

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO

ÍCARO SOUZA FARIAS

A SUPERAÇÃO DA MORAL EM NIETZSCHE

Niterói-RJ

2016

ÍCARO SOUZA FARIAS

A SUPERAÇÃO DA MORAL EM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: História da filosofia.

Orientadora: Dra. Tereza Cristina B. Calomeni

Niterói-RJ

2016

ÍCARO SOUZA FARIAS

A SUPERAÇÃO DA MORAL EM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense – UFF, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA:

.....
Prof^a. Dr^a. Dra. Tereza Cristina B. Calomeni (Orientadora).

.....
Prof. Dr. Vladimir Menezes Vieira (UFF).

.....
Prof^a. Dr^a. Carla Rodrigues (UFRJ).

Niterói,..... dede.....

FICHA CATALOGRÁFICA

Dedico este trabalho aos meus
pais.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Tereza Cristina Calomeni, pela solicitude, pela orientação atenta e paciente e pelas significativas contribuições à produção dessa dissertação.

Agradeço aos meus pais, Iris Marques e Maria Aparecida, e à minha namorada Tamires, pelo companheirismo.

Agradeço à CAPES, pelo valoroso incentivo.

Agradeço aos professores Vladimir Menezes Vieira e Carla Rodrigues, por terem aceitado participar da banca examinadora.

Cerrem os dentes! Olhos abertos! – navegamos diretamente sobre a moral e *além* dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer a viagem até lá – mas que importa nós! Jamais um mundo tão profundo de conhecimento se revelou para navegantes e aventureiros audazes.¹

¹ NIETZSCHE, 2010b, p. 28.

RESUMO

O presente trabalho investiga o problema da superação da moral em Nietzsche. Para tanto, aborda a crítica nietzschiana da moral que, para ele, tem origem no pensamento metafísico, na filosofia socrático-platônica. Moral e metafísica estão diretamente relacionadas, pois ambas justificam sua existência com base num suposto incondicionado, como *ser*, *essência*, *verdade*, *alma*. Nietzsche, porém, concebe a moral como expressão da *vontade de potência*, da luta constante entre *forças*. Para ele, a moral expressa um modo de valorar e não uma verdade absoluta. Neste sentido, institui o recurso genealógico com vistas a investigar, crítica e historicamente, o *valor dos valores morais* predominantes na história da filosofia ocidental. De acordo com a genealogia, há, basicamente, dois *tipos* de moral: a *moral dos senhores* e a *moral dos escravos*. Ambos dizem respeito a formas distintas de valorar, sendo a primeira *afirmativa e forte* e a segunda *fraca e negativa*. Para Nietzsche, triunfou, na cultura ocidental, a moral *fraca*, que encontra seu sentido na metafísica, em especial, na ideia de verdade -- como explicação do *ser* ou como bem absoluto -- e/ou no mundo suprassensível. Para o “filósofo do martelo”, essa moral deve ser superada. A *transvaloração de todos os valores* é a “fórmula” para a superação de todos os valores consagrados até a modernidade como supremos e do *niilismo* por eles provocados. A condição para a *transvaloração* está, inclusive, nas ideias de *eterno retorno* -- uma nova relação com o tempo, em que a vida é plenamente afirmada -- e de *amor fati*, que afirma que cada instante vivido deve ser desejado infinitas vezes.

Palavras-chave: Moral. Vontade de potência. Genealogia. Eterno retorno. Transvaloração de todos os valores.

ABSTRACT

The present work searches the overcoming of the moral in Nietzsche's philosophy. Therefore, approach the Nietzsche's critic to moral that, for him, has his origin in metaphysical thought. Moral and metaphysical are directly related, because one justifies his existence based in an assumption unconditioned like *essence, truth, soul*. Nietzsche, however, comprehends the moral how *will to power's* expression, of the fight permanent among the *forces*. For him, the moral expresses a way to interpret, but not an absolute truth. In this sense, the philosopher establishes the genealogical resource to investigate, critic and historically, the moral values that have dominated in western philosophy's history. There is, according to the genealogy, basically two forms of moral: the *moral of the lords* and the *moral of the slaves*. Both mean ways different of interpret, being the first affirmative and the second negative and weak. For Nietzsche, in western culture has triumphed the weak moral that finds his sense in metaphysical, especially, in idea of truth – how explanation of the *being* or how absolute well – and/or in world suppressible. For the “philosopher of the hammer” this moral should be surpassed. The revaluation of all values is a formula for the overcome glorified values until modernity and of the nihilism for them caused. The condition for the revaluation is in ideas of the recurrence eternal – a new relation to the time, in which the life is fully affirmed – and of the *amor fati* that affirms each instant must to be lived infinite times.

