foi profundamente relevante sua educação filológica. Ao se lançar em tal exame, inquirendo acerca do significado da palavra bom em diversas línguas antigas, mesmo arcaicas, ele descobre uma transformação conceitual comum:

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 corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim” (*GM*, I, 4).

Esse percurso genérico é identificado no desenvolvimento de várias línguas diferentes. A partir da interpretação de termos de línguas antigas como o grego, o latim, o gaélico, e mesmo de análises etimológicas de termos alemães, nosso filósofo identifica o conceito “bom” associado a “nobre”, “superior”, “guerreiro”, “divino”, “belo”, nisso consistia a bondade, declara ele. Assim como fornece vários exemplos em que o termo “ruim”, inicialmente, tem relação com “pobre”, “simples”, “comum”, “vulgar”, “covarde”, “mentiroso”, “feio”, “tímido”, “plebeu”.

Para exemplificar, ele interpreta o *bonus*, do latim, como “o guerreiro”, o homem de disputa, o que é capaz de sustentar a tensão, o homem de dissensão – na Roma antiga assim se constituía a bondade de um homem.¹⁹ O termo grego *ἔσθλός* que denota “bom”, “nobre”, segundo a interpretação nietzschiana, em sua raiz, tem relação com “o veraz”, com “aquele que é”. Nosso genealogista demonstra também que o termo alemão *schlecht* [ruim] tem um acirrado grau de parentesco com *schlicht* [simples], que originalmente era utilizado para designar o homem comum, simples, o que não era nobre. Na seção 5 do primeiro ensaio da *GM*, ele exhibe ainda alguns outros exemplos que corroboram sua hipótese genealógica.

Essas análises etimológicas e interpretações filológicas indicam, portanto, que “o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual” (*GM*, I, 6), ou seja, a genealogia aponta que as relações de poder político-sociais se transpõem para o mundo espiritual, para o âmbito psicológico, moral; é nesse mundo que Nietzsche está interessado, nos modos de ser, nos estados de espírito, na interioridade que resulta da tensão dessas relações de poder.

No interior de uma estirpe dominante que se torna consciente de sua diferença em relação aos dominados, cunha-se o conceito de bom para distinguir da maioria os seus “estados de alma elevados e orgulhosos” (*ABM*, 260). São esses estados que determinam a hierarquia.²⁰

¹⁸ Cf. *GM*, I, 5.

¹⁹ Cf. *GM*, I, 5.

²⁰ Cf. *ABM* 260.

É importante destacar, portanto, que o sentir-se superior e elevado do nobre não se deve apenas por seu privilégio socioeconômico, mas, sobretudo, a esses “estados de alma”. “O homem nobre afasta de si os seres nos quais se exprime o contrário desses estados de elevação e orgulho: ele os despreza” (*idem*). Assim como cria o conceito “bom” para se distinguir e autoelevar, posteriormente cria o conceito “ruim” para designar aquilo que é desprezível, que não é digno de apreço, de atenção, de reverência. O “ruim” é apenas o ordinário, o vulgar, o medíocre, o mentiroso, o fraco. Quando o nobre busca seu oposto (o não nobre) é apenas no sentido de se regozijar mais com sua superioridade, para dizer sim a si com maior júbilo. Ele despreza, não reconhece, não dá atenção à outra esfera, do povo baixo. Utiliza-se de expressões como “infeliz”, “lamentável”, “mísero”, “sofredor”, “deplorável”, “desgraçado”, “infortunado” para se referir ao “ruim”. Esse conceito serve para desprezar o covarde, o medroso, o mesquinho, o mentiroso, o que despreza a si mesmo.

Posto que o *locus* da avaliação que distingue o homem nobre do comum são aspectos de seu caráter, traços e disposições da sua personalidade, cabe trazer à tona quais são esses traços, de acordo com a avaliação da nobreza. Talvez sua característica mais marcante seja a autorreverência, a autoestima que nutrem por si mesmos. Nietzsche sublinha, diversas vezes, que o nobre possui a grande paixão por si, a fé e confiança em si mesmo. Não obstante, sua moral é uma espécie de glorificação de si mesmo. Ele carrega a sensação de plenitude, de transbordamento, de riqueza, a felicidade da tensão elevada. Por conta dessa fé em si mesmo, o homem dessa moral se sente como o determinador e o criador de valores, Nietzsche chega a afirmar que é ele quem empresta honra as coisas.²¹

Em *ABM* 261, o filósofo adverte que não se deve confundir, porém, o orgulho do homem nobre com a vaidade, que segundo ele, é o oposto daquele orgulho típico dos que se sabiam privilegiados. O vaidoso é aquele que busca despertar nos outros uma opinião boa de si, que geralmente ele mesmo não tem. Alegra-se de cada opinião boa que ouve sobre si, assim como sofre de cada opinião ruim, porque ele se submete a ambas, por um antigo instinto de submissão, se sente submetido a elas. Por isso, Nietzsche declara que a vaidade é um atavismo, uma característica herdada de escravos, que se prostram as opiniões alheias, que não possuem o ímpeto de, por si, se arrogar um valor, pensar bem de si. O nobre por sua vez, sempre teve dificuldade para compreender a vaidade. Parece-lhe de muito mau gosto, de pouco respeito por si mesmo “imaginar seres que buscam criar de si uma opinião boa que eles mesmos não têm, e que passam a crer posteriormente nessa boa opinião” (*ABM*, 261). O homem nobre, o que possui a grande fé em si, o que se sabe distinto e elevado, não se submete aos juízos alheios nem dá importância aos valores e opiniões correntes, mas o autêntico direito senhorial é criar valores. O senhor só por si se arroga um valor, só leva a sério aquilo que ele próprio pensa, sente e acredita acerca de si mesmo, independente da maioria.

Esses homens nobres, de acordo com nosso filósofo, possuem um modo de vida ativo, robusto, vigoroso, não sabem separar a felicidade da ação, da aventura, do esbanjamento. Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos são constituídos a partir de uma boa constituição física, de uma saúde transbordante, de atividades que lhes são propícias, como a guerra, a aventura, a caça, a dança; são afeitos a atividades esbanjadoras, intensas, livres. Em seu modo de vida está presente a precipitação, a imprudência, a impulsividade exaltada, a veneração, a inteireza na cólera e no amor. Sua arte é a da veneração, Nietzsche declara que em venerar são intensos e inventivos.

Com seus iguais, esses homens nobres praticam, de modo intenso, a amizade, a longa gratidão, a retribuição. Nietzsche sublinha que o homem nobre também ajuda o infeliz, só que não por compaixão, mas pela abundância de poder, pela vontade de compartilhar, de presentear, de dar. Também somente com seus iguais eles praticam a longa vingança, e mesmo o cultivo

²¹ Cf. *ABM*, 260.

de inimigos, para escoar os afetos da agressividade, da inveja, da petulância, e para poder ser bom amigo de seus amigos.²² Essa, inclusive, é uma característica importante das estirpes senhoriais, só são capazes de conceber um inimigo que esteja à sua altura, um inimigo o qual possam reverenciar. “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!” (*GM*, I, 10)

A genealogia da nobreza revela ainda que, os nobres, a estirpe senhorial, que no seio dos costumes e das relações entre si, se mostram tão refinados, cheios de autocontrole, delicadeza, lealdade, amizade, quando agem fora de suas cercanias sociais, no estrangeiro, eles são como animais de rapina, descarregam livremente seus impulsos contidos pelo cerceamento social, espalhando violência e terror por toda a parte, com uma inocência e crueldade tipicamente animais. O filósofo postula que essas características são facilmente identificáveis na raiz de todas as raças nobres, essa necessidade de desafogo, de libertar o animal contido pelos costumes. Fora da comunidade onde vivem, extravasam seus impulsos agressivos e violentos, cometendo um sem número de espólios,

retornam à inocente consciência dos animais de rapina, como jubilosos monstros que deixam atrás de si, com ânimo elevado e equilíbrio interior, uma sucessão horrenda de assassínios, incêndios, violações, e torturas, como se tudo não passasse de brincadeira de estudantes, convencidos de que mais uma vez os poetas terão muito para cantar e louvar (*idem*).

Ele destaca que a noção de “bárbaro” foi deixada pelas estirpes senhoriais, com seus atos bestiais e sanguinários. Na nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, nos vikings e heróis homéricos, há inclusive o orgulho disso, como pode ser observado na famosa oração fúnebre de Péricles, que Nietzsche faz questão de citar.²³

Levando um modo de vida exaltado, impulsivo, Nietzsche salienta que esse tipo de homem não é um terreno fértil para o ressentimento, pois mesmo quando nele aparece, se consome em uma reação súbita, imediata, não chegando a se enraizar e crescer. Há no homem nobre, segundo nosso filósofo, um excesso de *força plástica*, regeneradora, a capacidade do esquecimento, de não se deixar determinar pelo passado. O termo força plástica não aparece pela primeira vez na *GM*, mas já estava presente desde a *Segunda Consideração Intempestiva*, que é uma obra do período de juventude de Nietzsche. Ali *força plástica* aparece como o “poder-esquecer”, a faculdade de sentir a-historicamente, a capacidade de não se deixar determinar absolutamente pelo passado, de não permitir que o “foi” embargue e contamine o presente.²⁴ Essa capacidade do esquecimento, de poder sustentar certa independência em relação ao que ficou para trás, é uma característica decisiva das naturezas saudáveis e fortes, isso aparece em diferentes momentos na obra nietzschiana.²⁵ Na seção 10 da *GM*, Nietzsche reitera que o nobre, por ser dotado de força plástica, é capaz de se livrar sem grandes dificuldades de sentimentos perniciosos, de rancores passados, de angústias corrosivas, “sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam” (*GM*, I, 10). Por isso,

²² Cf. *ABM*, 260.

²³ “Em toda terra e em todo mar a nossa audácia abriu caminho, erguendo para si monumentos imperecíveis no bem e no mal” – é esse o trecho citado pelo filósofo do discurso de Péricles, que exalta a audácia dos atenienses, seus empreendimentos conquistadores e violentadores, sua coragem ultrajante.

²⁴ Cf. *Segunda Consideração Extemporânea*, 1, p. 10.

²⁵ Cabe aqui lembrar que em *ZA*, no célebre discurso *Da Redenção*, Zaratustra declara que o espírito de vingança está relacionado à aversão em relação ao tempo e ao passado. “‘Foi’: assim se chama o ranger de dentes e a solitária aflição da vontade. Impotente quanto ao que foi feito – ela é uma irritada espectadora de tudo o que passou”. A redenção de que Zaratustra fala, e a qual ele se propõe a ensinar, tem a ver com redimir o que passou, reconciliar-se com o tempo.

esse tipo não leva a sério por muito tempo seus inimigos, tampouco seus próprios malfeitos e desventuras.

Mas se, por um lado, em suas pesquisas genealógicas, nosso filósofo descobre uma tipologia nobre, ativa, exuberante, dotada de *força plástica*, de *pathos da distância*, que sustenta relações de tensão em torno de si; por outro lado, ele também identifica outro tipo, que se constitui a partir da relação com esses senhores. Nietzsche descreve outra perspectiva avaliadora, que se desenvolvendo no mesmo contexto, possui um modo radicalmente distinto de estabelecer valores e hierarquias.

1.4 O Tipo Escravo

Na composição desse cenário sociocultural descrito por Nietzsche, portanto, no qual ele vai identificar os focos de emergência de duas morais distintas, há outro tipo que não é o nobre, mas que se constitui psicologicamente e moralmente na relação com a nobreza, com essa elevada estirpe de senhores e dominadores. É importante lembrar que a genealogia revela o caráter de emergência das coisas a partir da tensão de relações de poder. Sendo assim, essa relação de uma elevada estirpe senhorial com uma estirpe baixa, de plebeus, de escravos, de homens submissos e comandados será a chave para compreender como veio a tona dois mundos de conceitos e valores morais extremamente determinantes no mundo ocidental.

Nessas sociedades aristocráticas, com suas abissais hierarquias e diferenças de valor entre homens e homens, havia uma estirpe baixa e fraca do ponto de vista político, a qual Nietzsche frequentemente denomina ‘os escravos’ (*die Sklaven*), que eram obrigados a trabalhar e servir. Esses, por sua vez, em maior número, viviam submissos ao poderio, às ordens e às leis dos senhores, submetidos a toda espécie de privação e miséria. Para se referir a essa estirpe, nosso filósofo usa termos como “os oprimidos” (*die Niedergedruckten*), “os impotentes” (*die ohnmachtigen*), “os fracos” (*die Schwachen*), “a plebe” (*der Pöbel*), “o povo” (*das Volk*), “o rebanho” (*die Herde*).²⁶ Submetidos a toda sorte de humilhações, os fracos se sentiam inseguros

e impotentes frente aos fortes e poderosos, pelos quais eram subjugados. Dessa relação de sujeição, brota nesse tipo de homem o ressentimento, que é a característica mais importante do tipo fraco, e da moral que emerge a partir dele. Para se compreender, pois, a caracterização nietzschiana do tipo fraco, é imprescindível elucidar o que o filósofo designa por ressentimento.

O termo ressentimento não está presente apenas na *GM*, tampouco é nessa obra de Nietzsche que ele aparece pela primeira vez, mas já se encontrava em alguns de seus escritos anteriores, e é um dos temas mais marcantes da sua filosofia do período de maturidade. Porém é em seu “escrito polêmico” que esse conceito ocupa a posição de maior destaque, assumindo contornos mais claros e precisos, ganhando uma nitidez até então não vista. Vale também sublinhar que o termo não possui um único e sólido sentido em todas as vezes que aparece na obra do filósofo, mas eventualmente varia de acordo com os temas e contextos a que está sendo articulado. Na primeira dissertação da *GM*, ele comparece como sendo a marca característica indelével do tipo fraco, e que vai constituir o alicerce no qual os valores morais desse tipo de homem serão erguidos.

O homem fraco, impotente, que é subjugado pelos senhores, não possui condições de reagir por meio de atos que o possam livrar dessa condição de submissão, o que faz com que se acumule nele um intenso ódio e desejo de vingança. Por não ser capaz de reagir em meio as adversidades da vida, entranha-se nele a sede de vingança, o veneno da vingança não realizada. Em decorrência de sua não reação, esse tipo busca constantemente outro para responsabilizar e culpar por seu sofrimento, está sempre à procura do inimigo contra o qual possa voltar seu

²⁶ Cf. *GM*, I, 9, 10, 13, 15.

rancor e ódio, do “inimigo mau”. No entanto, na medida em que ele não se vinga, não escoia seus afetos de ódio e vingança, esse veneno se acumula e se multiplica, ganhando proporções monstruosas, hipertrofiando seu mundo interior. Ele não possui aquela *força plástica* típica do nobre, aquela capacidade de esquecer, de sacudir de si, “com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam” (*GM*, I, 10). Mas ao contrário, ele é descrito em oposição ao homem que esquece, sendo incapaz de digerir o veneno de sua não reação. O material acumulado em seu mundo interior, decorrente de sua não reação, de sua vingança não realizada, não se desgasta com o tempo, ele não consegue digerir, mas ali permanece reclamando atenção, comprometendo o presente e o futuro. Nietzsche o compara ao inchaço típico da má-digestão. O homem do ressentimento possui um aparelho digestivo incapaz de dar conta de suas vivências frustrantes e dolorosas, por isso estas permanecem sempre presentes, tomando conta de seu mundo interior.

O ressentimento, portanto, está atrelado a sede de vingança, se liga a interiorização do rancor e do ódio próprios do fraco, por sua impotência e não reação aos danos sofridos – essa é propriamente sua forma de reagir, interiorizando o veneno. Consiste em uma indigestão psíquica proveniente da obstrução da ação.²⁷ “Não se sabe nada rechaçar, de nada se desvencilhar, de nada dar conta – tudo fere” (*EH*, Por que sou tão sábio, 6).

O fraco, o impotente, olha para o forte, para o dominador com o rancor da “impotência que não acerta contas”, com o ódio que não possui caminhos de escoamento e exteriorização, por isso esse ódio se entranha, se interioriza, toma proporções cada vez maiores, e o fraco vê nele, no senhor, o “inimigo mau”, aquele que é responsável por todo o seu sofrimento. Em sua condição de impotência e sofrimento, alimenta pelos nobres, pelos poderosos, todo rancor e ânsia por vingança, é tomado pelo ressentimento em relação ao seu “inimigo mau”. Já que, nesse modo de avaliação, os nobres, os fortes, são os maus, os cruéis, então ele, o homem do ressentimento, conclui que todos aqueles que não são maus, ou seja, não são nobres, poderosos, o oposto do poderoso, é que seria o “bom”. Nesse raciocínio, ele, o fraco, é quem seria o “bom”.

Nasce, a partir dessa perspectiva, portanto, outra concepção, um novo sentido do conceito “bom”, assim como emerge também desta o conceito “mau”. É importante ressaltar que o ato fundador da moral escrava é o ódio e o ressentimento. Primeiro, eles precisam conceber um inimigo mau, depreciar, desqualificar outro, um terceiro, para então, posteriormente, em oposição a esse inimigo odiado, colocarem a si mesmos como os “bons”. Esse colocar a si como o “bom” é uma atitude secundária, posterior, uma atitude ressentida, que resulta da “mais espiritual vingança”. Nietzsche faz questão de enfatizar como o fraco faz de seu oponente uma figura perversa e cruel, como ele transforma seu oposto em “monstro e caricatura”.²⁸ Por não ser capaz de esquecer nem digerir as injúrias sofridas, a atenção que dá a seu “inimigo” é tamanha a ponto de se dedicar a ele integralmente.

No ressentimento, a vingança não se traduz em atos, mas ocorre apenas de forma imaginária, e é importante que ela não seja imediata, mas adiada, merecendo uma longa atenção, envenenando todo o interior desse tipo de homem. Não sendo capaz de reagir em atos, ele se torna refém de sua gigantesca ânsia e sede de vingança, paralisando seu interior com toda espécie de rancor e aborrecimento. Assim, ele fica a revolver sua peçonha, que se torna cada vez mais nociva.²⁹ Em *EH* o filósofo expõe alguns dos efeitos fisiológicos do ressentimento:

²⁷ Nas próximas duas dissertações da *GM*, o ressentimento volta aparecer, na II relacionado ao tema da má-consciência e na III ligado ao ideal ascético. Trataremos dessas relações nos próximos capítulos.

²⁸ Cf. *GM*, I, 10

²⁹ Neste ponto, vale destacar a familiaridade desta ideia com alguns trechos de *Memórias do Subsolo* de Dostoiévski. Nessa obra, o narrador-personagem descreve: “Ali, no seu ignóbil e fétido subsolo, o nosso camundongo, ofendido, machucado, coberto de zombarias, imerge logo num rancor frígido, envenenado e, sobretudo, sempiterno. Há de lembrar, quarenta anos seguidos, a sua ofensa, até os derradeiros e mais vergonhosos pormenores; e cada vez acrescentará por sua conta novos pormenores, ainda mais vergonhosos, zombando maldosamente de si mesmo e irritando-se com a sua própria imaginação. Ele próprio se envergonhará dessa

“um rápido consumo de energia nervosa e um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bÍlis no estômago, por exemplo” (*EH*, Por que sou tão sábio, 6). Submerso nesse estado, o fraco se consome e padece em um círculo vicioso, tornando-se cada vez mais frágil e vulnerável ao ressentimento, e conseqüentemente, cada vez mais débil e doente. O fraco, portanto, não possui desvantagem apenas em termos socioeconômicos, mas, sobretudo uma fraqueza psicofisiológica³⁰, uma vulnerabilidade doentia que torna sua vida murcha e pálida.

E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido – para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação (*idem*).

Os fracos e debilitados, degenerados fisiologicamente, em seu modo de valorar, de criar valores, condenam precisamente o forte, o nobre, o poderoso como “o inimigo mau”, em um ato de vingança, a única vingança de que são capazes, rebaixam os senhores atribuindo-os valores depreciativos. Em uma atitude fundamentada no ódio e na impotência, invertem a moral aristocrática que relacionava o “bom” ao nobre, poderoso, belo, feliz, caro aos deuses, e associam “bom” a miserável, pobre, impotente, baixo, sofredor, necessitado, feio, doente, beato, abençoado. Nesse radical deslocamento de avaliação, os nobres e poderosos são tidos como cruéis, lascivos, insaciáveis, ímpios, malditos e danados.

Nietzsche faz questão de sublinhar, em uma comparação do tipo nobre com o tipo escravo, como são diferentes as maneiras pelas quais ambos enxergam seus opostos. O nobre, após conceber a si como “bom”, estabelece o conceito “ruim”

este “ruim” de origem nobre e aquele “mau” que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro uma criação posterior, secundária, cor complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico *feito* na concepção de uma moral escrava – como são diferentes as palavras “mau” e “ruim”, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de “bom”: perguntemo-nos quem é propriamente “mau”, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: precisamente o “bom” da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento. (*GM*, I, 11)

O olho de veneno do ressentimento, portanto, pinta seu inimigo com outra cor, faz dele “monstro e caricatura”. Nessa caricaturização do seu oposto, traçada pelo pincel do ressentimento, há um descomunal exagero, uma distorção, um falseamento. É apenas por meio desse falseamento, da confecção da imagem do “inimigo mau” que o fraco se vinga. Sua vingança, então, é apenas imagética, imaginária, fictícia. Ela se restringe ao âmbito simbólico, artificial. Do mesmo modo se dá a sua suposta superioridade, seu suposto privilégio e bondade,

imaginação, mas, assim mesmo, tudo lembrará, tudo examinará e há de inventar sobre si mesmo fatos inverossímeis, com o pretexto de que também estes poderiam ter acontecido, e nada perdoará. Possivelmente começará a vingar-se, mas de certo modo interrompido, com miuçaldas, por trás do fogão, incógnito, não acreditando no direito nem no êxito da vingança, e sabendo de antemão que todas essas tentativas de vinda vão fazê-lo sofrer cem vezes mais que ao objeto da sua vingança, pois este talvez não precise sequer coçar-se” (DOSTOIEVSKI, 2000, p. 23). Curiosamente, Nietzsche lê essa obra de Dostoiévski no início de 1887, ano em que ele escreve a *Genealogia da Moral*. Antonio Edmilson Paschoal dedica um capítulo de seu livro *Nietzsche e o Ressentimento* para tratar da relação do conceito nietzschiano de ressentimento com a referida obra de Dostoiévski. Cf. Paschoal, 2014, p. 111.

³⁰É importante lembrar que em Nietzsche o psíquico, o espírito ou alma não pode ser pensado de modo separado do corpo, como outra instância, mas em sua filosofia há uma ruptura com essa dualidade, o que permite o uso do termo psicofisiológico, ou fisiopsicológico, como o próprio filósofo faz. É no corpo que os impulsos, instintos e afetos se dão.

ocorrem igualmente apenas no âmbito imaginário. Assim como sua felicidade, eles precisam “construir artificialmente a sua felicidade, persuadir-se dela, menti-la para si” (*GM*, I, 10). Como são homens cansados, sofredores, fisiologicamente debilitados, acometidos de sentimentos depreciadores, sua ideia de felicidade está associada ao descanso, ao sossego, à paz, à narcose, à passividade.³¹

Por conta dessa inversão imaginária da ordem estabelecida, desse falseamento do mundo à sua volta, nosso filósofo declara que esse tipo de homem “não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma olha de través; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada, como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo” (*idem*).

Em *O Anticristo*, ao falar sobre a *GM* e o instinto de ressentimento do tipo fraco, Nietzsche declara que “essa espécie de homem tem interesse vital em tornar doente a humanidade e inverter as noções de “bom” e “mau”, “verdadeiro” e “falso”, num sentido perigoso para a vida e negador do mundo” (*AC*, 24).

Portanto, esse tipo fraco, a partir de sua condição de impotência e ressentimento, incapaz de esquecer os danos sofridos, degradado psicofisiologicamente, estabelece valores morais que lhes proporcionem algum tipo de alívio, de conforto psicológico, de subterfúgio, de bálsamo, cria um mundo às avessas, inverte a ordem natural das coisas.

1.5 A Fabulação do Cordeiro e da Ave de Rapina: a Ficção do Sujeito

Na seção 13 do primeiro ensaio da *GM*, nosso filósofo anuncia que o “bom” concebido pelo homem do ressentimento exige ainda sua conclusão. Em seguida ele abre um travessão, inesperadamente iniciando uma espécie de fábula, que tem como personagens protagonistas o cordeiro e a ave de rapina. O recurso a esse tipo de gênero não parece de modo algum ser despropositado. Cabe lembrar que a fábula é um gênero tradicionalmente vinculado as sentenças e lições morais; com sua aparente ingenuidade, traz o peso dos deveres e valores morais a serem seguidos, comportando inclusive ameaças, que estão geralmente implícitas, para aqueles que não seguem os seus preceitos. Esse modo de narrar faz lembrar o estilo das parábolas típicas dos evangelhos, dos quais Nietzsche era um exímio parodiador.

Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?”, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: “nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha”. (*GM*, I, 13)

Dessa breve e aparentemente simples narrativa há muito que desdobrar. Estão nela devidamente representados ambos os tipos e a maneira a partir da qual erigem suas respectivas morais. O cordeiro – animal emblemático das virtudes da humildade, da modéstia, da mansidão, do sacrifício, cumpre aqui, evidentemente, o papel de representar o tipo fraco. A ave de rapina, por sua vez, maliciosa, ingênuo, e bem humorada, simboliza o tipo forte. Em um tom marcadamente irônico, como destaca Maria Cristina Franco Ferraz, Nietzsche nessa empreitada está em vias de problematizar a cordeirice do cordeiro.³² É importante atentar para o fato de que essas duas

³¹ Cf. *GM*, I, 10.

³² Cf. FERRAZ, Maria Cristina Franco. A genealogia e suas vozes: O Cordeiro e a Ave de Rapina. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATTI JUNIOR, W. (Org.). 120 anos de Para a genealogia da moral. 1. ed. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2008.

perspectivas, do modo como são descritas, não são opostas, não se veem como rivais, mas a lógica da oposição está presente apenas em uma delas, na do cordeiro. São perspectivas distintas, interpretá-las como opostas já seria olhá-las sob a ótica do cordeiro. É a partir do sistema de oposição que o cordeiro define o outro e a si mesmo, como já foi postulado anteriormente.

Os cordeiros “dizem entre si”, ou seja, em grupo, de modo gregário, organizando-se em rebanhos. É uma fala compartilhada. A fala do cordeiro se desfecha em uma pergunta, em um questionamento, solicita a confirmação do rebanho; remontando a valoração do ressentimento, sua concepção de “bom” não é afirmada diretamente, mas é extraída de uma operação lógica, se sustenta por uma dedução, que depende da confirmação de outrem. Cabe lembrar que no pensamento nietzschiano os valores e operações lógicas, apesar de supostamente tidos como universais e absolutos, derivam de contextos determinados, nos quais são privilegiados um conjunto de interesses em detrimento de outros. Portanto, sua imparcialidade é apenas fictícia.³³ Essa tática do cordeiro, de estabelecer um regime de oposição a partir de uma operação lógica, manifesta sua astúcia artilosa. Por meio dessa operação, ele, o cordeiro, em uma atitude longe de ser imparcial e desinteressada, passa a ser a referência do “bom”.