Key-words: Moral. Will to power. Genealogy. Recurrence eternal. Revaluation of all values.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	10
1	CAPÍTULO I - O PROBLEMA DA MORAL E A MORAL COMO PROBLEMA.....	14
2	CAPÍTULO II – O PROCEDIMENTO GENEALÓGICO: A INVESTIGAÇÃO DO VALOR DOS VALORES MORAIS.....	37
3	CAPÍTULO III – DO NILISMO À TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES: O ALÉM-DO-HOMEM, O ETERNO RETORNO E A ÉTICA DO AMOR FATI.....	62
	CONCLUSÃO.....	89
	REFERÊNCIAS.....	91

INTRODUÇÃO

Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) – isto sim é meu ofício. A realidade foi despojada do seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que *forjou* um mundo ideal.²

Com essas palavras encontradas no *Prólogo* de sua autobiografia intelectual – *Ecce Homo ou como alguém se torna o que é*, de 1888 –, Nietzsche declara que recusa toda verdade que se pretende absoluta e define seu ofício filosófico. Ao se opor a ideias supostamente verdadeiras, acaba por travar uma batalha contra a tradição filosófica, argumentando que a filosofia, desde Sócrates e Platão, concebe, para si própria, a tarefa de buscar, através da razão – considerada única faculdade humana plenamente confiável –, a verdade íntima e oculta das coisas.

Para ele, a partir da instituição da ideia de verdade como algo incondicionado, a tradição filosófica constrói as bases para fundamentar, não só o conhecimento, como também a moral. Fundamentar a moral a partir da crença na verdade supostamente universal sempre foi, para Nietzsche, a grande empreitada dos filósofos. É a crença no *ser* e, por conseguinte, na verdade, o que dá o fundamento para se estabelecerem valores universais para as ações humanas, para a vida ético-moral.

Ao questionar e criticar a ideia de verdade como valor absoluto, Nietzsche coloca em xeque a legitimidade da confiança em ideias absolutas. Pode haver moral absoluta? Qual é a relação entre moral e verdade? Há valores morais universais a partir dos quais todas as ações humanas podem ser avaliadas e julgadas? Estas são as perguntas que orientam o Capítulo I dessa dissertação, *O problema da moral e a moral como problema*. Através delas, procuraremos mostrar parte da crítica de Nietzsche à relação entre moral e metafísica.

No Capítulo II – *O procedimento genealógico; a investigação do valor dos valores* – tentaremos demonstrar que, para Nietzsche, não há valores absolutos ou universais e não é inquestionável a crença na necessidade da moral. Para tanto, daremos atenção, sobretudo, ao texto de *Para a genealogia da moral*, de 1887, obra em que Nietzsche quer, primeiramente, problematizar a moral, pois entende que na tradição

² NIETZSCHE, 2009, p. 15.

filosófica predomina a crença da moral como algo inerente ao homem e como uma certeza irrefutável. A crença na moral, entretanto, deve ser criticada e investigada a fim de que se possa compreender sua origem histórica e seus propósitos, suas *causas* e seus *sintomas*. Problematizar a moral significa suspeitar de sua suposta “naturalidade” ou “obviedade” e entendê-la como um fenômeno humano e histórico, isto é, como uma expressão da criação e da *interpretação* dos homens. Todo valor moral é parcial, posto que diz respeito a uma determinada forma de avaliar.

Com sua crítica, Nietzsche quer promover uma reversão na maneira como a moral é tratada ao longo da história da filosofia. De acordo com a visão nietzschiana, falta na análise da moral o questionamento histórico e, sobretudo, a interrogação sobre o *valor dos valores*. Não existe um fundamento estável para os valores morais; o que há são formas distintas de valorar, avaliar e *interpretar*, e de impor uma determinada *perspectiva*. A *vontade de potência* é o impulso basilar, o *afeto de comando* presente em todas as avaliações. É a partir desta noção que Nietzsche estabelece a distinção entre *tipos* “básicos” de moral: quais são as *forças* que governam os diferentes *tipos* de moral?

Considerando a moral como um *problema*, devem ser considerados, por conseguinte, os aspectos históricos a partir dos quais nascem os diferentes *tipos*. É, sobretudo, no livro de 1887 que Nietzsche desenvolve seu procedimento genealógico. Sendo a moral um fenômeno histórico, é necessário entender suas raízes, sua origem. Com a genealogia, Nietzsche quer realizar uma crítica da moral predominante na cultura ocidental e das consequências deste domínio para a vida: como a moral socrático-platônico-cristã se consolidou e prevaleceu? Ela é sinônimo de afirmação ou negação da vida? A moral que interpreta o mundo de forma dualista – *essência* e *aparência*, *sensível* e *inteligível*, *corpo* e *alma* – é *causa* e *sintoma* de uma vida que declina ou de uma vida que ascende? A moral vista sob a ótica da vida: eis o propósito de Nietzsche. O grande feito da genealogia nietzschiana é a crítica dos valores vigentes, mas, sobretudo, o questionamento do *valor dos valores*: que *valor* os valores estabelecidos como verdadeiros possuem para a vida?

Na primeira dissertação da *Genealogia*, “*Bom e mau*”, “*bom*” e “*ruim*”, Nietzsche destaca a existência de dois *tipos* de moral, a *moral dos nobres, forte*, e a *moral dos escravos, fraca*. Tais *tipos* indicam duas formas de valorar: a primeira tem como elementos constitutivos a negação, o *ressentimento*, a necessidade do nivelamento

dos homens, enquanto a segunda advém de um *páthos da distância* e de um autêntico orgulho de afirmação de si peculiar aos homens *fortes*.

A segunda dissertação, “*Culpa*”, “*má consciência*” e “*coisas afins*”, investiga o processo de *moralidade do costume*, através do qual o homem se torna um ser moralmente responsável. Reconhecendo que na base da formação da *responsabilidade* está a relação *credor-devedor*, Nietzsche examina suas implicações: a consagração do castigo como justiça, a culpa e a *má consciência*.

Na terceira dissertação, *O que significam ideais ascéticos*, Nietzsche se ocupa com o *ideal ascético* que, peculiar à metafísica, é uma das principais expressões da moral fraca, da moral que nega a vida, e, portanto, um dos promotores de, pelo menos, dois dentre os diferentes *tipos* de *niilismo* que ele vê na cultura: o *niilismo negativo*, do *platonismo* e do cristianismo, e o *niilismo reativo*, em que o moderno “substitui” a crença em Deus pela crença na ciência. A *superação da moral* – isto é, dos valores historicamente consagrados – requerida por Nietzsche implica a superação desses dois *tipos* e ainda de um terceiro, o *niilismo passivo*, aquele que exprime o mais absoluto fastio diante da vida, próprio daqueles que em nada mais acreditam. A superação da moral, a *transvaloração de todos os valores*, implica, ainda, a instituição do que Nietzsche denomina *niilismo ativo*.

Como *transvalorar* os valores e ultrapassar o *niilismo reativo* e o *passivo* se a *morte de Deus* ocasionou o desmoronamento de todo edifício moral metafísico-cristão, se no mundo *sem Deus*, o homem se encontra desencantado, órfão, sem meta, sem esperança? A resposta está, também, no *eterno retorno*, proposta de uma nova relação com o tempo, não mais ancorada na culpa, no *ressentimento*, na revolta. Este *pensamento abissal* é um pensamento terrível, uma vez que afirma que todas as coisas retornam eternamente, sem cessar; mas, pensa Nietzsche: afirmar o retorno eterno de todas as coisas é a máxima expressão da aceitação da vida, do *amor fati*. Não por acaso, Nietzsche o relaciona ao *além-do-homem*, um “tipo superior”: *além-do-homem*, *eterno retorno* e *amor fati* são, em última instância, as marcas de uma nova cultura em que prevaleça a afirmação da vida. Tais serão nossos objetos de investigação no Capítulo III, *Do niilismo à transvaloração de todos os valores: o além-do-homem; o eterno retorno e a ética do amor fati*.