Essa fabulação, com a evidente pretensão de desmascarar a cordeirice do cordeiro, representa, de modo eficiente, como se estrutura o regime de valoração do ressentimento. Como já foi dito anteriormente, e agora magnificamente ilustrado, sua concepção de “bom” é atribuída aquele “que for o menos possível” o seu oposto, ou seja, esse regime marca, primeiro e fundamentalmente, a desvalorização da alteridade, a necessidade, mesmo o dever de ser o contrário dela. Está posta aí a urgência de se posicionar em oposição à ave de rapina para fazer jus ao juízo de valor “bom”. É da negação do outro que passa a ser possível o simulacro da afirmação do “eu”. Essa negação do outro produz um novo regime valorativo, cria um novo modo de relação com a alteridade. A questão central da seção 13, é que “nesse modo de erigir um ideal” está presente, como pressuposto colunar, a concepção de sujeito autônomo e livre. O cordeiro precisa supor que a ave de rapina é livre para escolher ser ovelha, pois só assim ele poderá imputar a ela a responsabilidade por suas “escolhas”, e julgá-la como sendo “má”. Ela é má porque “escolheu” ser ave de rapina.

A perspectiva do ressentimento supõe que os agentes são moralmente responsáveis por suas ações. Para ser responsável por aquilo que fazem, agentes precisam agir livremente, em outras palavras, de modo autônomo. É necessário, portanto, que a condição da autonomia seja satisfeita para que a responsabilidade moral da ação possa ser justificada. É justamente essa condição da autonomia que Nietzsche ataca, e com esse ataque, solapa a ideia de que agentes são moralmente responsáveis por aquilo que fazem. Nosso filósofo acredita que em sua maneira de erigir juízos de valor, a moral de escravos se apoia em duas falácias: a da metafísica do sujeito, e a da liberdade da vontade. É esse sujeito autônomo que vai compor grande parte do cenário da filosofia moderna. Ele argumenta contra esses mal-entendidos, na tentativa de denunciar o equívoco da crença no sujeito livre, assim como na intenção de desmascarar o ardil que se encontra em torno dessa crença.

O filósofo declara que “exigir da força que não se expresse como força (...) é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (idem). Ele deixa explícito que força, aqui, equivale a impulso (*Trieb*), vontade, atividade. Pressupor que por trás dos impulsos, da vontade, das atividades afetivas e plurais do corpo, haja um substrato neutro, livre e indiferente, que governa e delibera de modo independente, seria sustentar uma instância metafísica, projetar uma causa fictícia, imaginária. Em uma analogia com a crença popular de que o corisco causa o clarão, ele declara que o povo duplica a ação, põe o mesmo acontecimento como causa e

³³ “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.” (ABM, 3)

depois como seu efeito; o clarão já é o corisco, não havendo distinção, ou separação possível entre ambos. Do mesmo modo, “não existe tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; o “agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (ibidem).

Essa duplicação da ação, nosso filósofo sugere que se deve à desmesurada crença na gramática. Ele afirma que a “sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram)” conduz ao equívoco de pressupor que “todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito” (ibidem). Em *ABM* ele já havia declarado que nada garante que o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”;³⁴ conclui-se isso por conta do hábito gramatical, que supõe que todo predicado é executado por um sujeito.³⁵ Segundo Nietzsche, é esse hábito que conduz à fórmula que fundamenta o sujeito moderno: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –“ (*ABM*, 17). Posicionando-se de modo contrário a esse engodo, ele declara de modo categórico: “um pensamento vem quando “ele” quer e não quando “eu” quero” (idem).

Além de defender que a crença nesse sujeito é produto da sedução da gramática, podem ser encontrados em suas obras outros argumentos que contestam a ideia de neutralidade e autonomia. Ele ataca, por exemplo, a suposição do poder autônomo causal da vida mental consciente. Em vários escritos anteriores à *GM* nosso filósofo deixa claro que a consciência é ridiculamente superestimada e mal compreendida, uma vez que a maior parte de nossa atividade espiritual permanece inconsciente e oculta.³⁶ “A maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas” (*ABM*, 3). Não entender do filósofo alemão, o que é consciente não se opõe ao instintivo, não há uma separação bem definida possível entre pensamento, impulso e vontade.³⁷ Sendo assim, se ações são aparentemente causadas por pensamentos, por “estados conscientes”, isso não significa que esses estados não tenham a influência e a direção de desejos, crenças particulares, impulsos e afetos. Nietzsche é enfático em afirmar, por exemplo, que “o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (idem).

Em *ABM*, 21, Nietzsche argumenta que atribuir a si mesmo a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando “Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade” seria nada menos do que supor uma *causa sui*, “arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência”. Ou seja, seria sustentar a ingenuidade de que nada atua no processo de composição do “eu”, acreditar que este veio do nada, separado e independente do mundo que o cerca, que é a única causa de si. Em última instância, supor que o sujeito é autônomo, neutro, livre, seria admitir que nada no mundo influencia ou determina sua ação, que esta se dá independente do contexto sócio-histórico-fisiopsíquico o qual o indivíduo se encontra imerso.

Lembrando que, de acordo com a hipótese nietzschiana dos tipos, traços psíquicos e afetivos que são constitutivos de determinados grupos, brotam a partir da tensão de relações de poder, do enfrentamento de forças antagônicas, de onde emergem configurações tipológicas. Seu empreendimento de investigar e identificar traços constitutivos desses tipos, assim como elementos do contexto em que emergiram, significa já uma atitude de ruptura com essa tradição que concebe um sujeito neutro, autônomo e livre.³⁸

³⁴ Cf. *ABM*, 17.

³⁵ “Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais -, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação de mundo” (*ABM*, 20).

³⁶ Cf. *GC*, 333.

³⁷ Cf. *ABM*, 19. No capítulo III esse aforismo e esse tema serão explorados de modo mais atencioso.

³⁸ É importante destacar que, apesar de sua recusa à doutrina da liberdade da vontade, Nietzsche não estaria defendendo o seu extremo oposto, que resultaria no radical determinismo. Como ele mesmo adverte em *ABM* 21, “Supondo que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso “livre-arbítrio” e o risco de sua mente, eu lhe peço que leve sua ilustração um pouco a frente e risque também o contrário desse conceito monstro: isto é, o

Posicionando-se contra a metafísica do sujeito, portanto, nosso filósofo salienta que não há um agente “por trás”, livre e neutro, que possa ser moralmente responsabilizado pelas ações. Não é de todo inesperado que brote daqui certa polêmica: – então Nietzsche estaria defendendo, por exemplo, que um nobre daquela sociedade aristocrática não teria a escolha de não ultrajar seus subalternos? Um senhor de escravos, por exemplo, não seria livre para escolher não chicotear seus escravos e mantê-los cativos? As contingências históricas e fatores socioeconômicos determinam o traço essencial da natureza de uma pessoa? Há aqui, que se tomar muito cuidado para não reduzir o pensamento de Nietzsche a defesa de um determinismo históricoeconômico. Como enfatiza Brian Leiter, é preciso lembrar que no contexto da *GM*, com os termos “senhor e escravo”, “forte e fraco”, “nobre e plebeu”, Nietzsche designa tipos psicológicos, não sociais.³⁹ Os traços distintivos daqueles que são escravos no sentido psicológico são parte de sua “essência”, de sua “única, inevitável, irremediável realidade”. Nietzsche não está defendendo que os senhores chicoteavam seus escravos por conta de sua posição social ou classe econômica, não é a condição socioeconômica que determina plenamente o indivíduo, mas há toda uma complexidade de traços psicológicos que, constituídos por uma série de fatores, atuam na composição de quem uma pessoa essencialmente é. Assim, seria forçoso responsabilizar e culpabilizar moralmente um nobre por não possuir determinadas características psicológicas que nele não foram cultivadas, ou esperar dele certas atitudes e valores que não condizem com seu contexto moral e tipológico.

Nesse sentido, o forte não é livre para ser fraco. A ave de rapina não é livre para ser ovelha. Mas os afetos entranhados do ódio e da vingança tiram um enorme proveito da crença nessa liberdade, nesse substrato neutro e autônomo, “assim, [as ovelhas] adquirem o direito de *imputar* à ave de rapina o fato de ser o que é” (*GM*, I, 13). Essa liberdade fictícia, esse falseamento da “livre escolha”, é que vai possibilitar ao cordeiro responsabilizar e censurar a ave de rapina por simplesmente ser o que é; é esse simulacro do sujeito que permite a censura e a culpabilidade daqueles que se portam e agem de modo diferente dos parâmetros instituídos pela moral do fraco. Crer no sujeito autônomo é a chave fundamental que autoriza toda a sorte de represálias e cerceamentos aos que não tem como referência o modelo moral do ressentimento.

A ficção do sujeito também permite aos fracos e impotentes tomarem sua “inevitável, irremovível realidade”, sua inexorável condição de fraqueza, como se fosse algo deliberado, escolhido, mesmo algo que tivesse sido desejado. Dessa “escolha” se arrogam, como se nisso houvesse mérito e honra. Por meio dessa crença, portanto, o fraco se orgulha de sua fraqueza, transforma-a em virtude e lhe forja nomes dissimulados e pomposos, como humildade, paciência, mansidão.⁴⁰ Nietzsche conclui a seção 13 declarando que o sujeito, ou a alma, “foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra”, provavelmente por ter tornado possível aos fracos e oprimidos “enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito”.

Por trás dessa crença no sujeito - da suposição do cordeiro de que ele é “bom” porque assim escolheu ser, ao passo que a ave de rapina é “má” precisamente porque quis ser ave de rapina – reside o rancor da impotência, o ressentimento do fraco, o ódio do subjugado, que de algum modo quer encontrar meios e razões para vingar-se do senhor, para censurá-lo, para responsabilizá-lo e culpá-lo pelo seu próprio sofrimento. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche é enfático ao declarar

“cativo-arbítrio”, que resulta em um abuso de causa e efeito. José Nicolao Julião destaca que em Nietzsche, ao mesmo tempo em que está presente um fatalismo – na medida em que a doutrina da liberdade da vontade é tida como ilusória, há também uma dimensão de indeterminação, considerando que a conclusão de uma ação é o resultado de uma multiplicidade de forças e afetos em disputa pelo poder. Cf. JULIÃO, 2016, p. 149.

³⁹ Cf. Leiter, 2002, p.217.

⁴⁰ Cf. *GM*, I, 13.

Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca. O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*. Toda a velha psicologia, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o *direito* de impor castigos – ou criar para Deus esse direito... Os homens foram considerados livres para poderem ser julgados, ser punidos – ser culpados: em consequência, toda ação teve de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência. (*CI*, VI, 7).

Fica evidente, portanto, que no entender do filósofo há um veneno ardiloso, oculto por trás da crença no sujeito e na liberdade da vontade. Esta brota da moral do ressentimento, é expressão do instinto de vingança. É importante notar que aqui Nietzsche vincula essa doutrina à figura do sacerdote, afirma que os sacerdotes são os autores da psicologia da vontade. Na *GM*, o filósofo também identifica os sacerdotes como desempenhando um papel determinante nas raízes do que ele vai denominar de rebelião escrava na moral.

1.6 A Rebelião Escrava na Moral

Ao movimento de transição, o qual se desloca a predominância dos valores nobres para a vigência e o domínio dos valores fracos, Nietzsche nomeia de rebelião escrava na moral. É o contraditório evento em que os valores dos fracos ganham ascensão e se sobrepõem aos valores dos fortes. É lícito, entretanto, abordar e problematizar como se deu esse processo. Como foi possível aos fracos adquirirem o poder para fazer com que os seus valores se tornassem dominantes – não seria isso absurdo? Nietzsche atribui essa virada a um evento histórico específico, ou a pensa como um lento e gradativo desenrolar, que se deu de modo silencioso? Quais seriam as razões pelas quais nós perdemos de vista este tão importante deslocamento? Por que não consta nas narrativas historiográficas?

Muito se tem debatido acerca das razões pelas quais a moral dos escravos se tornou vitoriosa, pois parece que o filósofo não desenvolve claramente essa questão na primeira dissertação. Será que o simples fato de os escravos serem em maior número do que os senhores seria suficiente para que sua moral tivesse se constituído como dominante? Esse argumento tem sido questionado por diversos comentaristas, uma vez que se mostra insuficiente para explicar uma mudança de paradigma moral tão brutal e importante no desenrolar da cultura ocidental. O mero fato de estarem em maior número, pode não constituir um mecanismo suficiente de força contra a soberania política dos senhores. Essa também é uma questão que só pode ser inteiramente solucionada no âmbito psicológico.

Retomando as considerações de diferenciação tipológica, Nietzsche deixa explícito que o fraco mantém uma intensa relação com o passado, seja por suas ofensas não digeridas, por suas adversidades passadas não resolvidas, ou por sua vingança não realizada.⁴¹ Isso lhe proporciona uma memória avantajada, que se mostra até mesmo prejudicial ao presente. Ao contrário do forte que esquece com facilidade, Nietzsche caracteriza o fraco como aquele que não consegue esquecer. O ressentimento, que nele não se descarrega para fora, se deposita em seu mundo interior, expandindo-o. Nesse tipo de homem, que não esquece com facilidade, que permanece a espera de sua vingança não realizada, que precisa sempre aguardar, desenvolve-se uma espécie de prudência, de razão calculadora, de esperteza ardilosa, que se ocupa de planejamentos e premeditações de forma discreta e meticulosa. Ao contrário do nobre, que é

⁴¹ Cf. *GM*, I, 10.

intenso e precipitado, que se lança com veemência ao perigo e à aventura, que possui a ingenuidade típica dos animais de rapina, o fraco, sendo homem do ressentimento, “entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento” (*GM*, I, 10). Nietzsche chega a afirmar que “uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente (*Klug*) que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem”... (idem). Essa esperteza dos fracos, seu olhar sempre a espreita, a exacerbada atenção que dedicam ao inimigo, sua inteligência (*Klugheit*), culminam na inesperada capacidade de virar do avesso a moral dos senhores; em sua manifesta ousadia de denegrir o modo de ser próprio do forte, e inscrever sua condição de fraqueza e impotência como sendo virtude. Sua radical inversão da ordem no âmbito moral, a definitiva e inexorável desvalorização dos valores dos dominadores, revela sua inusitada capacidade estratégica.

Nas seções 6 e 7 Nietzsche destaca que a figura do sacerdote foi uma peça fundamental no processo de emergência da moral ressentida. É no sacerdote que se mostra, a princípio, essa sagacidade ardilosa, como produto da impotência e do ressentimento. O filósofo salienta que já desde o início “existe algo de malsão nessas aristocracias sacerdotais e nos hábitos que nela vigoram”, hábitos doentios, hostis à ação.⁴² Ele aparece como o articulador da moral ressentida, como mestre e pastor do rebanho de pobres e sofredores. É de sua inventividade que brotam conceitos morais estratégicos para enfraquecer e contaminar seus adversários. Nietzsche declara que isso se dá quando “a casta dos sacerdotes e a dos guerreiros se confrontam ciumentamente, e não entram em acordo quanto as suas estimativas” (*GM*, I, 7). Invejosos e ressentidos do modo de vida transbordante e enérgico da aristocracia cavalheiresca, e de sua elevada estima e poderio, os sacerdotes dão início ao processo de desvalorização e condenação dos pressupostos desse modo de vida, em um “ato da mais espiritual vingança” (idem). Sendo impotentes, constantes hospedeiros do ressentimento, os sacerdotes alimentam um grande anseio por vingança. Nietzsche adverte que,

comparado ao espírito de vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece. A história humana seria uma tolice, sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram – tomemos logo o exemplo maior. Nada do que na terra se fez contra “os nobres”, “os poderosos”, “os senhores”, “os donos do poder”, é remotamente comparável ao que os *judeus* contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical transvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*. Assim convinha a um povo sacerdotal, a um povo da mais entranhada sede de vingança sacerdotal. (ibidem)

Dessa maneira, pode-se deduzir o modo como os valores do rebanho vão ganhando cada vez mais espaço e força. Os nobres não são precisamente prudentes, tampouco se mantêm na defensiva, à espreita, dedicando atenção aos fracos. Antes vivem de modo despreocupado e intenso, ocupados com suas próprias atividades. Além disso, não têm os fracos como inimigos, por isso não pressentem em relação a eles nenhum tipo de ameaça. Os poderosos talvez jamais tenham suspeitado qualquer possibilidade de perigo advindo da casta sacerdotal. “Os sacerdotes são, como sabemos, os mais terríveis inimigos – por quê? Porque são os mais impotentes” (ibidem). Essa impotência os permite se passarem por indefesos, os exime de qualquer atitude de resistência ou ataque por parte dos senhores. O fato de os senhores estarem expostos à casta sacerdotal foi um dos elementos que contribuiu decisivamente para que estes se tornassem

⁴² Cf. *GM*, I, 6.

vulneráveis à moral escrava.⁴³ A vulnerabilidade dos senhores à casta sacerdotal, e a aparente cordeirice dos fracos, que por sua vez são possuidores de uma inesperada esperteza e sagacidade, uma engenhosidade artilosa na confecção de valores e na dissimulação do seu ódio, são elementos que contribuíram de modo essencial para o triunfo da moral do rebanho.

A rebelião escrava na moral, portanto, não se consolida de modo rápido nem se traduz em um único episódio, mas tem seu início, segundo a narrativa nietzschiana, no interior da casta sacerdotal, “quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação” (*GM*, I, 10). O filósofo afirma que é com os judeus, “aquele povo de sacerdotes”, que se principia a revolta dos escravos na moral.⁴⁴ Nietzsche reitera ainda que, posteriormente, com o advento do cristianismo, não há uma ruptura absoluta com a moral judaica, mas há antes a reformulação e uma espiritualização ainda maior do mesmo ideal. Ele declara que foi do tronco da vingança e do ódio judeu que brotou o “amor” cristão; esse “amor” cristão não surgiu como antítese do ódio judaico, mas é sua mais sublime e inesperada manifestação. O “amor” cristão busca as mesmas metas, a mesma vitória daquele ódio. A transvaloração escrava já estava presente no *ethos* judaico, mas é com o cristianismo que ela subjuga e prevalece sobre a moral nobre; é na cristianização do mundo ocidental que ela triunfa sobre os outros ideais.

Na seção 14 do primeiro ensaio o autor forja um diálogo, no qual dois protagonistas não identificados conversam em um tom carregado de ironia e sarcasmo, cujo enfoque consiste na denúncia e ridicularização da escancarada dissimulação e mascaramento que se camuflam os valores morais cristãos. Estando inseridos no contexto da moral do ressentimento, esses ideais são forjados no sentido de transmutar sempre a condição de desfavorecimento e baixeza do fraco a um patamar supostamente louvável, superior, privilegiado, distinto, desejável. Mesmo seus sentimentos mais obscuros como a covardia, o ódio, a sede de vingança, são hipocritamente alçados a virtudes. Nesse sentido, é dito que quem tiver coragem para “descer o olhar sobre o segredo de como se fabricam ideais na terra”⁴⁵ vai descobrir que

“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, a própria covardia na qual é pródigo, seu aguardar-na-porta, seu inevitável ter-de-esperar, recebe aqui o bom nome de ‘paciência’, chama-se também a virtude; o não-poder-vingar-se chama-se não-querer-vingar-se, talvez mesmo ‘perdão’ (*GM*, I, 14).

O falseamento e a mentira constituem o eixo sob o qual se erguem esses valores morais, que brutalmente operam a inversão da ordem estabelecida. Nesses moldes, consideram sua condição de miséria como “uma eleição e distinção por parte de Deus”⁴⁶ e que a mesma será devidamente recompensada. Disso, concluem que não apenas são melhores que os senhores, mas que a sua condição é superior, eleita, distinta. Nietzsche admite que sua sagacidade, sua engenhosidade de artista produz “leite, brancura e inocência de todo negro” (*GM*, I, 14). Através de sua máscara moral eles conseguem dissimular todo seu ódio, sua sede de vingança e ressentimento por meio de conceitos morais como ‘bondade’ e ‘justiça’. Ao acerto de contas que tanto esperam com os senhores, a sua vingança terrível e definitiva contra os dominadores e poderosos, aquilo que lhes serve de consolo, eles denominam “triunfo da justiça”, “juízo final”, “reino de Deus”.

⁴³ Voltaremos a tratar do sacerdote e de sua decisiva função no processo de ascensão da moral do ressentimento no terceiro capítulo, o qual essa questão ganhará mais atenção, na medida em que ela se torna um dos temas mais importantes da terceira dissertação da *GM*.

⁴⁴ Cf. *GM*, I, 7.

⁴⁵ Cf. *GM*, I, 14.

⁴⁶ Cf. *idem*.

Nosso filósofo é enfático em reiterar que por trás da crença cristã no juízo final, da ideia de céu e inferno, se expressa o desejo dos fracos de serem os fortes um dia, de dominarem e verem a ruína e o sofrimento de seus opressores. Essa crença de um acerto de contas após a morte manifesta o grande ódio que arde oculto no interior da moralidade cristã. Para ilustrar essa afirmativa, na seção 15 ele se vale de duas polêmicas citações do discurso de importantes autoridades cristãs, uma de Tomás de Aquino e outra de Tertuliano, a partir das quais fica explícito o prazer e profundo regozijo dos cristãos em imaginar as terríveis torturas e o sofrimento eterno de seus inimigos condenados ao inferno, que ganham contornos de verdadeiros espetáculos, capazes de gerar incomparáveis divertimentos e alegrias. Os valores e ideais cristãos, portanto, ocultam uma série de sentimentos hostis e venenosos, sob sua égide é que foi possível se consolidar a rebelião escrava na moral.

A genealogia dos valores operada por Nietzsche, então, não se furtando ao seu caráter polêmico, evidencia que os valores morais cristãos, determinantes na cultura do ocidente, estão ligados ao que ele denomina rebelião escrava na moral, o gigantesco processo que emergiu a partir de um determinado grupo de pessoas, que movidos por interesses e necessidades específicas, operou a inversão de outros valores morais, que imperavam antes desse paradigma. Pode-se questionar, no entanto: porque este importante processo foi perdido? Como esta brutal mudança de paradigma moral foi esquecida? A que se deve a cegueira histórica com relação e esse deslocamento?

Na tentativa de solucionar este problema, Nietzsche afirma que não é de se admirar que não se tenha olhos para enxergar o fatídico e radical processo de transformação no qual se inscreve o desenrolar da história da moral. Afinal, “tudo o que é *longo* é difícil de ver, ver inteiro.” (*GM*, I, 8). Em uma passagem esclarecedora ele postula que “aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, (...) hoje perdemos de vista, porque - foi vitoriosa...” (*GM*, I, 7). O fato de essa moral ter alcançado o domínio, de ter triunfado sobre a anterior, de se pretender universal e absoluta, obscurece a consciência atual de que havia a anterior. Principalmente porque esta reivindica ser a moral em si, e considera que nada que não seja ela possa ocupar esse lugar.⁴⁷ O fato de se estabelecer como normativa e unilateral reduz as chances de surgirem questionamentos a seu respeito. Como lucidamente destaca Brian Leiter,⁴⁸ na medida em que se acredita que seus valores existem em si, fica bloqueado o caminho para questões do tipo “como essa moral emergiu?” ou, “quais são as alternativas a essa moral?” O sucesso da revolta escrava torna essas questões inexistentes, e mesmo sem sentido, pois de acordo com essa moral, suspeitar da veracidade de seus valores, ou perguntar por outra alternativa, seria imoral. “Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento” (*GM*, Prólogo, 6).⁴⁹

Com a rebelião escrava na moral houve a ascensão do domínio do ressentimento. A partir de então o ressentimento já não ameaça mais apenas o tipo fraco e impotente de homem, mas o homem em geral, “o corpo inteiro da humanidade”. Ao atingir o poderio e se tornar cada vez mais forte, essa moral contamina inescrupulosamente com seus pressupostos venenosos e doentios. O modelo de vida que está por trás dessa moral, o tipo de homem que esta visa promover e cultivar, se torna um padrão normativo e imperativo. Na medida em que esta censura e condena todos os tipos que escapam aos seus pressupostos, todos aqueles que não se

⁴⁷ Cf. *ABM*, 202.

⁴⁸ Cf. LEITER, 2002, p. 197.

⁴⁹ Brian Leiter também destaca que, além disso, a ausência de uma perícia psicológica relevante e sensível, e as histórias da moral enganadoras produzidas pelos psicólogos ingleses, contribuem de modo significativo para a cegueira histórica acerca da emergência da moral. Os psicólogos e historiadores da moral ingleses, principalmente Paul Rée - que não era um inglês, fazem uma história da moral da compaixão equivocada, cometem inferências falaciosas, na medida em que não respeitam o princípio básico da descontinuidade, indispensável à ciência histórica, como é defendido na *GM*, II, 13.

portam de acordo com seus parâmetros, promove um implacável nivelamento e amansamento da humanidade, tornando-a cada vez mais de acordo com seus moldes.

Demonstrando uma profunda preocupação com os perigos que acompanham a vitória da moral do rebanho, na medida em que este acontecimento leva a cabo o empreendimento de amansamento e nivelamento do homem, o filósofo é categórico:

o apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois *esta* visão cansa... Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão – não há dúvida, o homem se torna cada vez “melhor”... E precisamente nisso está o destino fatal da Europa – junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não isto?... Estamos cansados do homem... (*GM*, I, 12)

De acordo com nosso filósofo, portanto, a vigência e domínio da moral do ressentimento, o sucesso da rebelião escrava, na medida em que nivela e normatiza, abolindo as diferenças, marginalizando outras maneiras de ser, traz consigo o perigo do grande cansaço e fastio, do grande nojo do homem pelo homem, que se constituem como a brutal ameaça que assola a cultura ocidental.

1.7 Há um Ideal Moral em Nietzsche?

A questão que surge com certa regularidade a partir de leituras da primeira parte da *GM*, e que acaba dando margem, não raras vezes, para alguns equívocos, é a pergunta pelo ideal moral de Nietzsche. Tendo em vista que sua investigação genealógica coloca em cena dois diferentes paradigmas morais, fundamentais na constituição do cenário cultural ocidental, qual deles o filósofo estaria defendendo? Por qual dos dois estaria Nietzsche engajado? É lícito afirmar que há a tendência, em seu arcabouço argumentativo, de destruir uma moral em prol de outra?

A primeira vista, parece ficar evidente que sim. É inegável que o filósofo possui um tratamento deveras diferenciado para as duas morais; enquanto a moral dos senhores visivelmente é objeto do apreço e admiração do genealogista, para a qual ele reserva inúmeros elogios, a moral dos escravos é tida como uma intoxicação, um envenenamento, responsável pela vulgarização e mediocrização da humanidade.⁵⁰ Ele chega a declarar que os valores e ideais da moral do ressentimento “representam o retrocesso da humanidade! Esses “instrumentos da cultura” são uma vergonha para o homem” (*GM*, I, 11). Mais adiante, ele prossegue:

Pode-se ter completa razão, ao guardar temor e se manter em guarda contra a besta louca que há no fundo de toda raça nobre: mas quem não preferiria mil vezes temer, podendo ao mesmo tempo admirar, a *não* temer mas não mais poder se livrar da visão asquerosa dos malogrados, atrofiados, amargurados, envenenados? E não é este o *nosso* destino? O que constitui hoje a nossa aversão ao “homem”? – pois nós *sofremos* do homem, não há dúvida. – *Não* o temor; mas sim que não tenhamos mais o que temer no homem; que o verme “homem” ocupe o primeiro plano e se multiplique; que o “homem manso”, o incuravelmente medíocre e insosso já tenha aprendido a se perceber como apogeu e meta (*idem*).

⁵⁰ Cf. *GM*, I, 9.