Pretendemos, pois, ao longo de três capítulos, examinar o caminho percorrido por Nietzsche para a crítica e superação da moral, ressaltando, no entanto, que superação significa a negação de determinados *tipos* de moral, aqueles que se opõem à

vida e negam os impulsos, os instintos próprios do homem em nome de um mundo transcendente e indemonstrável, e desvalorizam a vida.

CAPÍTULO I

O PROBLEMA DA MORAL E A MORAL COMO PROBLEMA

[...] até agora a moral não foi problema; mas sim aquilo em que os homens entravam de acordo, após toda a desconfiança, desavença, contradição, o sagrado local da paz, em que os pensadores descansavam de si próprios, respiravam, readquiriam forças. Não vejo ninguém que tenha ousado uma *crítica* dos juízos de valor morais [...]¹.

A crítica da moral é uma das questões fundamentais da filosofia de Nietzsche e se apresenta em grande parte de seus textos, desde os iniciais até os escritos em 1888, último ano de sua produção intelectual. Se o “jovem Nietzsche” não examina amplamente a moral, no entanto, no chamado “primeiro período”², já esboça alguns dos elementos a partir dos quais sua reflexão se desenvolverá, como, por exemplo, a desconfiança do caráter inquestionável da moral e da existência de valores morais absolutos. Se as formas de abordagem se transformam ao longo da obra, entretanto, a crença na moral como algo indiscutível ou como necessidade natural própria do homem

¹ NIETZSCHE, 2012, p. 211.

² Nem todos os comentaristas concordam com a divisão da filosofia de Nietzsche em períodos. Scarlett Marton salienta, em seu livro *Nietzsche: a transvaloração de todos os valores*, que alguns estudiosos defendem que a obra nietzschiana deve ser entendida em seu todo, uma vez que nem mesmo o próprio filósofo avaliou seus livros como um processo dividido em etapas evolutivas. Para ela, no entanto, a discriminação dos textos em períodos não implica compreendê-los como desvinculados uns dos outros; é apenas uma maneira de identificar o nascimento dos conceitos fundamentais e verificar as modificações que sofrem no decorrer do tempo. Neste sentido, o primeiro período, que vai de 1870 a 1876, abrange: *A visão dionisíaca do mundo* e *Sócrates e a tragédia*, de 1870; *O nascimento da tragédia no espírito da música*, de 1871; *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e *Cinco prefácios para livros não escritos*, de 1872; *A filosofia na época trágica dos gregos*, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* e *David Strauss, o devoto e o escritor (Primeira consideração extemporânea)*, de 1873; *Da utilidade e da desvantagem da história para a vida (Segunda consideração extemporânea)*; *Schopenhauer como educador (Terceira consideração extemporânea)* e *Richard Wagner em Baureuth (Quarta consideração extemporânea)*, de 1874, além de *Fragments póstumos*. O segundo período abarca: *Humano, demasiado humano*, de 1878; *Miscelânea de opiniões e sentenças e o andarilho e sua sombra*, de 1879 (tais escritos foram reunidos, posteriormente, num único volume denominado *Humano, demasiado humano II*); *Aurora*, de 1881; *A gaia ciência* (as quatro primeiras partes) – a quinta parte foi inserida em 1886 –, de 1882, e *Fragments póstumos*. O terceiro ou último período compreende: *Assim falou Zaratustra*, de 1883-1885; *Ensaio de autocrítica*, novo prefácio para *O nascimento da tragédia*, além de novos prefácios para *Humano, demasiado humano*, *A gaia ciência* e *Além do bem e do mal* (1886); o Livro V, de *A gaia ciência*; *Para a genealogia da moral* (1887); *O caso Wagner*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O anticristo*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner*, *Ditirambos de Dioniso*, todos de 1888, e *Fragments póstumos*.

é sempre avaliada como um equívoco, um erro historicamente sedimentado como acerto, como certeza indelével.

Textos de diferentes períodos, como *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), *Humano, demasiado humano; um livro para espíritos livres* (1878), *Aurora; reflexões sobre os preconceitos morais* (1881), *Além do bem e do mal; para uma filosofia do futuro* (1886), *Para a genealogia da moral; uma polêmica* (1887) e *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar a golpes de martelo* (1888), revelam que, em Nietzsche, há um olhar para a moral, bem diverso do que, em sua opinião, predomina na tradição filosófica por influência do que denomina *platonismo*³ e, inclusive, na visão corriqueira e cotidiana dos homens comuns. A diferença se justifica, sobretudo, por sua crítica à visão dualista, aos seus olhos, própria da metafísica desde Sócrates e Platão: os dualismos metafísicos – que, para ele, têm sua gênese no racionalismo socrático⁴, ganham maior coesão teórico-filosófica em Platão e se espraiam por toda cultura ocidental, em especial, a partir do cristianismo⁵ – são acompanhados de uma determinada concepção de moral, além de representarem, eles mesmos, uma interpretação moralizante da existência temporal. Em outros termos, para o *filósofo do martelo*, a afirmação da necessidade da moral e da existência de valores morais absolutos tem origem no dualismo – *mundo inteligível / mundo sensível* – peculiar à visão socrático-platônico-cristã: em Platão, o *mundo inteligível* é o mundo das *formas* puras e imutáveis; o *mundo sensível* representa tão somente uma espécie de *cópia* do primeiro; se o *mundo inteligível* compreende o imutável e o constante, por outro lado, o

³ Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche assim se refere a Platão: “para o fenômeno Platão, a dura expressão ‘embuste superior’ ou, se soar melhor, idealismo, antes que qualquer outra palavra.” (NIETZSCHE, 2010c, p. 102)

A crítica a Platão é, sobretudo, uma crítica ao que Nietzsche denomina *platonismo*, isto é, a concepção dualista que predomina na história da filosofia. Ao se referir ao *platonismo*, Nietzsche critica conceitos consagrados na tradição ocidental – não só por Platão –, como os famosos *bem e mal*, *inteligível e sensível*, *espírito e corpo*.

⁴ Para Nietzsche, o racionalismo socrático é o responsável pela introdução do pensamento moralizante na filosofia. Sócrates insere na filosofia o dualismo *verdade-aparência*: “O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão=virtude=felicidade significa tão só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma luz diurna da razão.” (NIETZSCHE, 2010d, p. 22). Para a visão socrática, somente a razão é capaz de alcançar a verdade; as paixões e a sensualidade são empecilhos para a conquista da virtude, da felicidade e da verdade mesma das coisas.

⁵ O cristianismo é um dos temas mais debatidos por Nietzsche, tanto que se faz presente em grande parte de sua obra. Avaliar a crítica do cristianismo, com o devido rigor, demandaria outra pesquisa, dada a sua complexidade. Antes de tudo, o cristianismo é interpretado por Nietzsche como uma religião da *decadência*, por conta de sua visão dualista paraíso / mundo terreno e de suas noções de *pecado*, *má consciência*, culpa, desprezo contra o corpo. Aqui uma observação é interessante: em Nietzsche, muitas vezes, o cristianismo se refere à religião institucionalizada; muitas vezes, extrapola a religião.

sensível delimita a fugacidade, o fortuito, o efêmero, o indigno de confiança, o inferior. Desde Sócrates e Platão, os filósofos acolhem a crença no incondicionado e, assim, constroem o alicerce de seus pensamentos sobre a visão dualista: em Platão e no cristianismo, *mundo inteligível* e *mundo sensível*, alma e corpo, eternidade e temporalidade; em Descartes, *res cogitans* e *res extensa*; em Kant, *coisa em si* e *fenômeno*; em Schopenhauer, *vontade* e *representação*.