Aqui, fica clara a rejeição por parte do filósofo à moral do ressentimento, bem como ao modelo de homem proposto pela mesma. Parece ficar explícita a preferência de Nietzsche pelo paradigma moral nobre. Seria coerente, portanto, concluir que sua empresa genealógica e argumentativa caminha no sentido de resgatar um ideal de nobreza, anterior e originário, que acabou por ficar sufocado pela vitória da moral do ressentimento? Nietzsche seria, por isso, um defensor das antigas aristocracias, com suas crenças e valores hierarquizantes, e o modo de vida que lhes era próprio? Seria essa mais uma das polêmicas constitutivas de seu intempestivo “escrito polêmico”?

Na seção 16 o autor salienta que as duas perspectivas morais “travaram na terra uma luta terrível, milenar”. Apesar de apenas uma haver, há muito, vencido e se sobreposto, ainda permanecem resquícios da outra na cultura, que eventualmente vem à tona em busca de caminhos e meios para se edificar. Tendo havido uma ferrenha disputa entre os dois paradigmas morais, o genealogista destaca que “não houve, até agora, acontecimento maior do que *essa luta, essa questão, essa oposição moral*” (idem). Há, porém, uma passagem nessa mesma seção que joga por terra a interpretação de que o ideal moral do filósofo seria aquela antiga moral aristocrática. Ao falar sobre a agonística e a crescente espiritualização da disputa entre os dois paradigmas morais, ele declara: “hoje não há talvez sinal mais decisivo de uma *“natureza elevada”*, de uma natureza espiritual, do que estar dividida nesse sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos”. Considerando essa afirmação, fica evidente que, na perspectiva nietzschiana, o que ele denomina como “natureza elevada”, ou seja, o homem de exceção, o indivíduo extraordinário, em seu tempo, advém a partir da tensão entre os dois paradigmas; a batalha entre as duas moralidades configura-se como um terreno fértil para o surgimento de homens elevados. O homem cresce em força e elevação em meio à diferença plena de tensão, em meio aos antagonísticos modos de ser. Essa ideia, de que a disputa e o antagonismo entre diferentes formas de vida se mostra um campo fértil para novas possibilidades, para a elevação e autossuperação do homem, já se encontra presente em vários escritos anteriores à *GM*. Em *ABM* isso aparece com grande intensidade:

O homem (...) que leva no corpo uma herança de ascendência múltipla, isto é, impulsos e escalas de valor mais que contraditórios, que lutam entre si e raramente se dão trégua (...) será, por via de regra, um homem bem fraco: sua aspiração mais profunda é que um dia tenha fim a guerra que ele é; (...) Mas se numa tal natureza a contradição e a guerra atuam como uma atração e estímulo de vida *mais* -, e se, além dos seus impulsos fortes e inconciliáveis, também foi herdada e cultivada uma autêntica mestria e sutileza na guerra consigo, ou seja, no autodomínio e engano de si: então surgem esses homens espantosamente incompreensíveis e inimagináveis, esses enigmas predestinados à vitória e à sedução (*ABM*, 200).

A diversidade moral, portanto, se por um lado pode conduzir a um tipo cansado e fraco, por outro, abre caminhos para a emergência de tipos extraordinários, possibilita o advento de “homens espantosamente incompreensíveis e inimagináveis”. Por essa razão Nietzsche, na seção conclusiva dessa primeira parte da *GM*, sugere que o combate entre ambos os paradigmas é algo positivo, a continuidade do conflito mostra-se importante e necessária. Referindo-se à tensão entre ambas as morais (nobre e escrava), ele indaga: “não seria isto algo a se esperar? mesmo a se querer? a se promover?” (*GM*, I, 17)

Mas, se seu intuito, então, é promover o conflito entre os dois paradigmas morais, por que ele parece atacar um – a moral escrava – ao passo que se mostra favorável ao outro – a moral nobre? Simplesmente porque, na batalha milenar que tem o desenrolar da cultura ocidental como cenário e fruto, a moral escrava venceu, foi vitoriosa, alcançou predominância sobre a outra. Porque, com o implacável sucesso da rebelião escrava na moral, seu poderio e

concomitante censura, houve a distensão do arco⁵¹, a marcha rumo à unilateralidade, à predominância dos valores de apenas um lado. O filósofo declara que na Europa moderna, no mundo de seu tempo,

o que (...) se qualifica de bom, é o instinto de animal de rebanho homem: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predominância sobre os demais instintos, fazendo-o cada vez mais, conforme a crescente aproximação e assimilação fisiológica de que é sintoma. *Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho*: - logo, tal como entendemos as coisas, apenas *uma* espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis. Contra tal “possibilidade”, contra tal “deveriam” essa moral se defende com todas as forças, porém: ela diz, obstinada e inexorável: “Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!” (ABM, 202).

A sociedade moderna, na medida em que está sob a vigência e o domínio daquela moral de rebanho, forma o ponto central contra o qual a sociedade aristocrática se põe em antagonismo. Se a modernidade, em sua psico-tipologia, é o oposto da sociedade nobre, essa psico-tipologia moderna caminha rumo à nivelção do homem, pois se pretende única. Pode-se afirmar que o genealogista resgata e traz a cena outra tipologia, não exatamente para se sobrepor e dominar essa, mas para lhe fazer oposição, com o intuito de restabelecer a tensão, visando disponibilizar novas possibilidades. Ao elogiar a nobreza, Nietzsche estaria se engajando contra a unilateralidade, o desmesurado e absoluto predomínio dessa psico-tipologia; contra a inexorável marcha rumo ao homem animal de rebanho.⁵²

À medida que, na cultura europeia, a moral escrava venceu e tem predominado, o europeu do século XIX reduz sua multiplicidade, todas as suas possibilidades, à unilateralidade da moral escrava. Nietzsche se coloca como sendo aquele que é capaz de ver essa redução, essa sujeição do homem a uma única moral, à moral do ressentimento, e por isso almeja fortalecer o lado censurado, a parte moribunda da disputa – a moral nobre – no interesse de resgatar e revigorar o combate entre as partes. Nesse sentido, ao trazer à tona de modo elogioso moral dos senhores, o filósofo estaria se engajando contra o domínio unilateral da moral dos escravos. O ideal de Nietzsche não é a nobreza no sentido aristocrático que a genealogia enfatizou, mas a relação de tensão entre morais de ambos os tipos.⁵³

1.8 Considerações Finais

No epílogo de *O Caso Wagner*, Nietzsche, de maneira sintética, faz menção a ambos os tipos morais, reiterando, mais uma vez, sua relação antagonica, e a importância de cada um:

Na esfera mais estreita daquilo que se chama valores morais não existe maior contraste do que aquele entre a moral dos senhores e a moral dos valores cristãos: esta última, que se instala num terreno totalmente mórbido (...), a moral dos senhores (...) é, ao contrário, como a linguagem simbólica do sucesso físico, da vida crescente, da vontade de poder enquanto princípio da

⁵¹ Cf. o prefácio de ABM. Ali, Nietzsche afirma que a modernidade, com seus ideais, distendeu a tensão do arco do espírito.

⁵² Verner Stegmeier defende que o movimento do pensamento filosófico de Nietzsche, que está presente desde suas primeiras obras, consiste em tornar possível a criação de uma cultura nova e elevada. Cf. STEGMAIER, Werner. *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

⁵³ Paul van Tongeren é um exímio defensor dessa interpretação. Cf. TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para além de bem e mal*; Curitiba: Champagnat, 2012.

vida. A moral dos senhores afirma tão instintivamente como a moral cristã nega (“Deus”, “o além”, a “abnegação”, outras tantas negações). A primeira dispensa um pouco de sua riqueza às coisas – transfigura o mundo, embeleza-o, impregna-o de razão – a segunda empobrece, descolora, torna feio o valor das coisas, nega o mundo. “Mundo” no vocabulário cristão é um termo pejorativo. Essas formas opostas na “ótica” dos valores são ambas necessárias: são duas maneiras de ver sobre as quais os argumentos e a refutação não têm qualquer poder.

Na primeira parte da *GM*, portanto, nosso filósofo, ao colocar em cena os dois paradigmas morais cruciais no processo de constituição da cultura ocidental, tem em vista reacender o atrito entre ambos, restabelecer a tensão. É contra “o destino fatal da Europa” que Nietzsche está se insurgindo, contra a perigosa ameaça do grande nojo do homem pelo homem, contra o predomínio unilateral do homem “incuravelmente medíocre e insosso”.

Se a modernidade encontra-se imersa nessa marcha, subjugada ao programa de concretização do ideal da moral de rebanho, reconstituir sua história, trazer a tona o modo como se constituíram seus valores, apontar que estes emergiram a partir de determinado contexto, a serviço de alguns interesses e necessidades, movidos por determinados sentimentos, tem a força de fazer com que esses valores sejam colocados em questão. Assim, ao evidenciar que a moral cristã tem suas raízes no ressentimento, ao apontar que seus valores, distorcendo a ordem natural, estão atrelados a vingança e a satisfação de certas necessidades psicológicas, Nietzsche provoca grandes suspeitas e questionamentos acerca desses valores.

Ao indagar pela moral anterior a essa, ao resgatar e realçar traços da moral aristocrática, o genealogista, além de trazer a baila outros modos de ser, tornando novamente visíveis alternativas e possibilidades, põe a nu a realidade histórica da moral, evidencia seu caráter de acidente, combatendo, implacavelmente, o status de absoluto, com o qual qualquer valor possa se travestir.

CAPÍTULO II
CRUELDADE, MÁ-CONSCIÊNCIA E CULPA.

RESUMO

No segundo capítulo almejamos demonstrar a perspectiva nietzschiana acerca do processo de desenvolvimento da “culpa” e da “má consciência” no homem. A partir do segundo ensaio da *GM*, temos como meta expor a maneira como esses sentimentos emergiram e se consolidaram na cultura, e de que modo atuaram no homem. Para que se compreenda isso, faz-se necessário recorrer ao modo como se deu o imenso processo de socialização e domesticação do homem, que segundo Nietzsche, foi determinante em vários aspectos.

Palavras-chave: Culpa. Má-consciência. Crueldade.

ABSTRACT

In the second chapter we aim to demonstrate the Nietzschean perspective on the process of development of "guilt" and "bad conscience" in man. From GM's second essay, we aim to expose the way these feelings emerged and consolidated in culture, and how they acted in man. In order to understand this, it is necessary to resort to the way in which the immense process of socialization and domestication of man took place, which, according to Nietzsche, was decisive in several aspects.

Key words: Guilt. Bad conscience. Cruelty.

2.1 Introdução

Se na primeira dissertação da *Genealogia da Moral* Nietzsche se ocupa, em sua escavação genealógica, com o contexto de emergência da moral do ressentimento; na segunda dissertação da obra, o filósofo ousa ir ainda mais fundo, e recua ao período “pré-histórico” da humanidade⁵⁴, indo ao encontro do próprio processo de hominização. Em sua investigação acerca dos focos de emergência dos sentimentos morais de culpa e má-consciência, que constituem o tema central do segundo ensaio, ele sente a necessidade de recuar ao contexto das primeiras organizações gregárias, ao período imemorial da humanidade. Evidentemente, que Nietzsche não tem uma preocupação com os paradigmas científicos para a precisão histórica ou arqueológica para essas demarcações, elas servem as exigências do seu próprio método genealógico.

Esse radical movimento de recuo que o filósofo empreende nesta etapa da pesquisa genealógica traz à cena os processos de emergência de algumas características que serão determinantes na composição da figura do homem moderno, revela como alguns de seus proeminentes traços vieram a ser. Essa atitude remonta à célebre declaração de Nietzsche de 1878, em seu *HH*, quando ele considera a ausência de sentido histórico como sendo o defeito hereditário dos filósofos:

Todos os filósofos tem em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas*, como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre um homem de um espaço de tempo bem limitado. (...) Inadvertidamente muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de determinadas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser (...). Mas tudo o que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. (*HH*, 2)

Apesar da distância entre os dois escritos – *HH* e *GM* – este aforismo pode ser encarado como uma espécie de antessala para o segundo ensaio da *GM*⁵⁵, uma vez que ali Nietzsche retoma e desenvolve de modo mais abrangente essa ideia, lança mão de suas hipóteses acerca de como “o homem” veio a ser, de quais eventos foram determinantes nesse processo, e enfatiza como os “tempos primitivos”, anteriores à chamada história universal, tiveram uma importância estrutural nessa trajetória de desenvolvimento, que não é, de modo algum, teleológica. Neste périplo, Nietzsche situa, por exemplo, os focos de emergência da responsabilidade, da memória da vontade, da capacidade de mensuração e avaliação, da má-consciência e da culpa.

Esses eventos, compreendidos a luz da genealogia, se dão de modo acidental e abrupto, se desenrolam a partir dos jogos de forças que permeiam os contextos em que vêm à tona. Lançar um olhar a esses contextos e suas respectivas agonísticas, é a tarefa que Nietzsche se propõe, para que seja capaz de vislumbrar, ainda que com todas as limitações que possa carregar

⁵⁴ Cf. *GM*, II, 2.

⁵⁵ Mesmo considerando esse aforismo de *HH* como uma importante referência para o que será desenvolvido no segundo ensaio da *GM*, é lícito destacar que ambas as obras partem de pressupostos distintos, pois são frutos de reflexões de diferentes períodos da filosofia nietzschiana. Enquanto a primeira, de 1878, desenvolvia-se sob os pressupostos de uma filosofia histórica, a segunda, de 1887, se dá a partir da ideia de genealogia.

sua perspectiva, o modo como nasceram esses fenômenos, que pressões os mesmos exercem sobre os valores morais, e de que maneira atuam sobre o homem.

Tendo em vista tal panorama, este capítulo se propõe, a partir de uma interpretação do segundo ensaio da *GM*, elucidar o que Nietzsche entende por má-consciência, por culpa, e qual a relação entre ambas. Também se faz presente a preocupação de investigar qual é a relação da culpa e da má-consciência com o ressentimento, e qual o papel de ambas na constituição da moral do ressentimento.

2.2 Esquecer, Lembrar.

Tendo em vista que, como foi exposto no capítulo anterior, com a rebelião escrava na moral, entra em vigor o projeto de cultivo de um tipo de homem ressentido, doente, negador do mundo; considerando que intrínseco a esse evento, há uma marcha rumo à nivelção e mediocrização da humanidade, ao apequenamento do homem, é importante trazer à luz as principais ocorrências que, no entender de Nietzsche, tornaram possíveis este percurso.

Uma das questões que dão o norte ao eixo investigativo da segunda parte da genealogia nietzschiana pode ser formulada da seguinte maneira: “Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?” (*GM*, II, 3). Note-se que o filósofo aqui usa o termo “bicho-homem”. Compreender esse processo seria entender de que modo foi possível o grande deslocamento, no qual o bicho-homem, em sua realidade instintiva e animalesca, se transmutasse finalmente em “o homem”, aquele animal orgulhoso de sua suposta “natureza racional”, livre, autônomo, superior. Esse processo de transição ganha destaque na investigação nietzschiana, e se mostra importante na pesquisa genealógica.

Em sua caracterização do bicho-homem como “encarnação do esquecimento”, que diz respeito aos tempos imemoriais, Nietzsche fornece algumas considerações acerca desse esquecimento originário. O filósofo o caracteriza como sendo:

uma força inibidora, ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças a qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal, ou “assimilação física”. (*GM*, II,1)

O esquecimento tem o poder de “fechar temporariamente as portas e janelas da consciência”⁵⁶, proporcionando, com isso, um estado de imperturbabilidade, de sossego, abrindo espaço para que tenha lugar o novo. Essa força possibilita ao indivíduo disponibilidade para o presente, a partir desta é possível a jovialidade, a inteireza no instante. O filósofo chega a declarar que o esquecimento “é uma forma de saúde forte”, uma espécie de “zelador da ordem psíquica”.⁵⁷

É importante atentar para o fato de que esse esquecimento caracterizado por Nietzsche não significa uma incapacidade de se lembrar de acontecimentos passados, mesmo sob sua vigência continua ocorrendo a assimilação psíquica, mas esta força inibidora positiva faz com que estes processos de assimilação não sobrecarreguem a consciência, pois, “ela é pequena, esta câmara da consciência humana” (*GM*, III, 18). Sua função, portanto, é indispensável ao funcionamento psíquico saudável, uma vez que essa força atua de modo a impedir que o material que já foi psiquicamente assimilado fique causando interferências na consciência, podendo comprometer no caso de experiências negativas ou traumáticas. Nesse sentido, graças

⁵⁶ Cf. idem.

⁵⁷ Cf. ibidem.

ao esquecimento esse tipo de vivência não se apodera de modo danoso da consciência, o que permite ao indivíduo experimentar certa independência em relação às mesmas. Nosso filósofo chega mesmo a afirmar que sem o bom desempenho dessa capacidade “não poderia haver felicidade”⁵⁸.

É digno de destaque que na segunda dissertação da *GM* não é a primeira vez em que o esquecimento aparece na obra do filósofo alemão como um elemento positivo, decisivo para a saúde e para a felicidade. Desde o período de juventude da filosofia nietzschiana, sobretudo na *II Consideração Extemporânea*, já é dada grande importância ao esquecimento, o qual, nessa obra especificamente, é contrastado com o excesso de cultura histórica. No escrito de 1873, o filósofo declara:

é sempre uma coisa que torna a felicidade o que ela é: o poder esquecer ou, dito de maneira mais erudita, a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração. Quem pode se instalar no limiar do instante, esquecendo todo o passado, quem não consegue firmar pé em um ponto como uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade, e ainda pior: nunca fará algo que torne os outros felizes (*CE II*, 1).

Esse posicionamento com relação ao esquecimento parece manter-se presente no decorrer de suas reflexões. Apesar de suas grandes mudanças e bruscas rupturas ao longo de sua trajetória intelectual, o valor do esquecimento continua ocupando um lugar especial no interior de seu pensamento. Em sua *GC*, 4, por exemplo, sob o título de *Diálogo*, aparece o seguinte

- A. Estava eu doente? Estou agora são?
Quem foi o meu médico?
Como pude esquecer tudo!
- B. Agora sim, creio que está são:
Pois sadio é quem esquece.

O esquecimento aparece, portanto, na maioria das vezes, como colocado do lado oposto à doença. Na primeira dissertação da *GM*, como foi exposto no capítulo anterior, o tipo nobre tem como característica o bom funcionamento da capacidade de esquecer, dessa força ativa, que os impede de serem contaminados pelo ressentimento, que os livra de se deixarem determinar pelo passado.⁵⁹ Aliás, é possível afirmar que o ressentimento ocupa o extremo oposto do esquecimento, na medida em que o primeiro consiste em uma espécie de doença da memória. Só é possível o ressentimento quando a força ativa do esquecimento e sua concomitante capacidade libertadora ficam suspensas.⁶⁰

Na segunda dissertação, o filósofo declara que “o homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado a um dispéptico – de nada consegue dar conta”;⁶¹ e em outro momento da mesma obra ele exclama “Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (...) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados”.⁶²

A questão aqui consiste em desvendar como o bicho homem, aquele animal instintivo, sob o qual atuava a força do esquecimento, foi tornado um dispéptico, teve essa capacidade

⁵⁸ Cf. *GM*, II, 1.

⁵⁹ Cf. *GM*, I, 10.

⁶⁰ Marco Brusotti destaca que tanto o esquecimento quanto o ressentimento têm a função fisiológica de libertar a consciência da dor; embora se valham de meios distintos para tal tarefa, e seus efeitos sejam também muito diferentes. Enquanto o esquecimento mantém a consciência livre, o ressentimento a mantém ocupada com algo. Apenas o dispéptico, o que não pode esquecer, tenta entorpecer, por meio do ressentimento, aquilo de que não consegue dar conta. Cf. BRUSOTTI, 2014, p. 107.

⁶¹ Cf. *GM*, II, 1.

⁶² Cf. *GM*, III, 18.

arruinada; trata-se de inquirir acerca de como ele, outrora inconstante e impulsivo, foi domesticado, foi tornado regular, uniforme, consciente, de como ele foi moralizado, tornado responsável, como desenvolveu a capacidade de prometer, ou seja, “responder por si pelo porvir”.

O filósofo, já de início, salienta que, para que o homem se tornasse constante e confiável, há muitos pressupostos nesse processo, imenso e embaraçoso; foi necessário que se superasse nele a força do esquecimento, que atua no sentido contrário, e que se construísse uma memória.⁶³ Foi preciso também, aponta Nietzsche, que ele, o homem, aprendesse a se enxergar assim, a se representar como confiável, constante e necessário.⁶⁴

Logo no início do ensaio, Nietzsche afirma que foi por meio da “moralidade do costume e do auxílio da camisa de força social que o homem foi tornado confiável” (*GM*, II, 2). Nos tempos primitivos da humanidade, nas primeiras organizações gregárias, que correspondem ao mais longo período da história humana, a moralidade dos costumes desempenhava um papel determinante nessas organizações, possuía um poder quase inviolável e inquestionável. Segundo a caracterização do filósofo “a moralidade não é outra coisa que a obediência aos costumes, quaisquer que sejam estes; mas os costumes não são mais que a maneira tradicional de proceder e avaliar” (*A*, 9). Na perspectiva nietzschiana, como ele já havia exposto em *Aurora*, nesses contextos, a tradição é uma autoridade que se obedece cegamente, e essa obediência está relacionada ao temor e à superstição. Assim, nos tempos primitivos, tudo dependia dos costumes, eram estes que pautavam toda a educação, as condutas individuais, as crenças, as práticas, os hábitos, as relações, os modos de pensar, tudo isso era ditado e prescrito pela moralidade dos costumes. Era mais moral aquele que cumpria a lei mais escrupulosamente, com mais frequência, e nas situações mais difíceis.⁶⁵

O filósofo postula que, a pressão da moralidade dos costumes, a autoridade da tradição, era tão forte e pesada, seu poder era de tal modo intransponível, que todos aqueles que ousavam pensar, proceder ou criar de modo novo e diferente, para além dos muros da moralidade tradicional, o faziam sob a égide da loucura; quando não eram de fato loucos, dissimulavam ser – assim faziam, por exemplo, os poetas.⁶⁶

Nietzsche também atenta para o fato de que os costumes são, de tal modo, imprescindíveis para uma organização gregária, que, naquele estágio, qualquer costume vale mais do que a ausência de costumes. Observando a marcante presença, nas primeiras comunidades, da “coação ininterrupta de obedecer ao costume” (*A*, 16), ele destaca que são encontrados nos códigos morais daqueles povos, a crença em castigos terríveis pela desobediência aos hábitos mais simples e supérfluos. Ele menciona, a título de exemplo, “o costume entre os *cantchadalas* de não raspar nunca a neve do calçado com uma faca, de não espetar o carvão com a faca, de não por nunca um ferro no fogo – a morte fulmina o que contrariar estes preceitos” (*idem*). Em seguida o genealogista enfatiza que o aspecto importante a ser notado é que a dureza da pena serve para “manter constantemente na consciência a ideia do costume, a coação ininterrupta de obedecer o costume” (*ibidem*). Ou seja, nos tempos da moralidade dos costumes, é cultivado o instinto de obedecer regras e normas.

Parece, pois, ficar evidente, que a longa e intensa pressão que exerceu a moral dos costumes durante o maior período da história do homem, em sua pré-história, foi um elemento decisivo para que esse pudesse se tornar um animal regular, para que mantivesse determinadas exigências da vida comunitária presentes na consciência. O imenso trabalho da moralidade dos costumes, portanto, caminhou no sentido de tornar o homem uniforme e constante, foi esse o resultado do processo. Este laborioso trabalho, declara Nietzsche, contou com o auxílio de

⁶³ Cf. *GM*, II, 1.

⁶⁴ Cf. *idem*.

⁶⁵ Cf. *A*, 9.

⁶⁶ Cf. *A*, 14.

grandes doses de “tirania, dureza, estupidez e idiotismo”, na medida em que se valia de práticas supersticiosas e sanguinárias, para manter determinados princípios e valores na consciência daquele animal que era atravessado pelo esquecimento. Ora, pois, é no seio dessas comunidades, através do longo e duro trabalho da moralidade dos costumes, do consequente medo e castigo que poderiam advir pelo descumprimento dos mesmos, que nosso filósofo vê emergir no homem, os primeiros traços da chamada consciência moral.⁶⁷

2.3 Castigo, Memória, Promessa.

O castigo ocupa um lugar de extrema importância no desenrolar desse processo, de acordo com a narrativa genealógica nietzschiana, ele contribuiu de modo decisivo para que o bicho homem se tornasse um animal regular e constante. Foi com o auxílio dos castigos, das práticas cruéis e sanguinárias, do ato de infligir sofrimento, que foi desenvolvida no bicho homem uma memória.

Nietzsche, no entanto, faz questão de diluir a crença, sobremaneira corrente no senso comum, que atribui a finalidade do castigo à produção do sentimento de culpa; o filósofo combate a tese de que o valor e o sentido do castigo residiriam em suscitar a culpa, despertar o remorso e a má-consciência.⁶⁸

Primeiramente, é importante lembrar o princípio básico que orienta a genealogia nietzschiana, a saber, sua tese da descontinuidade do sentido, a ideia de que os processos de significação, longe de remontar a um *télos*, ou de seguir um fio condutor, são eventos casuais, contingentes, que estão atrelados às vontades de poder atuantes nos contextos em que esses eventos se dão. Tendo vista essa ideia, o filósofo-genealogista sublinha que há dois aspectos que devem ser cuidadosamente distinguidos em relação aos castigos: o procedimento e o sentido. O procedimento, o ato, a prática de infligir dor, constitui o aspecto regular do castigo, que apesar de comportar uma variedade de formas, são sempre instrumentos que promovem o sofrimento. Mas o sentido do castigo, como prevê o princípio genealógico, é fluido, contingente, descontínuo. Assim como é uma ingenuidade pressupor que a mão foi feita para pegar, é igualmente ingênuo aferir que o castigo foi inventado para castigar. “Castigar” é já uma finalidade, um sentido, atribuído por alguma perspectiva, por uma vontade de poder, a um conjunto de procedimentos que já existiam previamente.⁶⁹

Foram tantos e tão distintos os processos de reapropriação, reinterpretação e atribuição de sentido ao procedimento do castigo,⁷⁰ que Nietzsche declara que em um estado tardio da cultura, como na Europa de seu tempo, torna-se “impossível dizer ao certo por que se castiga”

⁶⁷ Maudemarie Clark defende que a questão central perseguida por Nietzsche, nessa segunda dissertação, consiste em desvendar como esses regulamentos e normas a que se obedeciam instintivamente no período da moralidade dos costumes, foram intensamente moralizados, ou seja, transpostos essencialmente para o âmbito moral. Cf. CLARK, 2010, p. 210.

⁶⁸ Cf. *GM*, II, 14.

⁶⁹ Cf. *GM*, II, 13.