Em muitos momentos, Nietzsche, deliberadamente, aproxima e iguala essas filosofias⁶, porém, não por mera arbitrariedade ou superficialidade.⁷ Ao contrário, está ciente de que o mundo platônico das *Ideias* não é equivalente à *coisa em si* kantiana, por exemplo, mas observa que, preservadas as diferenças entre os diversos filósofos, há, entre eles, uma espécie de consenso: a crença no incondicionado e, por conseguinte, na verdade. Concebidos como inquestionáveis, os dualismos afins à distinção platônica entre *inteligível* e *sensível* apontam para a existência da verdade e, assim, determinam a maneira pela qual a vida deve ser vivida e avaliada pelo homem: a verdade se transforma em *ideal* de conquista e guia para a vida prático-moral. Da crença na existência do incondicionado origina-se, não só a crença na existência da verdade, mas também o desejo de buscá-la, o *impulso em direção à verdade*, aquilo que Nietzsche nomeia *vontade de verdade*⁸: a ideia de um incondicionado ao qual possa sempre recorrer para orientar suas ações sempre seduziu o homem.

Para Nietzsche, há na história da filosofia, um forte vínculo entre verdade e moral. É a crença na verdade o que sustenta, não só a metafísica – como interpretação moralizante da vida –, como também a crença no caráter indubitável da moral. Na crença na moral como necessidade irrefutável está implícita a crença na verdade. Ora, é

⁶ Nesse sentido, escreve Nietzsche: “os trabalhadores filosóficos formados segundo o nobre modelo de Kant e Hegel têm de estabelecer e colocar em fórmulas, seja no reino do *lógico*, do *político* (moral) ou do *artístico*, algum vasto campo de valorações – isto é, anteriores *determinações*, criação de valores, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas verdades.” (NIETZSCHE, 2010a, p. 105) A crítica nietzschiana a Kant e a Hegel é a crítica a um modelo de pensamento que, presente à história da filosofia desde o *socratismo*, se orienta pela *vontade de verdade*.

⁷ Em *Além do bem e do mal*, é identificada a paridade entre os filósofos posteriores a Platão no que se refere às questões relativas à moral. No aforismo 191, pode-se ler: “Platão, mais inocente nessas coisas, e despido da astúcia plebeia, quis com toda energia – a maior energia que um filósofo já empregara! –, provar a si mesmo que a razão e instinto se dirigem naturalmente a uma meta única, ao bem, a ‘Deus’; e desde Platão todos os teólogos e filósofos seguem a mesma trilha – isto é, em questões morais o instinto, ou a ‘fé’, como dizem os cristãos, ou o rebanho como digo eu, triunfou até agora.” (NIETZSCHE, 2010b, p. 80)

⁸ Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche demonstra sua preocupação com a *vontade de verdade*: “a vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já nos colocou!” (NIETZSCHE, 2010b, p. 9)

possível estabelecer esta ligação entre verdade e moral porque a *vontade de verdade* é, em si mesma, um “fenômeno moral”. Neste sentido, afirma Roberto Machado:

A vontade de verdade a todo custo é um fenômeno moral porque a oposição verdade-aparência que ela institui significa a afirmação de uma "vida melhor", de um "mundo-verdadeiro" e a negação da vida, do mundo em que vivemos; criação de um outro mundo que justamente expressa o cansaço da vida característico da moral.⁹

Mas, de onde provém a *vontade de verdade*? Qual é a sua gênese?

No ensaio juvenil *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* – texto em que critica o conhecimento e a concepção de verdade como *adequação* através de uma crítica da linguagem –, Nietzsche ressalta a conexão entre *impulso à verdade*¹⁰ e moral: o homem precisa da verdade não por imposição de sua “natureza”, mas porque precisa se proteger, viver em coletividade, garantir sua segurança e a segurança de sua espécie: o homem carece de convicções não por uma “tendência natural”, mas por urgência de se conservar e a sua espécie.¹¹ No texto, desenvolve-se a ideia de que, para viver coletivamente, os homens estabelecem um “acordo de paz” a partir da fixação, pela linguagem, do que deve ser considerado obrigatório e, portanto, verdadeiro – o uso contínuo de uma palavra acaba por consolidar a ideia de verdade – para todos: a necessidade de dizer a verdade é assimilada como um imperativo.¹² Deste modo, diz Nietzsche, na linguagem “aparece pela primeira vez, o contraste entre verdade e mentira”.¹³ É, pois, a própria linguagem que, em última instância, fornece as condições para a configuração do *impulso à verdade*. Também por isto, “a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência.”¹⁴ Se a hipótese do texto é que foi imprescindível criar regras e convenções para que a sociabilidade fosse possível, então, a garantia do

⁹ MACHADO, 1999, p 77-78.