⁷⁰ “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 (...). Castigo como segregação de um elemento que degenera (...). 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 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, quando este ainda é 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.” (*GM*, II, 13)

(*GM*, II, 13). A pluralidade das finalidades presentes na prática de castigar já não cabe em uma definição. Entretanto, apesar da pluralidade de formas e finalidades que o procedimento possa assumir seus efeitos não correspondem à produção de culpa e má-consciência nos castigados. Mesmo no tempo em que o filósofo viveu, no qual já houve uma suavização dos procedimentos de castigo, ele destaca que os observadores mais atentos das penitenciárias e casas de correção constatam que o remorso e o sentimento de culpa eram raríssimos entre os prisioneiros; o que se observa, mesmo a contragosto, acerca dos efeitos provocados pelo castigo, é um endurecimento, uma frieza, uma sombria seriedade, o alargamento da memória. Ele chega a afirmar, inclusive, que nos milênios anteriores à história universal, o castigo caminhava no sentido de impedir que o sentimento de culpa se apossasse dos castigados, pois esses assistiam os agentes da lei e da justiça com “boa consciência” cometerem o mesmo gênero de ações pelas quais estavam sendo condenados, como espionagem, roubo, violência, tortura e assassinato. O filósofo sublinha que por muito tempo nem mesmo os que julgavam, “não revelaram a consciência de estar lidando com um culpado. Mas sim com um causador de danos, com um irresponsável fragmento do destino” (*GM*, II, 14). É importante lembrar que a culpabilização é uma suposição tardia, que emerge no interior da moral do ressentimento, e ganha vigência com o sucesso da rebelião escrava na moral. De acordo com a narrativa genealógica nietzschiana, no período mais longo da história humana, antes da invenção do sujeito e da culpa, o criminoso que era submetido aos castigos não se arrependia pelo crime, tampouco sofria de consciência pesada, mas antes encarava sua penalidade como uma fatalidade, como um terrível acaso. Ainda refletindo sobre as implicações do castigo, Nietzsche destaca que:

Inquestionavelmente se deve buscar o genuíno efeito do castigo, antes de tudo, numa intensificação da prudência, num alargamento da memória, numa vontade de passar a agir de maneira mais cauta, desconfiada e sigilosa, na percepção de ser demasiado fraco para muitas coisas, numa melhoria da faculdade de julgar a si próprio. O que em geral se consegue com o castigo, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim o castigo doma o homem, mas não o torna “melhor”. (*GM*, II, 15)

Portanto, os sentimentos de culpa e má-consciência não brotaram dos castigos, “a mais sinistra e mais interessante planta de nossa vegetação terrestre, não cresceu nesse terreno” (*GM*, II, 14).

Considerando que o genuíno efeito do castigo está relacionado à produção do alargamento da memória, Nietzsche supõe que foi com o auxílio desses procedimentos, do exercício da crueldade, que foi construída no homem uma memória. Os constantes espetáculos de sangue, por milênios, foram tornando o homem um animal manso e regular; a dureza dos castigos foi moldando a humanidade. De acordo com o filósofo, o princípio básico da mnemotécnica, que conduziu esse processo, pode ser sintetizado da seguinte maneira: “grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” (*GM*, II,

3). Sendo a mnemônica empregada com o auxílio da dor, valeu-se “dos 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” (*idem*). A construção da memória, portanto, o esforço para manter determinadas normas na consciência, valeu-se de artifícios tenebrosos, se deu de modo sanguinário. Para ilustrar a dureza dos castigos que antes eram habitualmente empregados, o filósofo recorre a algumas práticas presentes nas antigas leis penais alemãs:

o apedrejamento (...), a roda (...), o empalamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (o “esquartejamento”), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (ainda nos séculos XIV e XV), o popular esfolamento (“corte

de tiras”), a excisão da carne do peito; e também a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixá-lo as moscas, sob o sol ardente. (idem)

Através dessa severidade, do alto preço desses sanguinários castigos, foi se mantendo na consciência, de modo cada vez mais intenso, “algumas exigências do convívio social”.

Nosso filósofo chama atenção para o fato de que a humanidade desse período, o homem durante o maior tempo de sua história, mantinha outro modo de se relacionar com a crueldade. Não havia essa contundente rejeição, essa sensibilidade exacerbada, essa censura em torno das práticas agressivas e sanguinárias que são comuns à modernidade, mas estas estavam presentes de modo intenso na vida comunitária. Sobretudo, na medida em que os instintos agressivos ainda não haviam sido plenamente cerceados, a crueldade constituía mesmo um espetáculo.⁷¹ De acordo com a perspectiva nietzschiana, o homem moderno, na medida em que é produto de um imenso processo de domesticação, não é capaz de compreender sem repugnância como a exigência de crueldade era um atributo considerado normal para essa humanidade. Nesse contexto, a consciência não reprovava a crueldade, mas a afirmava, a considerava uma imensa satisfação e alegria, era “algo a que a consciência dizia Sim de coração!” (*GM*, II, 6). O filósofo declara que não faz muito tempo em que nas grandes festas públicas, como casamentos de príncipes, era muito comum a presença de execuções e suplícios. Ele afirma que a mais longa e mais antiga história do homem revela que “sem a crueldade não há festa” (idem).

Na seção 7 do segundo ensaio da *GM*, o autor adverte, porém, que ao destacar a importância da crueldade para a humanidade antiga, ele não pretende de modo algum alimentar uma perspectiva pessimista em relação ao homem e a existência humana, mas destaca que nesse período em que a crueldade vigorava “a vida na terra era mais contente do que agora, que existem pessimistas”. Ele considera o pessimismo como um sintoma moderno, expressão do adoecimento e da degenerescência do homem que se deram ao longo do processo de moralização. Naquela época o sofrimento era um chamariz à vida, e não um argumento contra ela, como se utilizam os pessimistas. Fazer sofrer era um encanto, uma diversão, uma alegria.⁷² Não é absurdo que os gregos antigos, por exemplo, acreditassem que os horrores das guerras e os trágicos destinos dos homens constituíam verdadeiros espetáculos para os deuses. De acordo com a suposição do filósofo, para a humanidade antiga “no grande castigo há muito de festivo!” (*GM*, II, 7).

Tendo em vista, portanto, que, durante o maior período da história humana, sobretudo em sua pré-história, os castigos atuaram de modo significativo no processo de cultivo e expansão da memória no bicho homem, foi sendo desenvolvida neste, paralelamente, uma consciência moral, uma memória da vontade, a capacidade de fazer promessas. Porém, para compreender com mais cuidado como se deram esses processos de desenvolvimento, é importante identificar onde estão suas raízes, e Nietzsche detecta seu foco nas mais antigas relações comerciais entre credor e devedor.

Segundo a narrativa de nosso genealogista, nas primeiras organizações gregárias, no seio das primeiras comunidades, já se faziam presentes algumas necessidades comerciais, já imperavam relações incipientes de troca, e outros tipos de negociação. Para suprir a essas exigências, surgiu a necessidade de se estabelecer medidas, de se calcular valores e imaginar equivalências. Foi com as demandas das atividades comerciais que se passou a fazer o exercício de avaliar, mensurar, encontrar compensações; o filósofo aposta que isso, de certo modo, constituiu o pensamento.⁷³

⁷¹ Cf. *GM*, II, 6.

⁷² Nietzsche salienta que talvez o prazer na crueldade não esteja completamente extinto, mas como o homem atual é muito mais sensível à dor, agora este prazer se encontra sublimado e utilizado, foi transposto para outros âmbitos – o filósofo aponta “a compaixão trágica” e “as nostalgias da cruz” como exemplos. Cf. *GM*, II, 7.

⁷³ Cf. *GM*, II, 8.

É da relação contratual entre comprador e vendedor, uma das formas mais antigas de relação pessoal, que surge a noção de equivalência. Foi nessa relação que surgiram “as formas básicas de compra, venda, troca e tráfico” (*GM*, II, 4). Credor e devedor passam a fazer promessas e estabelecer contratos. É daí que brota, igualmente, a noção de dívida, que consiste em uma obrigação contraída. A fim de suprir a necessidade de encontrar uma compensação possível para a dívida não paga, em busca de uma forma de liquidar a dívida que o devedor não tem condições de pagar, aparece a ideia de encontrar uma equivalência do débito através da dor de seu causador.

O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato, empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda “possua”, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida (...). Sobretudo, o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida (*GM*, II, 5).

É do interior da relação entre credor e devedor, portanto, a partir da noção de equivalência, que advém a ideia de que para todo dano existe uma compensação equivalente, “mesmo que seja com a dor de seu causador” (*GM*, II, 4). Emerge, então, a ideia de equivalência entre dano e dor. Nos casos de não conseguir pagar a dívida, o credor poderia dispor da crueldade e da tortura para com o devedor, possuía o direito de castigá-lo como forma de reparação, de compensação pela dívida não paga. Nietzsche sublinha que o que está em jogo nessa forma de compensação é uma lógica sombria e terrível: nela se substitui um pagamento em dinheiro, ou em outros tipos de bens, pela satisfação íntima de descarregar o poder e a crueldade sobre um impotente, vigora aqui o gozo de “*faire le mal pour le plaisir de le faire*” (*GM*, II, 5)⁷⁴. Entra em cena, nessas práticas, a marcante presença do prazer em ultrajar, em subjugar, sobretudo se o credor ocupa uma posição social não muito elevada, pois experimenta, mesmo que momentaneamente, a deliciosa sensação de ascender socialmente.⁷⁵ Assim, ao castigar o devedor que não cumpriu a promessa, o credor satisfaz seus instintos cruéis e agressivos, ao mesmo tempo em que se realiza no exercício de poder em relação a um impotente. Nessa punição, o credor se sente participando de “um direito dos senhores; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como “inferior”” (*idem*). A compensação do credor, assim, consiste na oportunidade de gozar do prazer da crueldade.

Se nesse cenário em que passam a se fazer promessas, torna-se latente a necessidade de construir uma memória naquele que promete, os castigos cumprem bem essa função, pois como já foi dito, a mnemônica encontra na dor sua mais eficiente aliada. Por isso, nessas relações contratuais “encontraremos um filão de coisas duras, cruéis, penosas” (*idem*). Começam a se fixar na consciência os compromissos contraídos, adquire-se, com alto preço, uma memória da vontade, a capacidade de prometer, de “responder por si como porvir” (*GM*, II, 1).

O constante exercício do hábito de avaliar, mensurar, calcular as necessidades e práticas comerciais dá origem a todo um aparato psicológico, a partir do qual o homem passa a se enxergar como o ser que é capaz de medir valores, como “o animal avaliador”. Nietzsche chega a afirmar que talvez se possa situar aí “o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais” (*GM*, II, 8).

Gradativamente, esses conceitos característicos da relação entre credor e devedor, o sentimento de obrigação pessoal, passam a constituir a vida em comunidade. Nas palavras do

⁷⁴ “fazer o mal pelo prazer em fazer”

⁷⁵ Cf. *GM*, II, 5.

filósofo, “foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito, direito, obrigação, compensação, foi transposto para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comprar, medir, calcular um poder e outro” (*GM*, II, 8). Para se viver em uma comunidade e desfrutar de suas vantagens, de sua proteção, da vida estável que a mesma proporciona, é preciso que o indivíduo esteja empenhado e comprometido com suas normas reguladoras. No caso de descumprimento, de transgressão, a comunidade agirá como um credor traído, e cobrará uma espécie de compensação pelo dano. O transgressor passa a ser considerado alguém que quebrou o contrato com o todo, aquele que não foi capaz de honrar com o compromisso, de manter o acordo, e perde então imediatamente os benefícios de que até então gozava. Nesses casos, recorre-se ao castigo, “toda espécie de hostilidade poderá se abater” sobre o criminoso, ele fica submetido ao espetáculo da crueldade, torna-se o objeto de descarga da agressão e do ultraje da comunidade.⁷⁶ O filósofo adverte que nesse nível dos costumes, o castigo é extraído e copiado daquilo que se faz na guerra com o inimigo. Segundo sua hipótese, as formas sob as quais o castigo apareceu na história são reprodução dos comportamentos na guerra perante o “inimigo odiado”.⁷⁷

Nosso filósofo sustenta que proporcionalmente ao crescimento do poder da comunidade, se dá o processo de suavização dos castigos contra os transgressores. Na medida em que a comunidade fica mais poderosa, tornam-se menos ameaçadores os delitos que ocorrem em seu interior, menos importância é dada aos seus criminosos. O direito penal, inclusive, vai se suavizando com a “consciência de poder” da comunidade, e caminha no sentido de impedir que a cólera do prejudicado se descarregue imediatamente contra o malfeitor, atua no sentido de tornar a transgressão de algum modo resgatável.

A relação entre credor e devedor ocupa um lugar de destaque na genealogia nietzschiana, porque a partir desta, é possível compreender o desenvolvimento de uma variedade de elementos. De acordo com o pensador alemão, é também a partir das práticas de estabelecer medidas e equivalências, é que se chegou à radical generalização, que passou a ser o primitivo cânone moral da justiça: “cada coisa tem seu preço, tudo pode ser pago” (*GM*, II, 8). Tendo em vista essa suposição, a crença de que toda ação pode de algum modo ser compensada, de que para todo dano cometido é possível encontrar uma equivalência, uma restituição correspondente, preparou-se o caminho para a emergência da justiça. Nas palavras do intérprete francês de Nietzsche Patrick Wotling,

antes de tudo, a constituição da justiça garante a generalização da ideia de compensação possível ou a eliminação da ideia de exceção. É a partir do momento em que se impõe a ideia de que nada é sem preço, de que nada é sem medida ou sem equivalente, que nenhuma perda, tão dolorosa que ela possa ser, que nenhum ato, tão grave que ele seja, não são definitivamente irreversíveis – é a partir deste momento que é posta a condição essencial da justiça, que, primeiramente, restabelece a ideia de universalidade da troca no interior de uma determinada comunidade, de modo que, para toda situação de ataque, de danos, de conflito, seja possível encontrar um arranjo. (Wotling, 2013, p. 210)

Está presente neste segundo ensaio da *GM*, ainda que de modo periférico, uma especulação genealógica em torno da justiça. Confrontando a tese de Eugen Dhuring acerca da proveniência da justiça, Nietzsche expõe, brevemente, sua hipótese. Dhuring sustenta que o nascimento da justiça está atrelado aos afetos reativos. Segundo sua perspectiva, essa teria

⁷⁶ Cf. *GM*, II, 9.

⁷⁷ Cf. *idem*.

surgido e estaria relacionada a uma espécie de reação em decorrência de um dano sofrido; em seu entender, portanto, pode-se encarar a justiça como estando associada à vingança.

Nietzsche, por sua vez, em busca de compreender no âmbito psicológico o que torna possível a proveniência da justiça na esfera jurídica, atribui um caráter positivo ao mesmo. Como justo, o filósofo compreende aquele que é capaz de tomar o máximo de distância possível do ato, não se deixando determinar de maneira significativa pelos afetos que estão em jogo na ação, mesmo nos casos em que a injúria, o dano, tenha sido cometido contra ele próprio.⁷⁸ O justo é aquele que possui “o olho mais livre”, o que não se deixa dominar facilmente por seus desafetos, mas olha a partir de uma perspectiva branda, moderada. Ele destaca, contrapondo-se frontalmente a tese de Dhuring:

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. Efetivamente por isso o homem agressivo como o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possuiu o olho mais livre, a consciência melhor: inversamente, já se sabe quem carrega na consciência a invenção da “má-consciência” – o homem do ressentimento! (*GM*, II, 11)

É curioso como aqui, Nietzsche se vale das categorias forte e fraco no sentido em que caracterizou na primeira dissertação. O forte, nesse âmbito, tem muito mais possibilidade de ser justo do que o fraco. O ressentido é incapaz de ser justo na medida em que transforma seu opositor em “monstro e caricatura”, sua visão é distorcida e contaminada por afetos reativos, pelo ressentimento. O pensador alemão menciona que, consultando-se a história, é possível vislumbrar que a administração do direito sempre pertenceu à esfera dos homens poderosos, fortes, ativos; que inclusive, em seus procedimentos, lutam contra os sentimentos reativos, atuam no sentido de conter as desmesuras do ressentimento e da vingança. A justiça opera como um poder superior que é capaz de pôr freios “ao insensato fluxo do ressentimento”, que luta contra a vingança, que institui leis.⁷⁹ Na medida em que a vingança apenas “enxerga e faz valer o ponto de vista do prejudicado”, Nietzsche declara que a justiça caminhou no sentido oposto ao da vingança.

A justiça, portanto, na concepção filosófica nietzschiana, no âmbito jurídico, atua como um poder forte, que despersonalizando os afetos selvagens provocados pelo dano, combatendo a cólera advinda dos delitos, opera a contenção do *pathos* reativo do ressentimento.

2.4 Má-consciência Animal

É apenas na seção 16 que Nietzsche apresenta sua hipótese própria acerca da emergência da má-consciência. Já tendo defendido - o que é de suma importância - que a má-consciência não surge como uma consequência direta do castigo, o filósofo, nessa seção, deixa claro, que, em seus começos, essa veio à tona como um fenômeno da psicologia animal, que remonta ao processo de encarceramento do homem no interior das limitações e cerceamentos do mundo social. Nas seções 16, 17 e 18, ele fornece, com clareza, como compreende esse processo.

Segundo sua hipótese genealógica, a má-consciência é vista como uma inexorável consequência da traumática mudança do animal instintivo, livre, esquecido, que foi lançado no interior das rígidas normas e regulamentos sociais, tendo seus instintos violentamente reprimidos e censurados pelo Estado. A brusca ruptura do homem com seu passado animal foi levada a cabo com o surgimento do Estado. É importante, porém, esclarecer, que, indo no sentido oposto ao de qualquer “sentimentalismo contratualista”, na concepção nietzschiana, o advento do Estado corresponde a um brutal ato de violência, no qual um grupo de homens

⁷⁸ Cf. *GM*, II, 11.

⁷⁹ Cf. *GM*, II, 11.

violentos e guerreiros, com capacidade de organização bélica, domina e se apropria de uma enorme população.⁸⁰ Esse poderoso grupo de dominadores exerce a força e a brutalidade de modo tão radical e inesperado, que não encontra sequer resistência; sua tirania se dá como uma fatalidade inevitável. Esses senhores passam então a comandar, organizar, “imprimir formas” em uma população dominada e disforme.

Valendo-se de uma fecunda comparação, o filósofo declara que

o mesmo deve ter sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer, ocorreu a esses semianimais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura – subitamente seus instintos ficaram sem valor e “suspensos”. A partir de então deveriam andar com os pés e “carregar a si mesmos”, quando antes eram levados pela água: havia um terrível peso sobre eles. Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos a sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e mais falível! Creio que jamais houve na terra um tal sentimento de desgraça, um mal-estar tão plúmbeo – e além disso, os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! (*GM*, II, 16)

Então, sob a pressão do Estado e de suas duras normas, sob a coerção e violência dos dominadores, os instintos já não podiam mais se extravasar, seus caminhos de escoamento foram subitamente interditados. Entretanto, de acordo com o pensamento nietzschiano, os afetos necessitam de descarga, as forças buscam, a qualquer custo, o extravasamento; considerando esse pressuposto, ele declara que “todos os instintos que não se descarregam para fora, voltam-se para dentro” (*idem*). O instinto se descarrega para dentro, não por reação, mas por uma necessidade característica da força, que é a descarga; essa necessita se descarregar de algum modo. A teoria das forças, que está em jogo aqui, remonta a doutrina nietzschiana da vontade de poder.⁸¹

A inibição das descargas instintivas e seu conseqüente escoamento para o interior engendra o processo de interiorização do homem, de expansão de seu mundo interior. Seus instintos de liberdade, de hostilidade, de crueldade, se voltam contra seus próprios possuidores, se direcionam “contra o homem mesmo”. Justamente essa descarga para o interior, a crueldade voltada para trás, constitui, em seu primeiro estágio, a má consciência animal.

Tem início, portanto, com esse acontecimento, o desejo de se automaltratar, de se autoinfligir dor, de se autotorturar, em suma, passa a existir “o sofrimento do homem com o homem”.⁸² Nietzsche afirma que graças a esse evento foi possível, pela primeira vez, “uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma” (*idem*). Esse fenômeno psicológico da má-consciência em seu início não se deu de modo gradual, mas significou uma brusca ruptura, “foi como que um salto e uma queda”, produziu uma radical mudança, que separou o homem “de seu passado animal”.⁸³ Foi a partir desse fenômeno e de seu conseqüente processo de interiorização, de automartírio, que se abriram caminhos para o

⁸⁰ Cf. *GM*, II, 17.

⁸¹ Cf. *GM*, II, 18. Sobre a teoria das forças em Nietzsche e a sua relação com a vontade de poder cf.: MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990; MULLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

⁸² Cf. *GM*, II, 16.

⁸³ Cf. *idem*.

posterior surgimento de comportamentos e valores contraditórios, como a abnegação, o sacrifício, o valor do não egoísmo.⁸⁴

O genealogista defende que a mesma força ativa que atua nos senhores, a mesma violência e crueldade que os move a construir Estados, também atua na construção da má-consciência; são esses instintos que, no caso dos dominados, se extravasam contra seus próprios possuidores, que ao invés de se descarregarem em outros, direcionam-se contra o “eu”.⁸⁵

Nietzsche faz questão de pontuar que os senhores e dominadores fundadores do Estado, ao promoverem o encarceramento do instinto de liberdade por meio da violência, ao levarem a cabo a repressão dos velhos instintos animais, produzindo a má-consciência, não ficam vulneráveis a esse processo, neles não se dá o cultivo dessa contraditória manifestação psíquica. Eles continuam exercendo para fora sua crueldade agressiva, neles a vontade de poder atua e encontra possibilidades de extravasamento em suas magnânimas construções, não tem de recuar para o interior. Nas palavras do filósofo

Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses 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. Neles não nasceu a má-consciência, isto é mais do que claro – nem *sem* eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso de seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como que latente. (*GM*, II, 17)

Esses senhores, portanto, que passam a constituir as mais altas castas e estirpes das hierarquias sociais que começam a emergir e se organizar, ficam isentos desse processo de interiorização da crueldade.

O processo acima descrito, que corresponde à emergência da má-consciência enquanto um fenômeno fisiopsíquico, diz respeito apenas ao primeiro estágio de desenvolvimento desse evento psicológico, que por sua vez remonta ao período de organização das estirpes senhoriais, que passam a se constituir como nobrezas aristocráticas, dominadoras e organizadoras de grandes populações. Para se compreender o posterior avanço da má-consciência, sua moralização e intensificação, faz-se necessário escavar outra genealogia, a saber, a da culpa.

2.5 Dívida e Culpa

A partir da seção 19 do segundo ensaio da *GM*, inicia-se uma nova investigação genealógica, que se vale de dados das investigações anteriores. De acordo com a narrativa nietzschiana, para se pensar as raízes da culpa, é imprescindível considerar a noção de dívida, que em seu começo, remonta as necessidades e práticas comerciais, e portanto, à relação entre credor e devedor. Não é apenas uma vez que o filósofo declara que “o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida”.” (*GM*, II, 4).

Recuando aos tempos remotos das comunidades tribais, antes ainda da fundação do Estado, Nietzsche acredita que as noções básicas do comércio como, obrigação, contrato, pagamento, débito e castigo, se transpõem não apenas para os âmbitos da comunidade e do direito, mas também têm significativos impactos nas mais antigas crenças religiosas. Essas noções são absorvidas e incorporadas pelas antigas religiões tribais, que adquirem uma nova forma de organização. Valendo-se de um recorte antropológico, o genealogista sustenta que, “na originária comunidade tribal”, essas noções básicas do comércio e do direito privado são

⁸⁴ Cf. *GM*, II, 18.

⁸⁵ Cf. *idem*.

transferidas para as relações dos vivos com seus antepassados.⁸⁶ Nesse contexto, a partir da crença de que os antepassados, os membros mais antigos e fundadores da estirpe, continuam protegendo e velando pelo crescimento e bem-estar da comunidade, passam a ser reconhecidas algumas obrigações jurídicas para com esses antepassados; passa a vigorar a ideia de que há dívidas a serem liquidadas, cujas compensações correspondem a elementos próprios das liturgias religiosas dessas comunidades, como cultos, sacrifícios, homenagens, e a obediência aos costumes. Obedecer aos costumes era algo especial nessa relação, porque havia o entendimento de que os costumes foram dados pelos antepassados e fundadores, então no respeito e submissão a essas normas, se estaria honrando e respeitando aos próprios antepassados.

Assim como o devedor, nas relações comerciais, contraía a obrigação de compensar a dívida, sob a penalidade do castigo caso não fosse capaz de resgatá-la, no âmbito religioso, os vivos sentiam a obrigação de compensar as vantagens e bonificações concedidas pelos antepassados, e temiam castigos advindos da parte desses nos casos de ruptura com a obrigação. Fazia parte desta relação, portanto, a constante presença do medo. Essa dívida em relação aos antepassados, nesse contexto inicial, não possuía ainda uma dimensão moral propriamente, mas configurava-se como uma espécie de obrigação jurídica.⁸⁷

Nietzsche calcula que, à medida que cresce o poder da comunidade, da estirpe, à medida que essa se expande e ganha consciência desse poder e dessa expansão, crescem também o temor e a dívida em relação aos antepassados, pois se acredita que estes sejam muito poderosos; o poder e o protagonismo do ancestral aumentam. Quando esse crescimento assume grandes proporções, “o ancestral termina necessariamente transfigurado em deus” (*GM*, II, 19). O filósofo suspeita que o surgimento dos deuses tenha se dado, basicamente, fundamentado no medo. Proporcionalmente ao aumento do poder da estirpe e de seus ancestrais, vai crescendo o tamanho e o peso das dívidas, ganha contornos a suspeita e o medo de que talvez essas dívidas não possam ser liquidadas. Passam a ser necessários pagamentos cada vez mais altos para tentar resgatá-las. Nietzsche faz menção, por exemplo, ao sacrifício dos primogênitos.⁸⁸

Mesmo com o declínio das originárias organizações tribais, conforme as formas primitivas de agrupamento vão se diluindo em arranjos maiores e mais estáveis, no processo de transição em que as associações pacíficas vão se transformando nas configurações sociais estatais, a herança das dívidas com as divindades permanecem, e até se intensificam. Nas construções dos impérios estatais por clãs aristocráticos, com o subjugamento e a escravização de grandes populações, essas se adaptam aos deuses dos senhores, com isso ocorre a difusão de algumas entidades divinas, e conseqüentemente, do sentimento de dívida para com as mesmas. O peso das dívidas sobrevive a esta transição e ganha proporções cada vez maiores. As lutas, fusões étnicas entre diferentes povos, contribuem de modo significativo para isso, a fundação de impérios universais “é também o progresso em direção a divindades universais” (*GM*, II, 20). A lógica desse processo é que quanto mais cresce e se torna importante “o conceito e o sentimento de Deus”, mais cresce e ganha vigor o sentimento de culpa, o peso das obrigações adquiridas e não pagas.⁸⁹

Mas resta ainda esclarecer de que maneira a má-consciência se relaciona com a culpa; de que modo os dois importantes conceitos se entrecruzam? Qual a função da má-consciência no processo de desenvolvimento e moralização da culpa? Estas importantes questões só são solucionadas na seção 22, que talvez seja uma das mais esclarecedoras da segunda dissertação,

⁸⁶ Cf. *GM*, II, 19.

⁸⁷ Cf. *GM*, II, 19.

⁸⁸ Cf. *idem*.

⁸⁹ O filósofo defende ainda que, caso esta maneira de pensar esteja correta, e ele supõe que sim, o caminho contrário, ou seja, o declínio da crença em deus, sobretudo no Deus cristão, o ateísmo, seria capaz de aliviar aquele peso da humanidade, tornaria possível “uma espécie de segunda inocência”. Cf. *GM*, II, 20.

e da obra como um todo. É nessa seção que se torna claro o modo como se deu a moralização da culpa e da má-consciência.

Segundo a narrativa genealógica nietzschiana, a má-consciência enquanto um fenômeno psicológico produzido pelo encarceramento do homem no interior do Estado, no qual a crueldade interiorizada é voltada contra seus próprios possuidores, na medida em que consiste em uma expressão da vontade de poder, se apropria da ideia de dívidas para com deus com a finalidade de expandir a descarga da crueldade, para justificar o livre desafogo da crueldade contra si mesmo. Efetuando uma apropriação e reinterpretação do peso das dívidas com a divindade, o homem movido pela má-consciência conduz seu automartírio a níveis mais intensos e violentos. É a má-consciência que, enquanto crueldade voltada para trás, moraliza as noções de dívida e culpa, transforma o homem em uma “câmara de tortura”.⁹⁰ A ideia de dívida com deus se torna uma decisiva ferramenta de suplício, o caminho de escoamento para a crueldade encarcerada. Nas palavras do filósofo, “esse homem da má-consciência, se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância” (*GM*, II, 22).

Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de “ideias fixas”, sua *vontade* de erigir um ideal – o do “santo Deus” – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade. Oh, esta insana e triste besta que é o homem! (*idem*)

É notável como o filósofo destaca, na passagem acima transcrita, a palavra vontade em quase todas as suas ocorrências. Esses destaques atuam no sentido de enfatizar o prazer que reside nesse automartírio, nessa autocausação de dor. Este prazer, profundamente contraditório, consiste na descarga da crueldade. Precisamente isso é o que ele nomeia loucura da vontade: a vontade de se maltratar, o prazer de se autoinfligir dor, de descarregar contra si a crueldade. Nietzsche em seguida declara que vem à tona com esse processo “a mais terrível doença que jamais devastou o homem”.⁹¹

Parece ficar evidente, então, que com o processo de reconfiguração das organizações sociais em Estados, fundados por estirpes senhoriais, é que se dá o fenômeno da má-consciência em seu primeiro estágio, e com a difusão das dívidas religiosas dos senhores e a reapropriação das mesmas pela má-consciência, ocorre o processo de exacerbação e moralização da má-consciência, e a transposição qualitativa da dívida para culpa. Com essa transposição, essa reapropriação, aquela dívida se volta contra o devedor, se interioriza nele como sofrimento, se enraíza e cresce, corroendo-o por dentro. E à medida que brota o sentimento da impossibilidade de se liquidar a dívida, o pensamento de que não se pode pagá-la de volta, o sofrimento se exacerba. Preso ao engodo do problema da dívida, da transgressão e do castigo, assombrado pelo medo da impossibilidade do resgate da dívida, o homem da má-consciência passa a interpretar seus velhos instintos animais como culpa em relação a deus. A crueldade interiorizada e aguçada torna-se má-consciência, e já a crueldade e outros instintos animais dirigidos para o exterior, transformam-se em culpa. Como certamente pontua Brusotti, a culpa se torna a ideologia da má-consciência moral, “ela justifica moralmente a perseguição dos instintos que se voltam para fora por parte da crueldade interiorizada” (BRUSOTTI, 2014, p. 123). Os afetos necessitam de descarga, a descarga da crueldade para dentro é justificada

⁹⁰ Cf. *GM*, II, 22.

⁹¹ Cf. *GM*, II, 22.

como compensação de uma culpa. Se essa “culpa” adquire um patamar de ilimitada e incontornável, então há uma crença que assegura definitivamente a descarga da crueldade interiorizada (má-consciência).

Em sua análise da evolução da consciência de culpa, o filósofo deixa claro que, não por acaso, é no seio da moral cristã que este sentimento adquire seu patamar mais elevado. Se o sentimento e o peso da culpa crescem proporcionalmente à expansão do conceito e do sentimento de deus, então “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo do sentimento de culpa” (*GM*, II, 20). Com o surgimento da crença no Deus cristão como um deus único, paternal, infinitamente poderoso, e com a suposição de que esse deus não é devidamente obedecido e correspondido, o sentimento de dívida se exacerba e se moraliza. Esse sentimento atinge o ponto mais extremo quando o devoto passa a crer que é culpado não apenas por ser ingrato e desobediente com aquele deus, mas também pelo assassinato do filho de Deus. Nesse ponto, o cristão, além de sentir seu débito como um extremo sentimento de culpa, ele se sente incapaz de expiá-la, é assombrado pela impossibilidade de resgatar sua dívida. A partir de então, ele não evita o castigo, mas o deseja, a má-consciência desse devedor de Deus “se enraíza, corroendo e crescendo por todos os lados como um pólipó” (*GM*, II, 21). Com a impossibilidade de pagar a dívida, advém a ideia de castigo eterno.⁹² Sob a égide dessa interpretação moral, o sofrimento interior do homem, decorrente da interiorização dos afetos, é interpretado como consequência dessa dívida, o homem é transformado em pecador, acredita-se que ele sofre por ser um transgressor para com a obrigação divina, por ser um pecador. Nessa etapa se dá o descontrole daquela violência do homem consigo mesmo, a exacerbação da crueldade voltada para trás, vem à tona, com grande vigor, o desejo de automartírio. Nesse contexto, os velhos instintos são sentidos como pecaminosos e vergonhosos. O homem passa a contaminar tudo com o problema da culpa e do castigo.⁹³

Envolto nesse círculo, com a culpa interiorizada, com a impossibilidade do resgate, a crueldade volta-se contra a natureza, o mundo, a existência, o próprio gênero humano, que passam a ser contaminados, amaldiçoados e demonizados. A partir daí ocorre a condenação da existência, a retirada do valor da vida, o envenenamento do mundo, o terreno torna-se fértil para o crescimento de toda espécie de ideal negativo, que desvaloriza vida e seus pressupostos naturais.

Portanto, o cristianismo dá uma interpretação para o fenômeno natural da má-consciência, fornece um significado moral-religioso ao sofrimento do homem consigo mesmo; em sua atribuição de sentido, torna este sofrimento justificado, faz do automartírio um imperativo, algo a ser buscado e querido. Nietzsche argumenta, então, que apesar de a “má-consciência”, o “sofrimento do homem com o homem”, estar presente desde sua introdução no rigor dos muros sociais, a interpretação moral desse sofrimento se dá posteriormente, a partir da imposição de significado de uma perspectiva religiosa; sobretudo a partir da ascensão e domínio da moral cristã, que remonta à sua estratégia de domínio e expansão de poder. Ou seja, a moral cristã, que na perspectiva nietzschiana é a moral do ressentimento, se vale da interpretação religiosa do “sofrimento do homem com o homem” para expandir seu poder e domínio.

⁹² Cf. *GM*, II, 21.

⁹³ Bernard Reginster argumenta que o objetivo central de Nietzsche, no segundo ensaio da *GM*, é mostrar que a representação cristã da culpa não diz respeito ao sentimento de culpa ordinário – aquele que advém quando alguém sente que transgrediu certas expectativas normativas –, mas o sentimento cristão de culpa consiste em uma perversão, que resulta em um instrumento para direcionar a crueldade contra o ‘eu’. Cf. REGINSTER, Bernard. *The genealogy of guilt*. In: Nietzsche’s on the genealogy of morality: a critical guide. New York: Cambridge University Press, 2011. P. 56 – 77.

Resta, porém, elucidar um problema que, não raras vezes, é objeto de má-compreensão e equívocos interpretativos. Se, no processo de transição para organizações estatais, o peso das dívidas com as divindades é herdada das crenças dos senhores, que arrebanham grandes populações, e acabam por difundir suas crenças, como pode nesses senhores não se desenvolver a culpa? Como fica a relação destes com as divindades? Qual o seu papel no processo de moralização da culpa, na emergência da moral cristã?

Primeiramente, há que se lembrar de que esses senhores não foram submetidos ao processo de desenvolvimento da má-consciência. “*Neles* não nasceu a má-consciência, isto é mais do que claro – mas *sem* eles, ela não teria nascido” (*GM*, II 19). Apesar de terem promovido o encarceramento da crueldade sobre vastas populações, eles próprios não tiveram sua crueldade voltada para trás, mas continuavam a exercê-la para fora nas atividades de domínio que lhes cabiam. São esses senhores e dominadores que, após o declínio das organizações tribais, vão constituir as estirpes aristocráticas e os tipos nobres de que fala a primeira dissertação da *GM*. Eles é que vão se tornar as aristocracias guerreiras, a partir das quais vai surgir toda uma tipologia psicológica e moral – a moral dos senhores.

Não sendo portadores da má-consciência, possuindo uma proeminente capacidade criadora, própria de artistas, esses senhores, com a formação das estirpes nobres, transferem para seus deuses e ancestrais suas próprias qualidades nobres, dando início a um processo de aristocratização dos deuses. Eles deixam de manter uma relação com as divindades estritamente baseada no débito e na compensação, transpõem para essas suas próprias virtudes e características. Assim, os deuses - como os dos gregos antigos, por exemplo – não eram figuras absolutamente perfeitas para contrastar com o caráter falível e miserável humano, para desvalorizar a humanidade, mas refletiam as qualidades das altas estirpes; o homem nobre se sentia divinizado diante de suas entidades divinas, e não moribundo, fraco, pecador. Os deuses passam a servir para celebrar e divinizar os atributos nobres desses senhores. Em sua análise da relação entre os gregos e seus deuses, Nietzsche chega inclusive a afirmar que eles fizeram um uso da religião contrário ao dos cristãos, pois os deuses gregos contribuía para manter afastada a má-consciência.⁹⁴ Logo, não foi das estirpes senhoriais que adveio a moral cristã.

Em contrapartida, as multidões que foram arrebanhadas por aqueles senhores, subjugadas e inseridas em sistemas estatais aristocráticos, sob a constante coerção do poderio de seus dominadores, os grandes grupos que têm sua crueldade interiorizada, vão constituir o rebanho, o tipo escravo, no sentido que o filósofo designou no primeiro ensaio da obra. É a partir deles, e de sua relação com os aristocratas, que vai emergir uma nova configuração psicológica e moral, fundamentada em afetos reativos, sobretudo no ressentimento. Agora fica mais claro o modo como Nietzsche compreende a formação do tipo fraco e ressentido; o fenômeno psicológico da má-consciência animal, que assolava aquelas populações subjugadas pelos senhores, foi decisivo no processo de interiorização, produzindo o sofrimento interior. O ressentimento surge como uma reação a esse sofrimento, como uma tentativa de anestesiá-lo através do afeto. Brusotti interpreta que a má-consciência encontra-se na origem do ressentimento. “Na medida em que a consciência se constitui gradualmente com a interiorização da crueldade, uma nova descarga se torna necessária. Essa deve libertar a consciência da dor que a primeira – a má-consciência – causou” (BRUSOTTI, 2014, p. 125). A má-consciência animal, portanto, somada aos outros fatores característicos daquele contexto do rebanho, produzem o ressentimento como uma tentativa de alívio. É precisamente esse homem do ressentimento, que se apodera da noção de dívida para com as divindades, e desenvolve a culpa e a má-consciência moral, para intensificar seu automartírio. Por isso, o filósofo declara, na seção 11: “já se sabe quem carrega na consciência a invenção da “má-consciência” – o homem do ressentimento!” A má-consciência animal, então, já estava presente no homem do ressentimento,

⁹⁴ Cf. *GM*, II, 23.

mas é este quem desencadeia seu desenvolvimento e transposição para o âmbito moral. Foi esse tipo fraco, que tendo herdado a noção de dívida com as divindades, desenvolveu na consciência a culpa moral.

Antônio Edmilson Paschoal mostra que, apesar de alguns importantes intérpretes da filosofia nietzschiana tomarem o ressentimento e a má-consciência como sendo o mesmo fenômeno, devido as suas semelhanças e profunda relação, trata-se de eventos completamente distintos.⁹⁵ Mesmo que, em ambos os casos, o caminho mais natural de descarga dos afetos tenha sido interditado, que os dois se dirijam para o interior do homem, e que nas duas situações haja a intervenção e ressignificação religiosa, há importantes diferenças que precisam ser levadas em consideração. Paschoal ressalta que, no ressentimento, o que é lançado para o interior consiste no rancor, decorrente da não reação do homem fraco, incapaz de enfrentar as adversidades, que tem como efeito a dispepsia, a má-digestão, congestionando o mundo interior. Além disso, o ressentimento é produzido por forças reativas, e também é utilizado para designar uma moral sedenta por tornar-se dominante. Já na má-consciência, o que é lançado para o interior são os instintos reprimidos de liberdade, crueldade, que se voltam contra o próprio homem. A interiorização dessas forças tem como efeito a expansão do mundo interior. Em seu estágio inicial, a má-consciência é produzida por forças ativas, mas posteriormente é objeto de reapropriação e ressignificação da moral do ressentimento, que impõe sobre esta uma nova interpretação. O ressentimento então, como distintivo da moral cristã, confere ao fenômeno psicológico da má-consciência uma interpretação moral, transformando o homem em culpado e pecador.

O papel do ressentimento na constituição da má-consciência moral só é exposto e desenvolvido por Nietzsche de maneira detalhada na terceira dissertação da *GM*, na qual, ele mostra como o sacerdote ascético fornece uma interpretação moral-religiosa para fenômenos fisiopsíquicos, valendo-se de conceitos perniciosos, como culpa e pecado. Esta questão será desdobrada com cautela no próximo capítulo do presente trabalho.

2.6 Considerações Finais

Fica posto, então, como o longo processo que abrange o desenrolar da chamada civilização carrega consigo elementos que são completamente repugnantes e inadmissíveis do ponto de vista do *ethos* tardio que se torna predominante na cultura ocidental. Nietzsche traz à tona e faz questão de destacar como a crueldade se fez presente, desempenhando um papel decisivo, mesmo no interior das cercanias sociais, e principalmente no seio da psicologia da moral do homem manso, cordeiro, responsável, cristão. Nessa etapa de sua escavação genealógica fica evidenciado como tudo aquilo que é celebrado como positivo pelo homem moderno, como razão, consciência, civilização, responsabilidade, foi cultivado e construído à custa de sangue, violência e castigo. Impressiona a denúncia de como o próprio cultivo do “o homem”, ou seja, a separação de seu passado animal e seu subsequente processo de adestramento, se deu de maneira casual, agressiva, sanguinária e abrupta.

Ao revelar que a consciência “não é, como se crê, ‘a voz de Deus no homem’, é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora” (*EH*, “Genealogia da Moral”), o filósofo lança mão de qualquer pressuposto metafísico que por ventura possa permear o olhar sobre o homem, assim como rompe com quaisquer propensões que possam projetar no homem um caráter trans-histórico, estável ou teleológico.

Por fim, a partir da segunda dissertação é possível vislumbrar como o modo que se deu o processo de formação da má-consciência animal possui um papel decisivo na formação dos dois tipos psicológicos através dos quais vão emergir duas tipologias morais, que serão determinantes no processo de constituição da cultura ocidental; e como a moral do

⁹⁵ Cf. PASCHOAL, 2014, p. 169.

ressentimento se apropria e delega um novo sentido à má-consciência, que está vinculado à sua estratégia de expansão de poder. Essa apropriação e imposição de sentido será abordada e desenvolvida no capítulo subsequente.

CAPÍTULO III
O IDEAL ASCÉTICO E SEU VALOR

RESUMO

Em nosso terceiro capítulo iremos analisar a terceira parte da obra, a qual Nietzsche intitula com a pergunta “o que significam ideais ascéticos?” Pretendemos mostrar como o filósofo compreende tais ideais, e a razão pela qual, segundo ele, estes se fazem presentes de modo tão intenso na história da humanidade. Nosso filósofo detecta, na interpretação da vida operada pelo sacerdote ascético, o modelo de interpretação que se constituirá como hegemônica do modo como o homem ocidental compreende e valora a existência e a si próprio. No entanto, deve ser examinado em que medida a valoração sacerdotal eleva ou obstrui a saúde e exuberância vital. Almejamos também nesse capítulo, elucidar a crítica que Nietzsche destina a Schopenhauer, tendo em vista que o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação* é um dos principais adversários o qual a genealogia nietzschiana busca atingir.⁹⁶

Palavras-chave: Ascese. Sacerdote. Vontade.

⁹⁶ “Para mim, tratava-se do valor da moral – e nisso eu tinha de me defrontar sobretudo com o meu grande mestre Schopenhauer, ao qual aquele livro, a paixão e a secreta oposição daquele livro se dirigem, como a um contemporâneo (- também ele era um “escrito polêmico”)” (*GM*, prólogo, 5).

ABSTRACT

In our third chapter we will analyze the third part of the work, which Nietzsche calls the question "what do ascetic ideals mean?" We intend to show how the philosopher understands such ideals, and the reason why, according to him, these are present so intense in the history of mankind. Our philosopher, in the interpretation of life operated by the ascetic priest, detects the model of interpretation that will become hegemonic in the way Western man understands and values existence and himself. However, it must be examined to what extent priestly valuation elevates or obstructs health and vital exuberance. We also aim at this chapter to elucidate the criticism that Nietzsche assigns to Schopenhauer, since the author of *The World as Will and Representation* is one of the main adversaries which the Nietzschean genealogy seeks to achieve.

Key words: Ascesis. Priest. Will.

3.1 Introdução

Dando continuidade ao empreendimento que norteia a *GM*, a saber, o de operar uma genealogia dos valores morais que constituem o cenário ocidental, Nietzsche intitula o terceiro ensaio da obra com a pergunta: “O que significam ideais ascéticos?”. O próprio título dessa terceira dissertação já deixa explícito que Nietzsche pretende ali discutir em que consistem, propriamente, os ideais ascéticos, o que são e quais os efeitos têm produzido na história da humanidade.

Nietzsche constata que o modo ascético de valoração da vida não é um fenômeno raro, difícil de ser encontrado, mas é um dos fatos mais difundidos e duradouros na história da humanidade. “Lida de um astro distante, a escrita maiúscula de nossa existência terrestre levaria talvez à conclusão de que a terra é a estrela ascética por excelência ...” (*GM*, III, 11) Nosso filósofo está tentando compreender e elucidar, não apenas o sentido da conduta dos santos, mas o significado de todo o lastro de ideais ascéticos presentes na história da humanidade, que também possuem manifestações nas religiões, nos valores morais, nas artes, na filosofia, e na ciência. Intrigado com o fato de que a cultura ocidental há muitos séculos preza, elogia, recomenda e prescreve valores ascéticos, Nietzsche busca desvendar o sentido dessa eleição.

O que devo expor à luz não é o que esse ideal realizou, mas tão somente o que ele significa, o que deixa entrever, o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, aquilo de que é a expressão provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal-entendidos. (*GM*, III, 23)

Não se deve perder de vista que, nos moldes de seu pensamento genealógico, o sentido e o valor são sempre atribuídos por determinados poderes e vontades que constituem a complexa teia das relações que estão em jogo em um contexto determinado, não podendo haver “o sentido”, mas uma variedade de sentidos, que possui uma longa história atrás de si, de acordo com as perspectivas valorativas implicadas. Afinal, algo existente é “sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade” (*GM*, II, 12). Nessa lógica, parece não ser possível falar em um significado unívoco dos ideais ascéticos, mas antes se faz necessário levar em consideração as diferentes perspectivas valorativas, a fim de compreender como cada uma se relaciona e interpreta esses ideais. Nesse sentido, sendo coerente com as bases de seu pensamento genealógico, ele detecta que o filósofo, o artista, o santo, o sacerdote, o homem comum⁹⁷, cada um desses “tipos” tem uma maneira muito peculiar de se relacionar com os ideais ascéticos, cada um se apropria desses de acordo com suas necessidades e interesses.

Partindo do princípio de que olhar algo implica necessariamente olhar a partir de uma perspectiva, quanto mais olhos soubermos utilizar para determinada coisa, quanto mais perspectivas pudermos juntar, mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”, defende Nietzsche⁹⁸. Por isso, ele procura explicitar o modo como os diferentes olhares se voltam para o ideal ascético, a maneira como esse ideal serve a cada um, a fim de construir uma compreensão mais completa e abrangente possível.

3.2 - O Filósofo e o Ideal Ascético

Considerando que, no caso dos artistas, dos quais Wagner é tomado como representante, os ideais ascéticos não significam nada, ou coisas demais, que resultam em nada⁹⁹, no parágrafo

⁹⁷ Entenda-se aqui homem comum como aquele tipo de homem produzido pela moral do ressentimento.

⁹⁸ Cf. *GM*, II, 12.

⁹⁹ Tomando o exemplo do músico Richard Wagner, Nietzsche declara que os artistas, no mais das vezes, não são capazes de profunda independência, mas “sempre foram criados de quarto de uma religião, uma filosofia, uma moral; (...) Ao menos necessitam sempre de uma proteção, um amparo, uma autoridade estabelecida: os artistas não se sustentam por si sós, estar só vai de encontro a seus instintos mais profundos”. *GM*, III, 5. Por isso, Wagner,

5 ele afirma ter chegado a uma questão mais séria: “o que significa um verdadeiro filósofo render homenagem ao ideal ascético?” (*GM*, III, 5)

É importante ter em mente que o genuíno filósofo, tal como Nietzsche o compreende, ao contrário dos artistas, que sempre estiveram amparados por uma religião, uma filosofia, ou uma moral, que nunca souberam se portar de modo inteiramente independente, é precisamente aquele capaz de profunda liberdade e solidão. Da sua perspectiva, o verdadeiro filósofo, entre outras coisas, é o homem que tem a coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só, que é capaz de tomar um distanciamento do emaranhado de valores, juízos e crenças de seu tempo, para que seja possível uma visão dotada de certa imparcialidade. Esse afastamento é condição de possibilidade para que ocorra a criação. Ele, em vários momentos de sua obra, adverte para isso, e se coloca como sendo essa figura que tomou grande distância do falatório de sua época e ousou o isolamento característico do criador.

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar forte. É preciso ser feito para ele, senão há o perigo nada pequeno de se resfriar. O gelo está próximo, a solidão é monstruosa – mas quão tranquilas banham-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se abaixo de si! – filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes. (*EH*, prólogo, 3.)

Em *Ecce Homo*, Nietzsche chega a afirmar ainda: “todo o meu Zarathustra é um ditirambo à solidão, ou, se fui compreendido, à pureza” (*EH*, Porque sou tão sábio, 8). Fica claro, portanto, que a distância e o isolamento são as condições necessárias para a criação filosófica, na medida em que esses elementos propiciam a concentração, o silêncio e a clareza de olhar, dos quais qualquer grande pensador necessita. Nas seções 7, 8 e 9 do terceiro ensaio da *GM*, ele explora bastante essa ideia, e afirma que existe uma peculiar afeição dos filósofos pelo ideal ascético. Considerando que todo animal busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força, e que no caso do filósofo, a força principal de sua natureza consiste nas atividades do pensamento, então se compreende seu profundo apreço por ideais ascéticos, pois estes lhes fornecem as condições necessárias. No ideal ascético são indicadas tantas pontes para a independência, que o filósofo sorri ao seu encontro, pois nele estão os caminhos da mais alta e ousada espiritualidade.

Portanto, nosso genealogista enfatiza que os filósofos não aderem ao ideal ascético por virtude, resignação, ou autossacrifício, mas pensam absolutamente em si, buscam através deste o que lhes é mais indispensável – “estar livre de coerção, perturbação, barulho, negócios, deveres, preocupações; lucidez na cabeça; dança, salto e vôo do pensamento;” (*GM*, III, 8). Se observarmos de perto as vidas dos grandes espíritos fecundos e inventivos, ele destaca, sempre estarão atreladas ao ideal ascético, pois este fornece as condições mais propícias e mais naturais para sua fecundidade e inventividade. Nesses casos, sua espiritualidade se faz instinto dominante, e impõe suas exigências a todos os demais instintos; põe freios, nessa lógica, na sensualidade caprichosa, e mantém uma vontade de deserto diante de um pendor ao luxo e à agitação. Os espíritos fortes e de feitio independente se retiram e se isolam no deserto, possuem uma aversão a barulho, veneração, jornais, influências. Esse tipo de homem não gosta de ser perturbado, esquece e despreza com facilidade. O ideal ascético pressupõe a independência e o isolamento, a recusa a toda servidão, por isso ele é tão atrativo ao filósofo. Nietzsche afirma, por exemplo, que os filósofos têm horror ao casamento, pois o consideram como um terrível

amparado pela filosofia schopenhaueriana que fazia sucesso na Europa nos anos 70 do século XIX, acabou rendendo homenagens ao ideal ascético. Nesse sentido, Nietzsche declara que os artistas estão tão longe de se colocarem de modo independente no mundo, que suas atitudes e relações sequer merecem o interesse de seu empreendimento genealógico.

obstáculo em seu caminho. “Qual grande filósofo foi casado? Heráclito, Platão, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer não o foram; mais ainda, não podemos sequer imaginá-los casados. Um filósofo casado é coisa de comédia, eis a minha tese;” (*GM*, III, 7). O filósofo acumula tempo, amor, interesse e energia precisamente e apenas para a força principal de sua natureza, a força da reflexão e do olhar aprofundado. Por isso, os filósofos possuem peculiar irritação à sensualidade; “todo artista sabe como o coito tem efeito nocivo nos estados de grande tensão e preparação espiritual” (*GM*, III, 8). Essa castidade não se dá por um escrúpulo ascético ou ódio aos sentidos, mas porque assim deseja seu instinto dominante. Com isso, então, o filósofo não nega a sua existência, antes a afirma, apenas a sua existência: “pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!” (*GM*, III, 7).

Um filósofo, portanto, rende homenagem ao ideal ascético não por ódio ao corpo, mas na medida em que esse ideal lhe fornece os mecanismos e condições que lhe serão indispensáveis em sua atividade mais própria, na medida em que a ascese conduz à limpidez do olhar, à abstração e à espiritualidade. Nesses moldes, ele procura compreender como Schopenhauer, “um espírito realmente assentado em si mesmo, um homem e cavaleiro de olhar de bronze, que tem a coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só,” (*GM*, III, 5) vai celebrar este ideal.

É importante destacar que nessa parte da obra, Nietzsche retoma um importante diálogo com Schopenhauer, sendo ele, aqui, seu principal interlocutor. Já na seção 5 do prólogo da *GM*, nosso filósofo afirma que em seu empreendimento de avaliação e crítica dos valores morais, ele teve que se defrontar com seu antigo mestre, por quem nutria profunda paixão e secreta oposição. Nas palavras do filósofo:

Tratava-se, em especial, do valor do “não egoísmo”, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que eles ficaram como valores em si, com base nos quais ele disse não à vida e a si mesmo. (*GM*, prólogo, 5)

O modo schopenhaueriano de interpretar o fenômeno da ascese será frontalmente atacado por Nietzsche. Para que seja possível reconstituir alguns pontos da interpretação e crítica de Nietzsche a seu antigo mestre, assim como compreender precisamente o que nosso genealogista está atacando, faz-se necessário retomar, em linhas gerais, a tese schopenhauriana acerca da ascese.

3.3 - Schopenhauer: o Ascetismo como Superação

Estando inserido no cenário do idealismo transcendental fundado por Kant, Schopenhauer mantém a ideia de uma dupla significação do mundo, que em termos schopenhauerianos, pode ser tomado como representação (que se relaciona ao fenômeno em Kant) ou como vontade (que está ligado ao que Kant denomina coisa-em-si). Vontade e representação, portanto, são duas maneiras de considerar o mundo, como se fossem as duas faces de uma mesma moeda. De acordo com o filósofo, o mundo tomado como representação pressupõe ater-se à realidade fenomênica, que está submetida ao princípio de razão suficiente. Schopenhauer, porém, fazendo referência à tradição védica, chama o princípio de razão de “véu de Maya”, pois ele não acessa a realidade de modo imediato, mas está condicionado ao tempo, espaço, causalidade e conceituação abstrata. Nesse sentido, véu de Maya está relacionado ao encobrimento da essência do mundo como vontade; faz referência ao caráter impreciso e fenomênico do mundo por nós observado. A vontade, por outro lado, seria a essência do mundo, não condicionada às categorias de tempo, espaço e causalidade, mas em si mesma uma, livre e eterna.