¹⁰ O *impulso à verdade* identifica-se, em última instância, à vontade do homem de buscar as consequências agradáveis que favorecem a conservação da vida: “Ao puro conhecimento sem consequências [o homem] é indiferente, frente às verdades possivelmente prejudiciais e destruidoras ele se indispõe com hostilidade, inclusive.” (NIETZSCHE, 2008, p. 30)

¹¹ Cf. NIETZSCHE: “Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo.” (NIETZSCHE, 2008, p. 29)

¹² Patrick Wotling, em seu livro *Nietzsche e o problema da civilização*, afirma que a necessidade que o homem tem de explicações se deve, sobretudo, a uma questão prática e não teórica: “fundamentalmente, o homem não busca um conhecimento objetivo da natureza” (WOTTLING, 2013, p 246), mas algo que o tranquiliza: “Ora, somente o que já está dominado pode proporcionar esse alívio.” (Ibid).

¹³ NIETZSCHE, 2008, p. 29.

¹⁴ Ibid.

“acordo” para a convivência social foi “o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade.”¹⁵

No ensaio, Nietzsche parece dar início ao argumento de que o desconhecido, o transitório, o incontrolável provocam no homem certa aversão porque representam um perigo. Em 1873, o *impulso à verdade*, diretamente relacionado à moral, provém de um afeto: o medo. “O temor é [...] o pai da moral”, dirá mais tarde, em *Além do bem e do mal*. O desejo que o homem cultiva de compreender as razões primeiras e últimas do mundo proporciona a ele tranquilidade, porque “a verdade” se opõe resolutamente àquilo que o coloca numa situação imprevisível e arriscada. Assim se estabelece o princípio: “alguma explicação é melhor que nenhuma.”¹⁶ Não por acaso, a crença na verdade precisa supor uma regularidade do mundo, ainda que, efetivamente, o mundo não seja regular. A crença na verdade precisa supor a possibilidade de o homem dominar o mundo; este suposto domínio, por sua vez, alivia. Se é indispensável tornar cognoscíveis as relações entre os homens, importa, mais ainda, “estabelecer” regularidade no mundo.

Para – supostamente – obter tranquilidade importa “suprimir” as diferenças e torná-las redutíveis a uma ideia universal. Para Nietzsche, o que legitima a crença de que há uma verdade universal está amparado no processo de *tornar igual o que é desigual* para o suposto domínio do mundo. É precisamente este processo de igualação dos desiguais o que torna viável a sustentação da ideia de regularidade do mundo e a formulação de conceitos. Como observa Nietzsche, o conceito de algo, a suposta fixidez das palavras, a verdade entendida como *adequação*, tudo isto só é possível mediante uma “lógica” arbitrária que “se baseia em pressupostos que não têm correspondência com o mundo real; [...] na pressuposição da igualdade das coisas.”¹⁷ Por exemplo, para se chegar ao conceito de folha, universalmente válido, é preciso, necessariamente – e de modo arbitrário –, abstrair, esquecer a individualidade das diversas folhas existentes. A inobservância ou o esquecimento das particularidades favorece a ideia de que há, a despeito de todas as folhas singulares, uma folha primordial e universal:

Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o

¹⁵ NIETZSCHE, 2011, p. 29.

¹⁶ NIETZSCHE, 2010c, p. 43.

¹⁷ Ibid.

conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável.¹⁸

Como “alguém [que] esconde algo atrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde escondeu e além de tudo o encontra”¹⁹, o homem se esquece de sua origem gregária e da criação da linguagem e acredita na naturalidade do *impulso à verdade*. Se alguém, como diz Nietzsche, define “mamífero” e após inspecionar um leão diz “Veja! Um mamífero!”, não faz uma descoberta propriamente, pois esta “verdade” tem valor antropomórfico, não é uma verdade *em si* da qual a participação do homem poderia ser ignorada. Em linguagem nietzschiana, o homem se esquece de que é um “sujeito artisticamente criador”²⁰, de que entre ele e o mundo há uma *relação estética* e de que, assim sendo, a verdade e a moral são criações. Quando a mesma palavra “correspondente” a um objeto é reproduzida milhões de vezes e passada de geração em geração, acaba por ser apreendida como adequada, como se existisse uma relação causal entre o “nome” e a coisa “conhecida”.