Nesse sentido, Schopenhauer afirma que aquele que considera sua vontade de maneira individual, toma o mundo exclusivamente pela via da representação, estando preso ao Véu de Maya, submetido ao *principium individuationis*. Do conhecimento condicionado a este princípio brotam o egoísmo, a injustiça e o ódio, na medida em que o indivíduo, guiado pelo princípio de razão, põe sua vontade individual como prioridade e luta pela sua efetivação.¹⁰⁰ Todo desejo, entretanto, nasce de uma falta, de um estado de insatisfação, e mesmo a sua satisfação não é duradoura, mas o ponto de partida para um novo desejo. O filósofo nos diz que

Se compararmos a vida a uma via circular de carvão ardente, com alguns lugares frios, que teríamos de percorrer incessantemente, estes lugares frios consolam quem é envolvido pela ilusão, e num destes lugares frios agora se encontra, ou o vê próximo a si, assim prosseguindo firmemente sua marcha. (MRV, IV, § 68)

Por meio dessa metáfora, percebe-se que o que consola aquele que é movido pela dinâmica do desejo individual é a possibilidade de sua eventual satisfação, que lhe motiva a percorrer as partes dolorosas do caminho. Contudo, esse indivíduo é incapaz de uma satisfação última e absoluta, na medida em que a vontade assume sempre outras direções, encontra obstáculos, e se converte em sofrimento. Portanto, o próprio desejo já constitui sofrimento.

Mas se com base no *principio individuationis* advém todo egoísmo, Schopenhauer afirma que a visão através deste princípio, abre margem para toda bondade, amor desinteressado e negação da vontade de vida.¹⁰¹ A visão através do *principio individuationis* consiste no conhecimento imediato da unidade da vontade em todos os seus fenômenos, que suprime a diferença entre o próprio indivíduo e os outros. Alguém supera esse princípio quando seu olhar se eleva do particular ao universal, compreendendo intuitivamente a essência do mundo. O filósofo afirma que se aquele véu de Maya é retirado dos olhos de um homem, ele reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e considera os sofrimentos infintos de todos os seres vivos como se fossem seus, toma para si mesmo as dores do mundo, nenhum sofrimento lhe é estranho. Nisso consiste propriamente a virtude, no fenômeno da compaixão.

Tomado pela compaixão, esse homem já não tem mais diante de si a alternância entre o bem e o mal estar como o indivíduo ainda envolvido pelo véu de Maya, mas sente em si todos os tormentos alheios, mesmo aqueles que ele só sabe indiretamente, inclusive, os que ele conhece somente como possíveis. Conhece o todo e é tomado por um sofrimento contínuo. O homem que vê através do *principio individuationis* e reconhece a essência em si das coisas não está mais suscetível ao consolo dos prazeres fugazes da realização dos desejos, pois vê o todo. Schopenhauer lança então a questão: como esse tal homem poderia, mediante a tal conhecimento do mundo, afirmar esta vida? O filósofo declara que, mediante um estado de sofrimento tal, que tem grande influência sobre a vontade, pode ocorrer a transição da virtude para a ascese, a qual sua vontade se vira, e o indivíduo não mais afirma sua própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega.

(...) nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de Vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias. Renega, por conseguinte essa essência que nele aparece expressa já em seu corpo. Seus atos desmentem

¹⁰⁰ Cf. MRV, IV, §68.

¹⁰¹ Cf. MRV, IV, § 68.

agora o fenômeno dessa essência, entram em contradição flagrante com ele.
(ibidem)

Então, o filósofo afirma que esse indivíduo cessa de querer algo, evita atar sua vontade a alguma coisa, busca uma grande indiferença por tudo. A satisfação dos desejos, o lado doce da vida, não mais estimula a vontade, a qual o autoconhecimento gerou repugnância. Mesmo que aquele que atingiu tal patamar sinta uma tendência natural à volição, ele a refreia intencionalmente, obriga a si mesmo a não realizar aquilo que gostaria, com a finalidade de atingir a mortificação da vontade. Ele mortifica seu corpo, alimenta-o mau, pratica jejum, castidade, autopunição, autoflagelo, rejeita a riqueza material e procura voluntariamente a pobreza, com o intuito de quebrar e mortificar cada vez mais a vontade, que reconhece como a fonte do próprio sofrimento e do sofrimento do mundo. Se, ao fim, advém a morte, então ela é muito bem vinda e recebida como redenção esperada, pois com essa finda o corpo que é a objetivação da vontade.¹⁰² Schopenhauer adverte que todas essas práticas podem ser observadas na vida de muitos santos cristãos, budistas, hindus e de várias outras vertentes religiosas. Ele argumenta que o fato de observarmos as mesmas práticas, condutas e vida interior em tantos indivíduos, de povos, culturas, lugares e tempos tão diferentes, é uma prova factual de que aí se expressa um lado essencial da natureza humana. Por mais diferentes que tenham sido os dogmas impressos em sua razão, suas condutas semelhantes resultam daquele conhecimento íntimo e imediato¹⁰³.

Schopenhauer adverte, porém, que mesmo a vida dos ascetas sendo constituídas de todo o tipo de privações e renúncias, é nesse estado que se atinge uma paz inabalável, uma profunda calma e jovialidade interior, estado que ultrapassa todos os demais. Ora, se a dinâmica dos desejos individuais é a fonte de muito sofrimento, tendo em vista sua lógica dolorosa que jamais alcança uma satisfação plena, aquele que alcançou o fenômeno da negação da vontade escapou para fora deste ciclo, e já não está mais tão preso e suscetível à vontade individual.

Ao tratar do tema da arte, o filósofo sustenta a tese de que a alegria que reside na experiência estética do belo consiste no fato de que, ao entrarmos no estado de pura contemplação, somos libertos de todos os desejos e preocupações, do ímpeto furioso da vontade.¹⁰⁴ Por aí, pode-se supor a alegria e bem aventurança do indivíduo cuja vontade é neutralizada para sempre. Se a fugaz alegria da contemplação do belo reside na quietude da vontade, então a experiência ascética propicia uma plenitude muito maior, dada a sua estabilidade. Nada mais pode angustiar ou excitar aquele que chegou a tal estado, pois ele cortou todos os laços volitivos que o amarravam ao mundo, que ele agora observa com calma e indiferença.

Nesse sentido, Schopenhauer define a ascese como quebra proposital da vontade, que ao buscar voluntariamente o desagradável, a penitência e autocastidade, tem como finalidade a mortificação contínua da vontade¹⁰⁵. E o filósofo declara ainda:

Sentimos que toda satisfação de nossos desejos advinda do mundo assemelha-se a esmola que mantém hoje o mendigo vivo, porém prolonga amanhã a sua fome. A resignação, ao contrário, assemelha-se à fortuna herdada: livra o herdeiro para sempre de todas as preocupações. (MRV, IV, § 68)

Portanto, fica claro que o filósofo considera o fenômeno da ascese como um superior e raro estado de conhecimento e superação, repleto de alegria e paz que, conseqüentemente, ultrapassa infinitamente qualquer outro modo de vida.

¹⁰² Cf. idem

¹⁰³ Cf. ibidem.

¹⁰⁴ Sobre isso, cf. MRV, III, § 38.

¹⁰⁵ MRV, IV, § 68.

3.4 - O Caso Schopenhauer

Na pretensão de compreender o que leva Schopenhauer a celebrar o ideal ascético, considerando-o como o valor mais elevado, nosso genealogista considera que seu antigo mestre nutria grande apreço pela ascese na medida em que esta estimulava as condições propícias para o fazer filosófico, sendo perfeitamente adequada a uma vida voltada à abstração e à reflexão. Portanto, ao exaltar o ideal ascético como algo extremamente elevado, de incalculável valor, o autor de *O mundo como Vontade e como Representação* estaria, inconscientemente, expressando o seu mais pessoal interesse, e tentando tornar universal e absoluta a sua singular perspectiva. Além disso, estando inserido no interior de uma cultura que há milênios possui valores ascéticos em seus alicerces, nos valores morais que a sustenta, Schopenhauer seria produto dessa cultura, incorrendo no equívoco de tentar justificar, filosoficamente, a supremacia de tais valores.

Nietzsche insiste em denunciar a falta de imparcialidade e ausência de distanciamento dos filósofos em relação à moral, que ao invés de olha-lha com certa distância e com determinada indiferença, para que fosse possível uma compreensão clara e imparcial, estavam profundamente envolvidos no emaranhado de seus valores. Estando longe da preocupação de descrever a moral,

os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a *fundamentação* da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como “dada”. (ABM, 186)

Nessa lógica, ele considera que Schopenhauer seria um desses filósofos, que ao tentar fundamentar a moral pela compaixão, e considerar positivamente valores como resignação, abnegação e ascetismo, justificando-os filosoficamente, estaria imerso nos valores de sua cultura e sua época, e seguira a tendência, comum na filosofia, de tentar sacralizar e imprimir *status* de verdade aos valores morais que lhe eram caros.

Além disso, Nietzsche pretende também empreender uma crítica à tese schopenhaueriana da ascese, mostrando que esta apresenta uma crucial contradição. Mas antes de tocarmos nesse ponto, faz-se necessário reconstruir o processo genealógico nietzschiano de emergência, apropriação e reapropriação desse ideal, que, sob o domínio do sacerdote ganha outras funções e interpretações, mais graves e mais perigosas.

3.5 - O Sacerdote Ascético

É no parágrafo 11, ao começar a tratar do sacerdote ascético, que Nietzsche declara que sua investigação começa a ficar séria. A apropriação e interpretação sacerdotal desse ideal é o que contribuiu mais fundamentalmente para o modo como ele vigorou na cultura por milênios. O modo de valoração do sacerdote está nas bases da constituição da moral ocidental, sendo determinante, portanto, da maneira de pensar, agir e viver dos homens construídos por essa cultura. Então, apesar de enumerar uma série de significados distintos do ideal ascético, a partir desse momento, parece preponderar uma tendência uniformizadora. Ao considerar a perspectiva do sacerdote, nosso filósofo chega ao cerne constante desse ideal. Como enfatiza Marco Brusotti¹⁰⁶, a dissertação se movimenta da periferia para o centro, e nesse ponto Nietzsche reformula seu problema, abrindo mão da pergunta mais geral do título – “O que significam ideais ascéticos?” – e colocando, de forma mais direta e singular, “O que significa o ideal ascético?”.

Com isso fica explícito que o objeto de maior interesse de Nietzsche nessa investigação é a perspectiva do sacerdote, ela se apresenta como a mais importante para se compreender a

¹⁰⁶Cf. BRUSOTTI, 2000, p 5.

fundo o significado desse ideal. Cabe aqui ressaltar que ao tratar do ideal do sacerdote ascético, Nietzsche não visa apenas tratar de fenômenos religiosos medievais ou modernos, mas, sobretudo das formas de vida dominantes de seu tempo. Ele se mantém aferrado à representação de um ideal ascético, pois podendo falar do cerne de um único ideal, inquebrantável em seu poder, ele pode abordar a história passada e futura da Europa. Como pontua Brusotti,¹⁰⁷ por meio desse fio condutor, a história da metafísica, em seus dois milênios, ganha um sentido pleno. Apesar de todas as vicissitudes e descontinuidades da história da metafísica e da moral cristãs, a representação de um ideal ascético permite a Nietzsche conceber uma unidade nessa história.¹⁰⁸

Não se pode perder de vista que no primeiro ensaio da *GM*, Nietzsche defende que são os sacerdotes que promovem a transvaloração dos valores nobres,¹⁰⁹ desempenhando um papel fundamental na constituição do que ele vai chamar de moral de escravos. Assim, já no primeiro ensaio, o sacerdote aparece como uma figura estruturante na constituição da moral ressentida, que depois veio a predominar sobre a moral aristocrática. Nesse primeiro ensaio, a casta sacerdotal antiga aparece como sendo impotente, e por isso, profundamente ressentida, com gigantesca ânsia por vingança. Já no parágrafo 6, ele afirma que desde o início existe algo de malsão nesta casta, nela vigoram hábitos nocivos à ação, debilidades intestinais e neurastenias. Com os sacerdotes, afirma Nietzsche,

tudo se torna mais perigoso, não apenas meios de cura e artes médicas, mas também altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença – mas com alguma equidade se acrescentaria que somente no âmbito dessa forma essencialmente perigosa de existência humana, a sacerdotal, é que o homem se tornou *um animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou *profundidade* num sentido superior, e tornou-se má. (*GM*, I, 6)

Como, entretanto, se dá esse processo? Em que sentido os sacerdotes deram profundidade à alma humana? Nietzsche não esclarece isso logo no primeiro ensaio, mas apenas no terceiro ele vai explorar minuciosamente a função e as artes do sacerdote, deixando explícito em que medida sua atuação foi tão importante no processo de emergência e domínio da moral ressentida, e para a vitória do ideal ascético. E mais do que isso, ele esclarece como o sacerdote teve um papel decisivo no processo de construção do homem domesticado.

Na seção 1 do terceiro ensaio, ao fazer uma sucinta caracterização dos tipos e suas relações com o ideal ascético, Nietzsche afirma que esse representa, para o sacerdote “seu melhor instrumento de poder, e ‘suprema’ licença de poder;”. Na seção 15, ele declara que o sacerdote desempenha a função de senhor, salvador e enfermeiro do rebanho de sofredores – “*A dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade.*” Com isso fica explícito que a dominação, a sede de poder é algo indissociável da prática sacerdotal, e nisso consiste sua satisfação íntima. Nosso genealogista pontua ainda que o sacerdote ascético, para dominar, “tem de ser forte, ainda mais senhor de si do que os outros, inteiro em sua vontade de poder” (*GM*, III, 15). Deparamo-nos aqui com um conceito fundamental na fase de maturidade do

¹⁰⁷ Cf. idem, p. 9.

¹⁰⁸ Stegmaier afirma que “segundo Nietzsche, a estrutura da metafísica se deixa compreender, desde Platão até Hegel, como um entrelaçamento dos conceitos incondicionados de fundamento, substância, razão e *télos*. Por conseguinte, o verdadeiro se mostra no incondicionado, *qua* racional; (...) em todo o caso, o incondicionado se mostra estruturado em si mesmo de modo imutável, devendo ser concebido, portanto, como algo livre de contradição, que ao fim permanece vinculado a um ser divino”. (STEGMAIER, 2013, P. 39)

¹⁰⁹ Cf. *GM*, I, 7.

pensamento de Nietzsche, e que permanece estruturante em toda a *GM* – seu conceito¹¹⁰ de vontade de poder.

Não se pode perder de vista que Schopenhauer é o principal interlocutor dessa terceira dissertação, por isso, cabe afirmar que a elaboração do conceito nietzschiano de vontade de poder pode ser encarado como um passo significativo de afastamento em relação à Schopenhauer, na medida em que esse é usado como alternativa ao conceito schopenhaueriano de vontade. O conceito de vontade de poder aparece pela primeira vez, nas obras editadas por ele, em *Assim Falou Zaratustra*¹¹¹. Esse princípio é crucial no projeto nietzschiano de elaboração de uma filosofia afirmadora da vida, tendo em vista suas exigências, de intensificação, superação, e aumento de potência, que vai nortear grande parte da terceira fase de seu pensamento. É importante atentar para o fato de que, para Nietzsche, em contraposição à Schopenhauer, a vontade não constitui necessariamente a fonte do sofrimento, mas antes possui um caráter intensificador, que pode abrir margens para a potencialização e elevação da vida. Este é um ponto de tensão importante, decisivo para que se construam as várias acusações do Nietzsche maduro ao seu antigo mestre¹¹².

Insurgindo-se contra o idealismo transcendental e operando uma profunda crítica à metafísica da vontade, Nietzsche considera equivocado o modo schopenhaueriano de conceber o mundo. Em *ABM* ele critica explicitamente a simplicidade com que os filósofos costumam falar da vontade, e afirma que esta é algo complexo, algo que apenas como palavra constitui uma unidade:

digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. Portanto, assim como sentir, aliás, muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; - e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se ainda então restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando. (*ABM*, 19)

Com isso nosso filósofo adverte para que se tome cuidado com os reducionismos linguísticos e conceituais, que acabam por escamotear a multiplicidade e complexidade das coisas. Nesse sentido, para Nietzsche, a vontade não existe, mas o que há é uma profusão de forças, impulsos, em constante disputa. Há uma multiplicidade de afetos antagônicos, disputando dominar e subjugar uns aos outros. Essa heterogeneidade de afetos multifacetados buscam dar livre vazão

¹¹⁰ É importante esclarecer aqui que utilizamos o termo ‘conceito’, não no sentido mais comum e tradicional, o que seria um equívoco em se tratando de Nietzsche. “Vocês me perguntam o que é a idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipicismo. Eles acreditam fazer uma honra a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos”. (*CI*, III, 1) Considerando, portanto, sua crítica aos usos metafísicos do conceito, partimos do princípio de que em Nietzsche há uma conceituação que não é rígida, imutável e a-histórica, mas antes fluida, suscetível a reapropriações e ressignificações, coerente com sua tese da fluidez dos sentidos presente na seção 12 da segunda dissertação da *GM*. Poderia também se falar em doutrina (*Lehre*) da vontade de poder.

¹¹¹ Na segunda parte nas seções “Da auto superação” e “Da redenção”, mas já havia parecido no espólio, fragmento *KSA*, VIII, 23 [63] de 1876-1877, no qual a expressão “*Wille zur Macht*” aparece pela primeira vez. Cf. também os fragmentos da *KSA*, IX: 4 (239), 7 (206), 9 (14) de 1880-1881.

¹¹² A respeito disso, cf. *GM*, III, 6.

à sua força. Como magnificamente expõe Muller-Lauter,¹¹³ Nietzsche cunhou o termo ‘vontade de poder’ para tentar caracterizar a força que opera no efetivo. Os afetos nada mais são do que configurações da vontade de poder, que é a forma mais primitiva de afeto.¹¹⁴ Toda manifestação da vontade de poder pressupõe uma multiplicidade, as vontades de poder não ocorrem isoladas, mas em suas relações com outras. Cada *quantum* de vontade de poder pode não apenas aumentar, mas também decrescer, desmoronar. Portanto, são os antagonismos que possibilitam toda agregação, assim como toda desagregação das organizações cambiantes. Em determinado momento, Nietzsche declara que quando um afeto domina e põe os outros a seu serviço, em um trabalho coeso de direcionamento, constitui-se o que chamamos de “vontade forte”; por outro lado, quando o impulso condutor que organizava a multiplicidade contraditória perde sua potência e ocorre uma desagregação, dá-se o que chamamos de “vontade fraca”. Portanto, há uma pluralidade de vontades de poder, antagônicas, relacionais, que buscam a intensificação, apontam para a superabundância da vida. “Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão à sua força – a própria vida é vontade de poder” (ABM, 13).

Ao afirmar que o sacerdote ascético é o senhor e dominador do rebanho, inteiro em sua vontade de poder, Nietzsche parece indicar que o modo como se configuram e o lugar onde se descarregam seus impulsos dominadores, é pastoreando o rebanho de sofredores. No rebanho ele atua como “amparo, apoio, resistência, coerção, instrução, tirano, deus” (GM, III, 15). Entretanto, como precisamente ocorre essa dominação? De quais meios e artifícios o sacerdote se vale para exercer a dominação sobre os que sofrem? E mais: de que o rebanho sofre? Pois Nietzsche, em diferentes momentos na GM, caracteriza o homem como “o mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente” (GM, III, 13).

Para que seja possível esclarecer essas questões, não se pode perder de vista que o adoecimento do animal homem, que já vem sendo apresentado, insistentemente, desde os dois ensaios precedentes, tem íntima relação com o brutal processo de civilização e domesticação da humanidade. O fenômeno da má-consciência, desenvolvido por Nietzsche no segundo ensaio, assim como a noção de ressentimento, explorada mais intensamente no primeiro, indicam dois elementos estruturantes do sofrimento do homem consigo próprio, por conta do cerceamento da livre descarga dos instintos, e da consequente expansão de seu mundo interior. Assim, de acordo com nosso filósofo, o sofrimento, de modo geral, possui raízes fisiopsicológicas.

Além dos sofrimentos fisiopsicológicos, como a má-consciência e o ressentimento, que acometeram a humanidade no decorrer dos processos de domesticação e socialização, Nietzsche também pontua que sentimentos de obstrução fisiológica podem ter as mais diversas origens, e fornece alguns exemplos:

seja como resultado do cruzamento de raças demasiado heterogêneas (ou de classes – classes sempre expressam também diferenças de origem ou de raça: o “*Weltschmerz*” europeu, o “pessimismo” do século XIX, é essencialmente resultado de uma mistura de classes absurdamente súbita); ou determinado por

¹¹³ Cf. MULLER-LAUTER, 2009, p. 62.

¹¹⁴ Contrariando a tese de que a vontade de poder seria um princípio metafísico, concordamos com a argumentação de Muller-Lauter, que em sua obra *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* deixa explícito que não se pode compreender a vontade de poder como se ela existisse em si, como uma arché, anterior as particularizações quantitativas. Segundo ele, o discurso nietzschiano da vontade de poder não parte de unidades fixas, o ponto filosoficamente último nunca é dado. “Tal como Nietzsche escreveu, não é necessário colocar uma unidade atrás da multiplicidade dos afetos. Se os afetos, por sua vez, também são “reduzíveis” à vontade de poder, então, essa não forma o Uno em que aquelas se fundam. Pois, desde sempre ‘uma multiplicidade de vontades de poder’ se deu, cada uma com sua multiplicidade de meios de expressão e formas.” (MULLER-LAUTER, 2009, p. 67).

uma emigração equivocada – uma raça chegada a um clima para o qual sua capacidade de adaptação não basta (o caso dos hindus na Índia); ou consequência de velhice e cansaço da raça (pessimismo parisiense de 1850 em diante); ou de uma dieta errada (alcoolismo na Idade Média; o absurdo dos vegetarianos, que, é verdade, têm a seu favor a autoridade do *junker* Cristovão, de Shakespeare); ou de degeneração do sangue, malária, sífilis e semelhantes. (*GM*, III, 17)

Ao tratar das possíveis causas do ressentimento, nosso filósofo enfatiza que o mal-estar que geralmente desemboca no estado ressentido, possui também causas fisiológicas:

ela pode encontrar-se, digamos, numa enfermidade do *nervus sympathicus*, numa anormal secreção da bÍlis, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados de tensão do baixo ventre que impedem a circulação do sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários etc. (*GM*, III, 15)

Portanto, o rebanho sofre de várias coisas, sobretudo, sofre fisiopsicologicamente. Por conta dos frequentes mal-estares de ordem fisiológica, de seus instintos de crueldade interiorizados, de sua impotência e ressentimento sacramentado por uma moral de proveniência fraca, vigora um profundo cansaço, fastio e depressão. Há, nesse sentido, concomitante ao processo de amansamento e domesticação, uma imperiosa degradação e adoecimento daquele animal, antes impulsivo e alegre. Ao ver-se, subitamente, encerrado no âmbito social e cercado pelas muralhas dos costumes, seus instintos são brutalmente trancafiados, impedidos de descarregarem-se.¹¹⁵ O que abre margem para o sofrimento do homem consigo próprio, e consequentemente, para toda a sorte de mal-estar.¹¹⁶

É justamente a partir desse estado doentio, depressivo, fisiologicamente degradado, que nosso filósofo detecta o foco de emergência do ideal ascético – “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que se degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” (*GM*, III, 13). Nietzsche defende que esse ideal é um instrumento, um mecanismo utilizado pelos instintos de vida mais profundos para combater uma exaustão fisiológica. Por meio dele, a vida luta contra a morte. Esse ideal expressa a luta fisiológica do homem com a morte, com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do “fim”. Nesse sentido, ele consiste em um artifício para a preservação da vida.

Como pontua Lawrence J. Hatab, o debate mais apreciado por Nietzsche nesse ensaio é a avaliação de nossa vida pelos sacerdotes ascetas, sua oposição ao mundo natural do vir-a-ser, em favor de uma realidade totalmente distinta.¹¹⁷ No modo sacerdotal de valorar – declara Nietzsche -, a vida, juntamente com o que a ela pertence, é colocada em relação com outra existência, a qual se opõe, e pela qual nega a si mesma. A vida, portanto, é olhada, avaliada, tendo como referência outro modo de existência, que seria superior e mais valioso. A vida é tratada como um caminho errado, como uma ponte, como um erro que se refuta. E todos os seus elementos naturais, a saber, “natureza”, “mundo”, corpo, desejo, transitoriedade, são consequentemente rejeitados e classificados de modo negativo e depreciativo. Portanto, na

¹¹⁵ Cf. *GM*, II, 16.

¹¹⁶ Nietzsche, em diversas seções da *GM*, coloca em evidência o processo de degradação fisiológica que vem na esteira da moralização e da inscrição do social no homem. Ao longo de toda a obra ele caracteriza esse homem domesticado e moralizado como sendo enfermo, depressivo, deteriorado, sofredor etc. Cf. *GM*, I 11, 12; II 7, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 24; III 13, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 26, 28.

¹¹⁷ Hatab defende que a questão nevrálgica da *GM* consiste em discutir o valor e o significado da vida natural. Sobre isso, cf. HATAB, Lawrence Jacob. *A Genealogia da Moral de Nietzsche*. São Paulo: Madras, 2007.

perspectiva ascética predomina um profundo desprezo pela vida em seus elementos constitutivos.

Esse modo de valoração dualista, que tem como referência outro mundo que não o da natureza e da história, que se pauta na existência do “mundo da verdade e do ser, alheio à dor e ao tempo”, não está presente apenas na avaliação sacerdotal, mas no modo de pensar dos filósofos. Seja na metafísica platônica com a dualidade sensível-inteligível, seja na filosofia transcendental de Kant ou no pessimismo de Schopenhauer, Nietzsche identifica esse modo de pensar opositivo, que tendo por referência uma instância exterior ao mundo das aparências e do vir-a-ser, qualifica esse de modo menor ou negativo.

Supondo que essa vontade encarnada de contradição e antinatureza seja levada a filosofar: onde descarregará seu arbítrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro, como real: buscará o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade. Fará, por exemplo, como os ascetas da filosofia vedanta, rebaixando a corporalidade a uma ilusão, assim como a dor, a multiplicidade (...) (*GM*, III, 12).

Essa inversão operada pelo modo ascético de valorar, portanto, faz lastro em toda a história da filosofia, como um sintoma que acomete os filósofos, e direciona os caminhos que seguiu o pensamento ocidental.¹¹⁸

É importante destacar que Nietzsche caracteriza a vontade ascética, que está por trás desse modo de valoração, como encarnada de contradição e antinatureza. Em diferentes momentos, ele é explícito ao sublinhar o caráter contraditório da vontade ascética, mas é na seção 11 que ele esclarece precisamente em que consiste a contradição:

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto de vontade de poder que deseja senhorar-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; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se busca satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício. (*GM*, III, 11)

Nesse trecho fica evidente que a vontade ascética está estritamente atrelada ao ressentimento. Trata-se de uma vontade fraca, que ao nutrir um profundo descontentamento pelo efetivo em seu caráter agonístico e antagônico, sendo, porém, impotente em meio às vicissitudes de todo acontecer, brota um gigantesco desejo de ultrapassar a dinâmica da vida. Lembre-se que o ressentimento, em Nietzsche, está vinculado à impotência. Da impotência perante o fluxo do vir-a-ser, do rancor contra os elementos constitutivos do mundo natural e seus processos de criação e aniquilamento, emerge uma vontade de ultrapassar a própria dinâmica da vontade – nisso reside seu caráter contraditório e antinatural. A ascese, seguindo essa lógica, consiste em uma vontade de superar essa dinâmica, de tensão e superação.

Se Nietzsche afirma que a vontade ascética é antinatural, evidentemente, ele parte do princípio de que há um âmbito natural na torrente do acontecer. Nesse sentido, seria lícito afirmar que ele é um naturalista? Há de se ter aqui muita cautela, para não vinculá-lo a um

¹¹⁸ Na seção 17, Nietzsche afirma que a luta dos filósofos contra o desprazer “é interessante, mas demasiado absurda, demasiado indiferente à prática, demasiado ociosa e artificiosa, quando, por exemplo, pretende-se demonstrar que a dor é um erro, na pressuposição ingênua de que a dor deve desaparecer assim que o erro for reconhecido – mas vejam! Ela se recusa a desaparecer...” (*GM*, III, 17).

modelo de explicação incompatível com suas ideias. Concordamos que haja um naturalismo em Nietzsche, mas não no sentido de que a realidade humana possa ser explicada pelo mesmo tipo de causas deterministas encontradas nas teorias e explicações científico-naturais, tampouco de que esse modo de explicação possa dar uma versão completa de explicação e compreensão do mundo humano.¹¹⁹ Concordamos com Richard Schacht quando ele declara que o tipo de naturalismo de Nietzsche

procede segundo a suposição de que a modalidade de mundo em que consiste “este mundo” – “o mundo da vida, da natureza e da história” (*GC* 344) é a única modalidade de mundo e realidade que há, sem que qualquer configuração particular dele seja essencial ou fundamental. (...) tudo o que ocorre e vem a ser neste mundo é a efetivação de processos ocorridos em seu interior, que são inteiramente devedores de sua dinâmica interna, e das contingências geradas por estes processos, e que vêm à luz de baixo para cima (por assim dizer), através da elaboração ou transformação, relacionalmente-precipitada, daquilo que já estava acontecendo ou já tinha chegado a ser. (SCHACHT, 2011, p. 48.)

Assim, a vontade ascética, ao almejar superar o âmbito do mundo natural, seria absolutamente contraditória, ganhando um caráter, no escopo do pensamento nietzschiano, antinatural.

O “insaciado instinto de vontade de poder que almeja senhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma” é latente no sacerdote, e conduz o seu modo de criação dos valores. Tendo em vista que ele nutre enorme rancor e ressentimento pelas condições mais fundamentais do mundo natural, sendo portador de um profundo descontentamento, Nietzsche declara que “o sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão” (*GM*, III, 13). Ao querer ser outro, ao nutrir uma gigantesca vontade de poder direcionada para o “outro mundo”, alheio à dor e ao tempo, o sacerdote, com suas ficções metafísicas e sua valoração ressentida, se coloca como pastor e condutor dos enfermos, do rebanho que sofre.

3.6 Medicamentos Sacerdotais

Então, o poder do sacerdote ascético, a razão pela qual ele se faz senhor e dominador do rebanho, explica-se no fato de ele lhes fornecer ficções metafísicas, e um determinado modo de valoração? O que torna o sacerdote uma figura tão significativa e determinante na história da humanidade? Por que Nietzsche considera que só com o sacerdote ascético é que a alma humana ganhou profundidade?

Na seção 17, o filósofo nos revela que a genialidade deste tipo tão contraditório se dá por sua inventividade em toda espécie de consolo e mitigação do sofrimento. O sacerdote é um mestre na arte de operar com narcóticos e anestésicos, que dão alívio e conforto aos sofredores e fisiologicamente obstruídos. Ele dispõe de um verdadeiro arsenal de técnicas medicamentosas para combater a depressão, a negra tristeza dos fisiologicamente travados.

Ao tentar compreender as raízes do ressentimento, Nietzsche se vale da tese de Eugen Dühring, não exatamente para aproveitá-la, mas antes, para se confrontar com ela. Nosso filósofo nos diz que Dühring atribuiu a causa do ressentimento a um contra-golpe defensivo, como sendo uma medida protetora, defensiva, reação a uma súbita lesão ou ameaça, no sentido de prevenir mais lesões. Contrapondo-se a isso, Nietzsche defende que o ressentimento surge

¹¹⁹ Sobre o naturalismo de Nietzsche, cf. SCHACHT, Richard. O Naturalismo de Nietzsche. In: Cadernos Nietzsche, 29, p. 35-75, 2011. Nesse artigo, Schacht, de modo admirável, caracteriza o naturalismo de Nietzsche, argumentando que este não pode ser entendido como compatível com o naturalismo cientificista, como havia caracterizado Leiter, mas antes, de maneira muito singular, só pode ser compreendido à luz de seu próprio pensamento filosófico.

para entorpecer uma dor, e por meio de uma reação violenta, retirá-la da consciência.¹²⁰ Assim, a causação fisiológica do ressentimento seria o entorpecimento da dor através do afeto. “Quer-se entorpecer, mediante uma emoção violenta de qualquer espécie, uma dor torturante, secreta, cada vez mais insuportável, e retirá-la da consciência ao menos por um instante” (*GM*, III, 15). Os sofredores, instintivamente, buscam um agente culpado por sua dor, sobretudo um agente passível de sofrimento, no qual possam descarregar seu ódio. Principalmente por desconhecerem a verdadeira causa de seu sofrer – a fisiológica, Nietzsche enfatiza que os sofredores são todos “horriavelmente dispostos e inventivos em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos” (*idem*).

Partindo da tese de que todo grande afeto tem a capacidade de libertar a alma humana de todas as pequeninas misérias, Nietzsche sustenta que o sacerdote ascético com seu sistema de procedimentos na luta contra a depressão e a fadiga, utiliza como uma de suas armas mais poderosas o excesso de sentimento. O sofredor, ao buscar as causas de seu sofrimento, ao procurar por um culpado que possa fazer pagar, recebe do sacerdote a orientação: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpada de si!” (*idem*). O sacerdote, portanto, desempenha o papel de voltar o ressentimento contra o seu próprio possuidor, Nietzsche afirma que o valor de sua existência consiste em mudar a direção do ressentimento.

No segundo ensaio da *GM* Nietzsche tratou da origem do sentimento de culpa e da má-consciência como partes da psicologia animal sendo fenômenos que emergiram a partir de bruscas mudanças e casuais processos. A má-consciência, inicialmente é um fenômeno da psicologia animal, surge quando a crueldade não mais pode ser descarregada para fora e se volta para o interior, daí emerge o sofrimento do homem consigo mesmo, fundamentado fisiologicamente. O sacerdote ascético, ao apropriar-se de antigas noções do direito privado, como as ideias de dever, equivalência, dívida, e ao direcionar o ressentimento contra seu próprio possuidor, acaba por dar uma dimensão moral aos fenômenos fisiológicos da má-consciência, da culpa e do ressentimento. Esse pastor interpreta todo sofrimento físico nos moldes do pecado e da culpa. Valendo-se de sua interpretação moral-religiosa, esse mago – como Nietzsche o denomina – vai transformar o doente em pecador. Portanto, o sofredor, em busca de motivos para sua dor fisiológica, pois motivos aliviam, desesperado por anestésicos, recebe a indicação do sacerdote da causa de seu sofrer: “ele deve buscá-la em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma punição” (*GM*, III, 20).

Nietzsche sustenta que o sacerdote, utilizando-se de artes hipnóticas, paralisa o olhar do pecador na direção da “culpa”, como a única causa do sofrer. A metáfora que nosso filósofo-genealogista utiliza para ilustrar esse procedimento é categórica: “agora [o doente] está como uma galinha em torno da qual foi traçada uma linha. Ele não consegue sair do círculo: o doente foi transformado em pecador” (*idem*). Assim, o olhar hipnótico do pecador move-se sempre na direção da culpa, a má consciência é desenvolvida e explorada ao máximo. O autoflagelo, autossuplício, automartírio se tornam práticas imperativas e cada vez mais intensas. As antigas noções de culpa, medo e castigo são agora reinterpretadas e tornadas teor da vida. Com esses procedimentos, os espetáculos da crueldade e as câmaras de tortura são trazidos para o interior do homem. Apesar de aliviar o homem temporariamente de seu sofrimento, essa prática sacerdotal insere-o em uma nova tortura, muito mais radical e perigosa do que a velha depressão.

Cumprindo a função de conduzir e orientar o rebanho, além de se utilizar de tais excessos de sentimentos, Nietzsche nos aponta que o sacerdote ascético prescreve outras medicações, um pouco menos nocivas, mas que vão desempenhar significativas influências no processo de formação do homem moderno moralizado. Uma dessas medidas consiste no elogio

¹²⁰ Sobre a relação da tese nietzschiana do ressentimento com a de Duhring, cf. o terceiro capítulo de PASCHOAL, Antonio Edmilson. Nietzsche e o ressentimento. São Paulo: Humanitas, 2014.

da atividade maquinal. O trabalho duro e contínuo pode proporcionar alívio, na medida em que ele desvia o foco do sofrimento, preenchendo a consciência com outras tarefas, e provocando certa distração. Nas palavras do filósofo:

A atividade maquinal e o que dela é próprio – a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado uma vez por todas, o preenchimento do tempo, certa permissão, mesmo educação para a “impessoalidade”, para o esquecimento de si, para a “*incúria sui*” - : de que maneira completa e sutil o sacerdote ascético soube utilizá-la na luta contra a dor! (*GM*, III, 18)

Por isso a intensa dedicação ao trabalho será um valor cultuado por esse paradigma moral. Nietzsche pontua também que um meio ainda mais apreciado na luta contra a depressão consiste na prescrição de uma pequena alegria, geralmente a alegria de causar alegria – o que é comumente nomeado de “amor ao próximo”. Com isso, o sacerdote prescreve a estimulação do impulso mais forte e mais afirmador da vida, a vontade de poder. Trata-se da felicidade da pequena superioridade que está presente em todo ato de beneficiar, ajudar, consolar.

A organização gregária constitui outro artifício empregado pelo sacerdote para combater a longa tristeza dos fracos. A organização em rebanho fortalece no indivíduo um novo interesse, que acaba por diminuir a aversão que sente por si mesmo, e assim mina seu desprazer e sentimento de fraqueza. É importante atentar para o fato de que é o instinto de fraqueza que leva à organização em grupo; o rebanho faz o fraco se sentir forte. Nietzsche chega a declarar que a formação do rebanho é o avanço e vitória essencial na luta contra a depressão.

A objeção mais radical de Nietzsche à medicação sacerdotal, diz respeito ao fato de que ela não combate a doença, mas apenas o desprazer por ela causado, o sofrimento. Ele é enfático ao questionar que tal sistema de tratamento tenha melhorado o homem, mas considera que este “tratamento” o domesticou, enfraqueceu, abrandou, desencorajou, refinou, emasculou. Nosso filósofo afirma que esse sistema torna o doente mais doente; em toda parte onde o sacerdote impôs esse tratamento, a condição doentia expandiu-se com muita rapidez. “Em que consistiu sempre o “êxito”? Em um sistema nervoso arruinado, em acréscimo ao que já era enfermo; e isso, no geral e no particular, nos indivíduos e nas massas” (*GM*, III, 21). Em seguida ele dá vários exemplos históricos em que é possível detectar as consequências degradantes de tal sistema de tratamento: as danças de São Vito e São João na Idade Média, paralisias terríveis e depressões prolongadas, a histeria das bruxas, delírios coletivos sedentos de morte.¹²¹

Considerando assim, o tratamento sacerdotal como extremamente pernicioso, ele declara:

De fato, com esse sistema de procedimentos, a velha depressão, o peso e a fadiga foram radicalmente superados, a vida voltou a ser muito interessante: alerta, eternamente alerta, insone, ardente, consumida, esgotada, mas não cansada – assim apresentava-se o homem, o “pecador” que fora iniciado nesses mistérios. Esse velho grande mago, em luta contra o desprazer, o sacerdote ascético – ele havia claramente vencido, o seu reino havia chegado: já não havia queixas contra a dor, ansiava-se por ela; “mais dor! Mais dor! – gritou durante séculos o desejo dos seus apóstolos e iniciados. Cada excesso do sentimento que produzia dor, tudo que destruía, transtornava, rompia, transportava, extasiava, os segredos das câmaras de tortura, a engenhosidade do próprio inferno – tudo estava então descoberto, percebido, explorado, tudo estava à disposição do mago, tudo serviu desde então à vitória do seu ideal, do ideal ascético...” (*GM*, III, 20)

¹²¹ Cf. *GM*, III, 21.

3.7 O Santo e o Ideal Ascético

Na seção 17 do terceiro ensaio, Nietzsche aponta outra maneira extremamente difundida entre as mais variadas culturas, de combater o sofrimento fisiológico. Trata-se da santidade. Ainda em um estreito diálogo com Schopenhauer, ele está às voltas com o empreendimento de compreender a experiência dos santos e ascetas. Já que nosso genealogista rejeita a metafísica da vontade schopenhaueriana, ele precisa encontrar sua maneira própria de compreender no que consiste o fenômeno da santidade. Por que encontramos, em tantas religiões, épocas e lugares tão distintos, as mesmas experiências de “afastamento do mundo”, jejum, castidade, abnegação e autossacrifício?

Voltando ao primeiro aforismo dessa dissertação, do qual Nietzsche afirma que constitui a interpretação e o comentário da mesma¹²², encontramos a seguinte pista no que diz respeito ao que é para o santo o ideal ascético: “um pretexto para a hibernação, sua *novíssima gloriae cupido*, seu descanso no nada (“Deus”), sua forma de demência.” No que consiste, entretanto, o repouso no nada dos santos? Em que se diferencia da negação da vontade schopenhaueriana?

Marco Brusotti nos revela que Nietzsche apoia-se na teoria do médico inglês James Braid, cuja obra intitulada *Hipnotismo* (1882), o fornece um quadro teórico de interpretação da postura dos santos.¹²³ Braid, ao reunir testemunhos das experiências de iogues indianos, que sobrevivem por períodos enormes de tempo em clausura, trabalha no sentido de esclarecer essas práticas fisiologicamente. Braid não entende a hipnose como uma espécie de indução ao sono, mas antes como a obtenção de um estado semelhante ao dos animais em hibernação, ou das plantas em época de estivação, quando, mediante condições desfavoráveis, se tem uma brusca redução do metabolismo, e das fontes vitais, conservando-se ainda a vida. Assim, o médico inglês acreditava ser possível produzir no homem o mesmo efeito verificado nos animais e nas plantas – uma redução das condições vitais, um sono profundo, o qual o corpo ficaria imerso, aparentemente sem vida, sem que a existência penetrasse em sua consciência. A esse estado, alcançado na experiência dos faquires e yogins indianos, Braid denomina hipnose.

Tendo em mãos a obra de Braid, Nietzsche explicitamente dispõe de suas explicações para compreender o “repouso no nada dos santos”. Trata-se ainda de mais uma maneira que o sacerdote ascético, mestre nas artes de entorpecimento e narcose, prescreve na luta contra o sofrimento. Essa maneira de combater o desprazer consiste em se valer de meios para reduzir ao nível mais baixo o sentimento vital. À maneira de Braid, Nietzsche afirma que

tenta-se alcançar para o homem o que a hibernação representa para algumas espécies animais, e a estivação para muitas plantas, reduzindo o metabolismo, fazendo com que a vida ainda exista, sem, no entanto, penetrar na consciência. (...) Se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz “sangue” (..); não amar; não odiar; equanimidade; não se vingar; não enriquecer; não trabalhar; mendigar; se possível, nenhuma mulher, ou mulher o menos possível. (*GM*, III, 17)

Esse descanso hipnótico, no qual se atinge um estado imperturbável, alheio a qualquer espécie de dor ou sofrimento, não deriva do conhecimento da essência do mundo enquanto

¹²² “Na terceira dissertação deste livro, ofereço um exemplo do que aqui denomino “interpretação”: a dissertação é precedida por um aforismo, do qual ela constitui o comentário” (*GM*, prólogo, 8). Vale ressaltar que o aforismo o qual Nietzsche se refere aqui, é o primeiro desse terceiro ensaio. Muitos intérpretes confundiram isso com a epígrafe do ensaio, que é uma citação de *Assim Falou Zarathustra*. É o caso, por exemplo, de Arthur Danto, que em seu artigo intitulado *Some Remarks on The Genealogy of Morals*, toma a epígrafe como chave de leitura fundamental para todo o terceiro ensaio. Cf. Danto, Arthur. *Some Remarks on The Genealogy of Morals*. In: *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. London: Ed. University of California, 1994.

¹²³ Cf. BRUSOTTI, 2000, p. 17.

unidade fundamental da vontade, como supunha Schopenhauer, mas só pode ser explicado fisiologicamente. O que está em jogo é uma prática, um *training*, de render o corpo pela fome. No entanto, nas mãos do sacerdote e sua mendacidade moralista, essa prática é denominada “renúncia de si”, “santificação”. Os praticantes dessa arte dão a ela uma interpretação falsa e entusiástica: é interpretada como o estado supremo, a própria redenção, o mistério em si, “saber”, “verdade”, “ser”. Nietzsche considera que este estado está entre os fatos etnológicos mais universais, porque em inúmeros casos ele é eficaz em libertar daquela profunda depressão fisiológica. Para os sofredores e desgraçados – sustenta nosso filósofo – o hipnótico repouso no nada, a ausência de sofrimento, consiste no bem supremo, no valor entre os valores. “Segundo a mesma lógica do sentimento, em todas as religiões pessimistas, chama-se ao nada *Deus*” (*GM*, III, 17).

Porém, se essa estratégia de vencer o corpo pela fome é eficaz para anestésiar o desprazer e proporcionar ao sofredor certo “repouso”, não se pode perder de vista que ela torna necessariamente o corpo mais fraco e debilitado, na medida em que reduz ao nível mais baixo os sentimentos vitais, o que abre caminho para “toda sorte de perturbações espirituais” (*idem*). Por isso, essa medicação sacerdotal, assim como as outras, tem efeitos profundamente perniciosos, enfraquecedores do corpo, e instauradores de novos e mais perigosos sofrimentos.

3.8 Ascese como Vontade de Nada

Tendo em vista o repouso no nada dos santos, e as ficções metafísicas do sacerdote, unidas ao seu sistema de medicamentos e narcóticos, percebe-se que nas práticas de ambos está em jogo uma vontade que despreza os elementos naturais mais fundamentais constitutivos da vida, a saber, o corpo, o desejo, a mudança, a finitude, o antagonismo. Essa vontade que está por trás do ideal ascético, seja em qual âmbito for sua manifestação, é dotada de profundo ressentimento em relação às condições do vir-a-ser. Tudo indica que se trata de uma vontade de poder operante, que emerge do descontentamento e da impotência perante a dinâmica natural agonística da existência.

Na primeira seção desse ensaio, Nietzsche afirma que “no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui*: ele precisa de um objetivo”. Ou seja, a vontade humana, entendida aqui em termos de vontade de poder, não pode atingir a mortificação, a nulidade – como supunha Schopenhauer –, porém a sua característica mais fundamental é o *horror vacui*, a impossibilidade de inibição. Já que a vontade de poder busca descarregar sua força, ou seja, dar livre vazão à sua força, como isso ocorre na prática da santidade? E como o sacerdote, na condição de guia e pastor do rebanho, contribui para essa descarga?

A má consciência animal se dá, justamente, quando os instintos de crueldade são impedidos de sua livre descarga, e sem encontrar caminhos de escoamento no exterior, se interiorizam, descarregando-se contra seus próprios possuidores.¹²⁴ O sacerdote – já tratamos disso acima – através das noções de pecado e culpa, ao canalizar o ressentimento do sofredor para se descarregar contra ele mesmo, dando início à má consciência moral, garante o direcionamento e a descarga dos instintos do rebanho de sofredores. Portanto, o sacerdote por meio de sua interpretação, do seu ideal ascético, proporciona uma justificação para o sofrimento, e um direcionamento da vontade, fornecendo-a caminhos e objetos nos quais possa se descarregar.

Já o repouso no nada dos santos não advém por meio do excesso de sentimento, mas ao combaterem o desprazer através de meios que diminuem até o ponto mais baixo os sentimentos vitais em geral, finalmente alcançam uma hipnótica ausência de dor. Alcançam um estado onde a vida persiste sem adentrar na consciência, por meio de um auto-anestesiamento, de um

¹²⁴ Cf. *GM*, II, 16.

amortecimento geral da sensibilidade – o que, na interpretação sacerdotal, é denominado “santidade”, “abnegação”, “descanso em Deus”.

Assim, crueldade, vontade e ressentimento, recebem, no sistema de interpretação ascético, um sentido e uma direção. A moralização promovida por esse ideal mitiga o sentimento de desprazer, e salva, enfim, a vontade. Não se pode perder de vista também que essa interpretação trouxe consigo um novo sofrimento, mais venenoso e nocivo à vida, na medida em que colocou toda dor sob a perspectiva da culpa. Nietzsche considera, porém, que “a falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!”¹²⁵ O filósofo afirma que uma monstruosa lacuna circundava o homem, ele não sabia justificar a si mesmo, sofria do problema de seu sentido. Sobre a guia e direção do ideal ascético, então,

o homem estava salvo, ele possuía um sentido, a partir de então, não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia querer algo – não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: a vontade mesma estava salva. Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!* (GM, III, 28)

Fica claro aqui, como destacou Brusotti, que Nietzsche inverte a interpretação schopenhaueriana: o ideal ascético não supera de modo algum a vontade, ele lhe salva. Daí vem o imenso poder desse ideal, na medida em que ele possibilita a luta fisiológica do homem com a morte, com a exaustão, com o desejo de fim. A vontade de ser-outro do ideal ascético, sua vontade de nada, impede a vontade de autodestruição. É por essa razão que nosso filósofo-genealogista chega a afirmar que o sacerdote ascético “este aparente inimigo da vida, este negador – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida” (GM, III, 13).

Ao nutrir um veemente desgosto e descontentamento pela vida, um cansaço vital, o asceta deseja o repouso, a paz absoluta, a ausência de sofrimento, e nisso enxerga o bem supremo, o que deve ser buscado a qualquer custo. Porém, Nietzsche enfatiza que o *nada* é precisamente aquilo a que esse tipo doentio de homem concentra toda sua força; “precisamente, o poder desse desejo é o grilhão que o prende aqui” (idem). Nesse sentido, Nietzsche caracteriza a vontade ascética como sendo uma vontade de nada. Poder-se-ia questionar, entretanto, como a vontade, que busca intensificação e potencialização, pode desejar o nada? Não seria isso uma contradição nos moldes nietzschianos? Ao buscar o ‘nada’ a vontade de poder não estaria indo contra sua característica mais fundamental, não estaria apontando para a cessação, para o seu autoaniquilamento?

Se considerarmos que o sacerdote ascético, apesar de ser um negador, trabalha para a conservação da vida, na medida em que luta pela vida, com sua interpretação da existência e seu sistema de tratamentos se empenha para manter vivos os degenerados e sofredores, se ocupa em justificar o sofrimento, então não se pode compreender que a vontade de nada opera no sentido de se autoaniquilar, mas antes o contrário, ela aparece como uma possibilidade que salva a vontade, que garante sua conservação. Considerando o *horror vacui* como a dinâmica da vontade, o nada é aquilo que o ideal ascético apresenta como uma saída, como um objeto

¹²⁵ Cf. GM, III, 28.

para a descarga, o que no entender de Nietzsche foi extremamente bem sucedido, a vontade foi salva. A vontade de fim, a vontade de nada, quer potência. Qualquer meta é melhor do que nenhuma meta. É nesse sentido que Nietzsche declara no último parágrafo da obra que “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer”.

O ideal ascético e seu culto moral sublime, essa tão inventiva, inconsiderada, perigosa sistematização de todos os meios conducentes ao excesso do sentimento, sob a capa das mais santas intenções, o ideal ascético inscreveu-se de maneira terrível e inesquecível em toda a história do homem; e infelizmente não só em sua história... Eu não saberia nomear outra coisa que agisse tão destruidoramente sobre a saúde e o vigor de raça dos europeus; podemos denominá-lo, sem qualquer exagero, a autêntica fatalidade na história da alma do homem europeu. (*GM*, III, 21)

Por aqui fica evidente que Nietzsche considera que o ideal ascético foi determinante no processo de construção da alma do homem europeu. Ou seja, esse ideal, o seu modo de valorar e interpretar a existência, contribuiu para a emergência do tipo de homem moderno. O ideal ascético construiu um tipo manso, domesticado, ressentido, medroso, culpado, sofredor e doente. Por essas razões, Nietzsche declara que sua finalidade consiste em combater o modo ascético de valoração, na medida em que ele se mostra prejudicial à vitalidade e exuberância do homem, e promove sua degenerescência.

3.9 A Ciência como Expressão do Ideal Ascético

Na seção 23 deste terceiro ensaio, Nietzsche nos revela que sua finalidade nesse escrito não consiste em expor o que o ideal ascético realizou, mas antes compreender o que ele significa, o que deixa entrever, o que se esconde por trás dele. Declara ainda, que em tal empreendimento, não pode poupar a seus leitores uma olhada na enorme gama de seus efeitos – ao menos de seus efeitos mais terríveis.

O ideal ascético é um sistema compacto de vontade, meta e interpretação, conforme já expusemos; através dele se interpreta povos, épocas e homens, com isso ele se constitui como um importante poder de atribuição de interpretação e significado. Considerando a imensidão desse poder, Nietzsche se pergunta se houve jamais um sistema de interpretação mais elaborado. “Onde está a *contrapartida* desse sistema compacto de vontade, meta e interpretação? Por que *falta* a contrapartida? Onde está a outra “uma meta”? (*GM*, III, 23) Ele menciona que vigora a crença de que a ciência¹²⁶ moderna seria a expressão de um ideal oposto, operaria no sentido de combater o ideal ascético. A esse respeito, Nietzsche declara justamente o inverso, segundo ele “a ciência hoje não tem nenhuma fé em si, e tampouco um ideal acima de si – e onde ainda é paixão, amor, ardor, sofrer, não é o oposto desse ideal ascético, mas antes sua forma mais recente e mais nobre” (idem). Com isso Nietzsche está ousando afirmar que mesmo a ciência moderna, que supostamente seria a única inimiga capaz de fazer oposição ao ideal ascético, é, na realidade, um de seus desdobramentos, um de seus efeitos mais inesperados, também um mecanismo de sua manifestação. O que, porém, o autoriza a tal constatação? Acreditamos encontrar no terceiro ensaio da *GM*, pelo menos cinco argumentos que denunciam nas práticas científicas modernas as mesmas características do ideal ascético, o que leva Nietzsche a enxergar a ciência como sua manifestação última, radical e inesperada.

Em uma explícita proximidade com uma das prescrições do sacerdote ascético em seus meios de alívio do sofrimento, Nietzsche afirma que também na ciência há um povo modesto e trabalhador, que se compraz no seu “cantinho”, que encontra prazer e satisfação no seu

¹²⁶ É importante esclarecer que ‘ciência’ aqui não é utilizada no sentido restrito do “científico” ou “exato”, mas denota o saber de modo amplo, abrangendo tanto as *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito), quanto as *Naturwissenschaften* (ciências da natureza).

trabalho.¹²⁷ Trata-se aqui de uma análise da tendência moderna cada vez mais radical de especialização e divisão do trabalho científico. O trabalho árduo e incansável dos doutores, sua desmesurada aplicação e diligência em seu “cantinho”, com muita frequência – sustenta nosso filósofo – tem o sentido de impedir que algo se torne claro para si mesmo. Assim, a ciência em muitos casos também funciona como um meio de autoanestesia, como uma maneira de combater o sofrimento. Que se trabalhe com rigor e encontre nisso satisfação, não demonstra que a ciência como um todo possua uma meta, uma vontade, uma paixão. Isso revela, na verdade, o contrário, que ela funciona como um esconderijo para o desânimo, a descrença, o remorso, o desprezo de si, a má consciência, “ela é a inquietude pela ausência de ideal, o sofrimento pela falta do grande amor, a insatisfação por uma frugalidade involuntária. Ah, o que não esconde hoje a ciência!” (*GM*, III, 23). A ciência, nesse sentido, seria mais um meio de narcose e alívio, o cientista em seu “cantinho” é mais um trabalhador exausto e consumido.¹²⁸

Em seguida Nietzsche menciona aqueles que veementemente crêem fazer oposição ao ideal ascético, os últimos idealistas entre os filósofos e doutos, aqueles homens do conhecimento desconfiados em relação a toda espécie de crenças, os imoralistas, niilistas, céticos, ateus e anticristãos. Esses últimos idealistas do conhecimento, únicos em que ainda se mantém presente a consciência intelectual, acreditam que “toda vez que a força de uma fé aparecer com grande evidência, concluir por certa fraqueza da demonstrabilidade, pela improbabilidade mesmo daquilo que é acreditado” (*GM*, III, 24). Nosso filósofo considera, porém, que esses irreduzíveis na exigência de asseio intelectual, esses pretensos espíritos livres, são os mais impetuosos representantes do ideal ascético, são a sua forma mais espiritualizada e delicada, pois eles crêem ainda na verdade. Esses supostos espíritos livres são firmes e incansáveis na fé na verdade. Nietzsche argumenta que é a própria fé no ideal ascético, em um valor em si da verdade, é que forma a incondicional vontade de verdade, mesmo como o seu imperativo inconsciente. Ou seja, o anseio pelo mundo verdadeiro do asceta se transmuta e se desdobra em insaciável desejo de verdade pelo homem do conhecimento.

O homem veraz, naquele ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma 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 a 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*? (*GC*, 344)

Na medida em que a fé na verdade do homem do conhecimento é ainda uma fé metafísica, derivada da incondicional crença no mundo verdadeiro, então o ideal ascético foi até então senhor de toda a filosofia, a verdade foi tomada como instância suprema, sendo impensável o seu questionamento e problematização.

Por aí se vê que a ciência, mesmo a autocrítica do conhecimento, não é uma antagonista do ideal ascético, ela não possui uma vontade oposta, nem porta um ideal oposto, não possui um poder criador de valores, mas antes representa, no essencial, a configuração interna daquele ideal. Nietzsche chega a declarar que a ciência moderna é a melhor aliada do ideal ascético, por

¹²⁷ Cf. *GM*, III, 23.

¹²⁸ Vale lembrar que isto representa uma enorme provocação ao entusiasmo moderno científico de orientação iluminista ou positivista, pois com isso Nietzsche está declarando que o trabalho científico, do modo como se dá na modernidade, oculta e obscurece muito mais do que esclarece.

ser a mais involuntária, secreta, inconsciente. As vitórias da ciência sobre a religião não representam de modo algum a derrota do ideal, mas sua espiritualização, fortificação, disfarce e ocultamento. Na medida em que portam a mesma superestimação da verdade e incriticabilidade da verdade, ciência e ideal ascético se acham no mesmo terreno.

Nietzsche mostra que a ciência também herda desse ideal a sua característica fisiopsicológica: o empobrecimento da vida como um pressuposto, o esfriamento das emoções, o escamoteamento dos instintos, a imperativa seriedade. Em ambos – ciência e ideal ascético – a força que transborda, o entusiasmo com a vida, se extinguiram. Ele destaca que mesmo o desejo do homem de diminuir-se se encontra em avanço no interior das ciências modernas:

Oh, a crença em sua dignidade, singularidade, insubstituível na hierarquia dos seres se foi – ele se tornou bicho, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele, que em sua fé anterior era quase Deus (“filho de Deus”, “homem-Deus”)... Desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro – para onde? Rumo ao nada? ao “lacinante sentimento de seu nada”?... Muito bem! Não seria este o caminho reto - para o velho ideal? (...) Toda ciência, a natural como a inatural – assim chamo autocrítica do conhecimento -, propõe-se hoje a dissuadir o homem do apreço que até agora teve por si, como se esse fosse tão somente uma extravagante presunção; poder-se-ia mesmo dizer que ela encontra seu orgulho, sua áspera forma de *ataraxia* estoíca, em manter no homem esse autodesprezo penosamente conquistado, como seu último e melhor título ao apreço. (*GM*, III, 25)

Com isso fica evidente que também na ciência há significativas manifestações do ressentimento e da má consciência, na medida em que nela está presente o autoescárnio, o autodesprezo, o desejo de sentir-se menor, a autodiminuição do homem. Nesse sentido, pois, a ciência torna-se um caminho de expressão da crueldade voltada para trás.

Retomando brevemente a primeira seção do primeiro ensaio, quando nosso filósofo se pergunta o que acomete os psicólogos ingleses em sua necessidade de colocar em evidência o lado vergonhoso do homem, parece agora ficar evidente o que essa atitude carrega: o inconfesso instinto de apequenamento do homem, que continua presente nos empreendimentos científicos. Nietzsche vê brotar na ciência uma vontade de autodiminuição do homem, que tem íntima relação com o ideal ascético, e isso está presente nos genealogistas da moral ingleses. Esses historiadores, em sua incansável insistência em confrontar o cristianismo, não estão isentos daquela psico-tipologia, são acometidos de ressentimento e desejo de vingança. A vontade de autodiminuição é uma forma contemporânea da vontade de nada. A vontade de verdade desses historiadores e psicólogos tem parentesco com a vontade de nada do pecador.

A vontade de verdade é a formulação mais espiritual do ideal ascético, seu âmago. O filósofo-genealogista declara que o ateísmo incondicional e reto, na medida em que porta ainda vontade de verdade, é uma das últimas fases de desenvolvimento desse ideal, uma de suas consequências internas. Nas palavras de Nietzsche, “é a apavorante catástrofe de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus” (*GM*, III, 27). Ele argumenta que é a própria ética cristã, com seus imperativos morais que ordenam a busca da verdade a qualquer custo e sob quaisquer circunstâncias, que vai tornar possível, e mesmo necessária a derrocada do Deus cristão, e conseqüentemente, de seus próprios valores.

A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Ver a natureza como prova da bondade e proteção de um Deus, interpretar a história para a glória de uma razão divina, como permanente testemunho de

uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens pios, como se fosse tudo providência, tudo aviso, tudo concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora acabou, isso tem a consciência contra si, as consciências refinadas o veem como indecoroso, desonesto, como mentira, feminismo, fraqueza, covardia – devemos a este rigor, se devemos a algo, o fato de sermos bons europeus e herdeiros da mais longa e corajosa autossuperação da Europa. (GC, 357)

Nietzsche considera, portanto, a consciência científica, a busca pelo asseio intelectual dos homens do conhecimento, como um fruto e consequência direta do ideal ascético. É esse ideal que prepara o caminho para o advento da prática científica. São justamente os “bons europeus”, isto é, aqueles que foram construídos por aquela moral do ressentimento, cristã e serva do ideal ascético, nos quais foi desenvolvida uma exigência incondicional pela verdade, que posteriormente é sublimada em honestidade intelectual, são esses os responsáveis por voltar os valores cristãos contra si mesmos. É do interior do próprio ideal que brota a necessidade de seu desmoronamento e aniquilação. São os valores morais cristãos que reclamam a incondicional busca pela verdade, a honestidade intelectual a qualquer preço, que por fim se sente no dever de suprimir a própria moralidade. Tomemos como referência o prefácio tardio à *Aurora*:

Se este livro é pessimista até as profundidades da moral, até além da confiança da moral não é justamente por isso que é um livro alemão? Pois representa, com efeito, uma contradição, e não teme esta contradição; nela está denunciada a confiança na moral; por quê? Por moralidade! Ou então, como chamaremos o que se passa neste livro, ao que se passa “em nós?” Preferiríamos expressões mais modestas. Mas não há dúvida; a nós também nos fala um “tu deves”, também nós obedecemos a uma lei severa acima de nós; e esta ainda é a última moral a que podemos ainda compreender, a última moral que também nós podemos viver; se em algo somos ainda “homens de consciência”, nisto, pois, não queremos voltar ao que consideramos como superado e caduco, a algo que não consideramos como digno de fé, qualquer que seja o nome que se lhe dê: Deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo... (A, prefácio, 4)

O último “tu deves” da razão, portanto, exige o reconhecimento e problematização das ficções metafísicas e do embuste da moralidade cristã. Do mesmo modo como a moralidade cristã, entronizada na prática científica faz perecer o cristianismo como dogma, a própria moralidade cristã também será aniquilada por si mesma. No momento em que a veracidade cristã toma consciência de si mesma como problema – e Nietzsche atribui a si tal empreendimento – então tem início a autossupressão da moral. É precisamente a moderna consciência histórica que denuncia a hipocrisia de se continuar a crer em uma justificação ética da existência, ou em uma ordenação moral do mundo, e Nietzsche como genealogista da moral, também atribui a si essa missão.¹²⁹ Ele, sendo um herdeiro dessa educação para a verdade, posiciona-se no sentido de radicalizar absolutamente a honestidade intelectual, tanto a ponto de reconhecer e declarar que esse apreço pela honestidade encontra-se no campo da moral, e justamente da moral que ele se empenha por combater. Assim, ele coloca o tema da autossupressão do cristianismo no centro de sua filosofia de maturidade. De acordo com sua concepção, a gradual consciência de si da vontade de verdade desencadeará no mais terrível espetáculo “reservado para os próximos dois séculos da Europa” (GM, III, 27): o perecimento da moral.

¹²⁹ Acerca desse tema, cf. GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. Labirintos da alma: Nietzsche e a autossupressão da moral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

De modo geral, portanto, considerando a ciência moderna também como um meio de hipnose e narcose, sendo possível detectar nela manifestações da vontade de autodiminuição e apequenamento, considerando sua irreduzível fé na verdade, sua vontade de uma verdade com atributos metafísicos, e tendo em vista suas características fisiopsicológicas de negação dos afetos, Nietzsche sustenta a tese de que esta consiste na última, secreta e mais espiritual manifestação do ideal ascético, sendo a sua melhor aliada.¹³⁰

3.10 Considerações Finais

Nietzsche conclui que o significado, portanto, do ideal ascético, é “que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem” (*GM*, III, 28). De onde emerge o tremendo poder do ideal do sacerdote, a imensidão do poder do ideal ascético? Ele responde de modo categórico e sintético em *Ecce Homo*: “não porque Deus atue por trás dos sacerdotes, mas sim *faute de mieux* [por falta de coisa melhor] – porque foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes” (*EH*, Genealogia da Moral).

Tento em vista o pressuposto básico da genealogia nietzschiana, a saber, “que todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função”,¹³¹ sendo o desenvolvimento de uma coisa, a sucessão de processos de subjugação que nela ocorrem, torna-se inegável a importância e o poder do ideal ascético, na medida em que esse ideal, sendo um compacto de vontade, meta e interpretação, atuou de modo profundamente significativo no processo de construção do homem. O ideal ascético, por milênios, se constituiu como o poder que determinou e direcionou a humanidade. Foi dele que o homem extraiu a interpretação e o significado da existência, foi ele o poder doador de valores e significados, por meio do qual foi possível a sobrevivência da humanidade. “Se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o animal homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade...” (*GM*, III, 28)

Nietzsche, entretanto, o considera como uma catástrofe na história do homem, principalmente por destruir a saúde e o vigor de raça dos europeus, chega a declará-lo a autêntica fatalidade na história da alma do homem europeu.¹³² Esse ideal corrompeu a saúde e o gosto em toda parte onde alcançou o poder. Ao utilizar de seus meios para interpretar e aliviar o sofrimento, introduzia um novo, muito maior e mais perigoso do que aquele a que deveria curar. Sendo expressão de uma vontade ressentida e antinatural, o ideal ascético acabou por domesticar, enfraquecer, desencorajar, refinar, embrandecer, lesar, em suma, adoecer o homem, transformando-o em um animal torturado e medíocre.

¹³⁰ É importante destacar que, em nossa compreensão, ao tecer essas considerações Nietzsche não assume um posicionamento anti-cientificista, mas tem como finalidade apenas avaliar e trazer à luz em que medida os sintomas da moral cristã são transpostos e se manifestam na prática científica. Considerando que a ciência é uma manifestação cultural, e que a cultura em questão é orientada há milênios pelo paradigma moral do ressentimento, é plausível supor que lastros desse paradigma exerçam influências e estejam presentes, em maior ou menor escala, no trabalho científico. Mas ao identificar e denunciar isso não significa que nosso filósofo rejeite a pesquisa científica. Pelo contrário, ao tratar do rigoroso empenho que os cientistas dedicam à sua função, Nietzsche declara: “Não me oponho; eu seria o último a estragar o prazer que tais honrados trabalhadores encontram no seu ofício: porque me alegro do seu trabalho” (*GM*, III, 23).

¹³¹ Cf. *GM*, II, 12.

¹³² Cf. *GM*, III, 21.

CONCLUSÃO

A narrativa genealógica nietzschiana, portanto, opera uma afronta contundente e visceral aos valores morais que compõem o mundo ocidental. Percorrendo sua genealogia, encontramos a forte presença de, pelo menos, cinco elementos que sustentam de modo mais expressivo a crítica nietzschiana, cinco razões pelas quais o filósofo abala a crença e o estatuto elevado da moralidade.

Em primeiro lugar, é digno de destaque o tratamento naturalista que o filósofo emprega aos valores morais. Não se trata de um naturalismo de caráter cientificista, como já foi afirmado anteriormente, mas antes, da ideia de que o modo de explicação da proveniência e desenvolvimento dos valores morais utilizados pelo genealogista é fortemente marcado por um tom pós-metafísico e desdivinizado, não faz referência “a nada além das transformações e processos inteiramente mundanos de nossa animalidade humana, original e fundamental” (SCHACHT, 2011, p. 29). Ou seja, tendo em vista o percurso empreendido pela genealogia nietzschiana, um dos aspectos essenciais de sua narrativa que precisa ser destacado, diz respeito ao fato de essa deixar claro que os valores morais não possuem uma origem distinta, própria, separada, trans-histórica, transcendente, mas remontam aos processos ocorridos no mundo natural. A genealogia traz à cena a modéstia de que os valores e o próprio senso de moralidade não são inatos ao homem, tampouco são produtos do progresso da razão ou dotados de caráter metafísico, absoluto e universalizante, mas derivam da contingência “desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça” (*ABM*, 2). Este “escrito polêmico” revela, como já ficou evidente, que a ascensão dos valores morais remontam a necessidades psicológicas, processos de domínio e coerção, tentativas de alívio para o sofrimento, interpretações supersticiosas de fenômenos fisiológicos, psíquicos e naturais, satisfação de determinados interesses, estratégias de expansão do poder de determinados grupos. Isso pode provocar um abalo na atmosfera de superioridade, inquestionabilidade a que estes valores supostamente estariam envoltos.

Outra consequência importante que pode ser extraída da narrativa genealógica nietzschiana diz respeito ao fato de que a história da moral cristã, dos valores que alicerçam a cultura ocidental, se vista a partir de seu próprio ângulo, se avaliada sob a medida de seus parâmetros internos de valor, contraria radicalmente seus próprios pressupostos, transgride seus princípios mais básicos. Considerando que essa moral do “bom e do mau” em seu arcabouço estruturante possui como ideais invioláveis a verdade, a mansidão, o “amor”, a pacificidade, a bondade¹³³, a humildade, mas tendo em vista que a genealogia revela que esses valores se constituíram e predominaram a partir de processos violentos de exercício de crueldade, como deixa ver o segundo ensaio, através do ódio, do anseio por vingança, do ressentimento, como revela o primeiro, valendo-se de mecanismos fictícios, fantasiosos, falseadores, para expandir seu poder e domínio, como fica claro no terceiro, então fica posto que a história de ascensão desses valores não é compatível com suas exigências internas. Portanto, nessa lógica, esses valores morais não possuem um fundamento moral, se for observada a sua própria história, eles não se sustentam. Em suma, a história da moral é imoral.

Contudo, apesar de esse aspecto da narrativa nietzschiana ter a força de abalar a crença e a estima pela moralidade, o filósofo não condena a moral precisamente por essa razão. Ao desvendar a genealogia dos valores ele apenas denuncia esse descompasso. A avaliação de Nietzsche à moral não se apoia na perspectiva da própria moralidade, ele não a julga através de um olhar cristão, mas tem como parâmetro, em seu ato de avaliação, o critério da promoção e expansão da vitalidade, da saúde, da exuberância,¹³⁴ e conclui que os valores morais induzem ao sentido oposto. É aí que ganha corpo sua crítica mais incisiva à moral, pois ele acredita que

¹³³ Entenda-se bondade, aqui, no sentido atribuído ao conceito pela moral cristã.

¹³⁴ Cf. *GM*, prólogo, 6.

a mesma cultivava um tipo de homem mórbido, fraco, ressentido. Nesse sentido, o terceiro aspecto a ser destacado consiste no fato de que os valores morais que alcançaram ascensão e domínio no mundo ocidental, constituindo os alicerces da cultura, moldando os afetos, hábitos, modos de proceder, possuindo manifestações nas mais diversas áreas, como na religião, na política, nas artes, na ciência, e mesmo na filosofia, cultivam um tipo de homem cansado, moribundo, degenerado, ressentido, fraco, sofrido, incapaz de sustentar a tensão característica da vida. Tendo em vista que esses valores morais promovem o ressentimento, a culpa, a má-consciência, provocam o aprofundamento do sofrimento interior, tem como produto “uma alma animal voltada contra si mesma”,¹³⁵ desencadeiam uma espécie de “loucura da vontade”¹³⁶, fomentam uma série de prejuízos fisio-psíquicos, Nietzsche diagnostica que a moral que vigorou no ocidente traz consigo o adoecimento do homem. Talvez esta seja a maior razão pela sua radical rejeição ao unilateral predomínio dessa moral.

Outra faceta central da crítica nietzschiana à moralidade, que está fortemente presente em sua genealogia, diz respeito aos ideais que constituem a lógica interna da moral. O filósofo identifica que essa sustenta e propaga ideais negadores da vida e seus pressupostos mais fundamentais. Ao instaurar a incondicional valorização de instâncias supra-terrenas, atemporais, imateriais e transcendentais, esses valores operam uma danosa inversão, retirando o valor da vida, promulgando o descontentamento, mesmo o nojo, ao mundo natural e seus processos. Em seu modo de valoração negativo da vida, essa moral propaga o desgosto pelo efêmero, pela mudança, pelo acaso, provoca o desprezo pela aparência, pela beleza, pela sensualidade, pela força, pelo esbanjamento, engendra a demonização da natureza, do corpo, do instinto, postula aversão pelo imprevisível, pela luta, pelo aniquilamento. Lembre-se que o filósofo enfatiza que “‘Mundo’ no vocabulário cristão é um termo pejorativo” (CW, epílogo). Por essas razões Nietzsche a diagnostica como sendo antinatural, uma condenação da vida, uma blasfêmia contra a existência.¹³⁷

Por outro lado, há de se lembrar, de acordo com a hipótese genealógica nietzschiana, esses valores representam e remontam aos interesses e à estratégia de expansão de poder de determinado tipo de homem, a saber, do homem animal de rebanho, que se quer como imperativo, caminha no sentido de universalizar suas características e sua moral, levando a cabo o processo de nivelamento, mediocrização e autoapequenamento da humanidade. Essa tirania do homem de tipo fraco, ressentido, mediano, opera o cerceamento de outras possibilidades e modos de ser que não correspondam aos seus parâmetros. Na medida em que tem como empresa o domínio de modo avassalador e unilateral, sufocando eventuais tensionamentos, essa moral normatiza e determina o homem, almejando reduzi-lo a um único tipo, dificultando o cultivo de tipos elevados. É contra este destino rumo à unilateralidade, ao domínio de um único tipo, contra a redução das possibilidades da humanidade que o filósofo se insurge, e talvez esteja nisso, em grande medida, o valor e a razão de ser de sua genealogia.

Tendo em vista todas essas considerações, é lícito afirmar que a crítica que Nietzsche empreende à moralidade através de sua genealogia possui múltiplas e irreduzíveis facetas, que consideradas em seu conjunto tem o poder de abalar drasticamente o mundo de conceitos e valores morais que constitui os alicerces da cultura ocidental. A narrativa genealógica desestabiliza a incondicional crença nos valores. O filósofo do martelo, provoca, acima de qualquer coisa, profunda reflexão e suspeita acerca do valor do valor, o que, além de todos os efeitos magnânimos a que possa induzir, pode ser encarado como abertura de caminho para novas possibilidades outras, como convite à disponibilidade para autocriação, porque, afinal, “ainda não luziram todas as auras”.¹³⁸

¹³⁵ Cf. *GM*, II, 16.

¹³⁶ Cf. *GM*, II, 22.

¹³⁷ Cf. *CI*, 5, 4.

¹³⁸ Citação de Rig Veda utilizada por Nietzsche como epígrafe de *Aurora*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARALDI, Luis Claudemir. *Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2004.
- BARROS, Fernando de Moraes. *A Maldição Transvalorada: O problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, 2002.
- BARROS, Fernando R. de Moraes. *A letra viva de Nietzsche: uma abordagem afetiva da reflexão filosófica*. Cadernos Nietzsche, v. 8, 2000.
- BINOCHE, Bertrand. Do valor da história à história dos valores. Cadernos Nietzsche, v. 34, 2014. P. 1 – 12.
- BRAID, J. *Der Hipnotismus*. Ausgewalthe Schriften. Deutsch hrsg. von V. W. Preyer. Berlin: Brockhaus, 1882.
- BRUSSOTI, M. – ‘O autoapequenamento do homem’ na modernidade. In, labirintos da Alma: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: PHI, 2014.
- BRUSOTTI, M. *Ressentimento e Vontade de Nada*. Cadernos Nietzsche, 8, p. 3-34, 2000.
- BRUSOTTI, M. *Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‘Aktiv’ und ‘Reaktive’ in Nietzsches Genealogie der Moral*. In: Nietzsche-Studien 30, Berlin: W. de Gruyter, 2001. P. 107-132.
- CHEVITARESE, Leandro Pinheiro . *A Eudemonologia Empírica de Schopenhauer: a ‘liberdade que nos resta’ para a prática de vida*. In: Redyson, Deyve. (Org.). Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória os 150 anos da morte de Schopenhauer. 1ed. João Pessoa: Ideia Editora, 2010, v. , p. 127-146.
- CLARK, Maudemarie. *Nietzsche*. In: Routledge companion to ethics. (Ed.) John Skorupski. New York: Taylor & Francis Group, 2010. p. 204 – 2016.
- DANTO, Arthur. *Some Remarks on The Genealogy of Morals*. In: *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche’s Genealogy of Morals*. London: Ed. University of California, 1994.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memória do subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- FOUCAULT, Michael. *Nietzsche, a genealogia, a história*. In: Ditos & Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- GEMES, Ken; MAY, S. (ed.). (2009). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a autossupressão da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche, O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

- GEUSS, Raymond. “*Nietzsche and Genealogy*”. *European Journal of Philosophy*, Volume 2, Issue 3, December 1994. pages 274–292.
- HATAB, Lawrence Jacob. *A Genealogia da Moral de Nietzsche*. São Paulo: Madras, 2007.
- HILST, Hilda. *Do desejo*. São Paulo: Globo, 2004.
- JANAWAY, Christopher. *Guilt, Bad Conscience, and Self-punishment in Nietzsche’s Genealogy*. In: *Nietzsche and Morality*: Brian Leiter and Neil Sinhababu. Oxford University Press: New York, 2007.
- _____. (2007). *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche’s ‘Genealogy’*. Oxford: Oxford University Press.
- JULIÃO, José Nicolao. *O Assim Falou Zaratustra como Obra Capital de Nietzsche*. In *Leituras de Zaratustra*. 1ed. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2011, v.1, p. 417-430.: Rosa Dias; Sabina Wanderlei, Tiago Barros;. (Org.).
- JULIÃO, José Nicolao. *O ensinamento da superação em Assim Falou Zaratustra*. Campinas: Editora Phi, 2016.
- KAUFMANN, Walter (1974). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4a. Ed., Princeton University Press.
- LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. Routledge: London, 2002
- LEITER, Brian. *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado*. In: *Cadernos Nietzsche*, 29, p. 77-126, 2011.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- MAY, Simon. (1999). *Nietzsche’s Ethics and his War on “Morality”*. Oxford: Oxford University.
- MÜLLER-LAUTER, A *doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.
- _____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Claudemir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.
- NEHAMAS, Alexander. (1985). *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Harvard University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- _____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Aurora*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- _____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

- _____. *El Anticristo*. Madri: Alianza Editorial, 1974.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Fragmentos póstumos: 1987-1989: volume VI*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- _____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. Obras incompletas. Trad. Bras. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1982.
- _____. Zur Genealogie der Moral. Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1988.
- PASCHOAL, Antonio Edimilson. *Artes de hipnose e de entorpecimento na terceira dissertação de Para a Genealogia da Moral*. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATTI JUNIOR, W. (Org.). 120 anos de Para a genealogia da moral. 1. ed. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2008.
- _____. (Org.) ; FREZZATTI JUNIOR, W. (Org.) *120 anos de Para a genealogia da moral*. 1. ed. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2008.
- _____. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.
- PODACH, E. Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs, Heidelberg, Rothe Verlag, 1961.
- RÉE, Paul. *Ursprung der moralischen Empfindungen*. Chemnitz: Ernst Schmeitzner, 1877.
- REGINSTER, Bernard. *The genealogy of guilt*. In: Nietzsche's on the genealogy of morality: a critical guide. New York: Cambridge University Press, 2011. P. 56 – 77.
- SAAR, Martin. (2008) *Understanding Genealogy: History, Power, and the Self*. Journal of the Philosophy of History 2 (2): 295 – 314.
- SCHACHT, Richard. *O Naturalismo de Nietzsche*. In: Cadernos Nietzsche, 29, p. 35-75, 2011.
- SCHACHT, Richard (Org.). *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. London: Ed. University of California, 1994.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- SMALL, R. *Nietzsche and Rée. A Star Friendship*. Oxford: Oxford UP, 2007.
- STEGMAIER, Werner. *As linnhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- STEGMAIER, Werner. *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*. Darmstatt: Wissenschaftliche Buchgellschaft, 1994.

TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para além de bem e mal*; Curitiba: Champagnat, 2012.

WILLIAMS, Bernard. *A psicologia moral minimalista de Nietzsche*. In: *Cadernos Nietzsche*, 29, p. 15-33, 2011.

WOTLING, Patrick. *A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche*. *Cadernos Nietzsche*, n. 26, 2010.

_____. *Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche*. *Cadernos Nietzsche*, n. 32, 2013.

YOUNG, Julian. *Friedrich Nietzsche: uma biografia filosófica*. Rio de Janeiro: Forense, 2014.