Bem mais tarde, em *Além do bem e do mal*, especificamente no primeiro capítulo – *Dos preconceitos dos filósofos* –, Nietzsche relaciona a crença na verdade – e a *vontade de verdade* – à afirmação metafísica da existência da *oposição dos valores*²¹: “como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro?”²² Este é, para ele, o *preconceito* característico dos metafísicos de todos os períodos da história da filosofia. Da crença na *oposição de valores* nascem as condições sobre as quais se radica a crença na verdade: para os metafísicos, o verdadeiro se alinha ao imutável, jamais à fugacidade do mundo mutável, considerado aparente e ilusório. Mais uma vez, Nietzsche admite que, ao se tomar a *aparência* como inferior e a *essência* como superior, o que está em questão é, em última instância, “a preservação de seres como nós.”²³ Para ele, por trás de todo discurso e argumento supostamente inquestionáveis, há

¹⁸ NIETZSCHE, 2008, p. 35.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Assim diz Nietzsche, no primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*: o verdadeiro deve “‘vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ – nisso, e em nada mais deve estar sua causa!’ – este modo de julgar constituiu o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos.” (NIETZSCHE, 2010b, p. 10)

²² Ibid.

²³ Ibid.

valorações ou, mais especificamente, exigências fisiológicas²⁴ para preservação de uma determinada espécie de vida.²⁵

Dois anos depois, em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo A “razão” na filosofia, Nietzsche afirma que os filósofos manejam “conceitos-múmias”, ou seja, buscam compreender o homem e o mundo por meios de definições fixas porque repudiam tudo o que diz respeito a transformação, mudança, *devenir*. Assim pensam eles: aquilo que é não pode *vir-a-ser*, aquilo que é idêntico não pode ser múltiplo; se não se alcança a verdade – o *ser* das coisas – é porque há algo que interdita o acesso ao verdadeiro. “Deve haver uma aparência, um engano que nos impede de perceber o ser [...]”²⁶ Se a verdade é una e imutável, o que nos impede de acessá-la é a sensualidade, o desejo, os sentidos: “esses sentidos, já tão imorais em outros aspectos, enganam-nos acerca do verdadeiro mundo.”²⁷ As percepções sensoriais não são aptas à apreensão do absoluto, pois mudam conforme as circunstâncias espaço-temporais.

Se, para a tradição filosófica, é preciso “desembaraçar-se dos sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira”²⁸ para bem compreender tanto o processo de conhecimento quanto a formação da moral, a história não poderia ser instrumento para investigar a moral, pois é transitória e sensível a rupturas, logo, a moral só pode ser justificada se resguardada pela crença na verdade. Os filósofos, deste modo, pensam a partir de um pressuposto elementar: “todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter se tornado, *tem* de ser *causa sui*.”²⁹

Ainda que as reflexões nietzschianas acerca da moral não sejam iguais no decorrer de sua obra, o que permanece invariável é que a moral – assim como o conhecimento – não é pensada a partir da ideia de verdade – também abordada de diversas formas – considerada, em seu sentido filosófico mais comum, como bem e valor absoluto ou como descoberta, explicação, *adequação*: apesar dos diferentes

²⁴ No primeiro capítulo de *Além do bem e do mal, Dos preconceitos dos filósofos*, Nietzsche critica a visão de que o ato de filosofar é desvinculado dos desejos e das aspirações dos filósofos. Para ele, “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico”. O pensamento de um filósofo é “guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (NIETZSCHE, 2010b, p. 11): a lógica, por exemplo, é a consequência de uma necessidade de conservação da vida, na medida em que estabelece que “a verdade” vale mais que a aparência. Quando Nietzsche se refere a “exigências fisiológicas” quer dizer que todo pensamento é impulsionado por instintos e pulsões para preservação da vida.

²⁵ Cf. NIETZSCHE, 2010, p. 11.

²⁶ NIETZSCHE, 2010c, p. 25.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

enfoques, “a verdade mesma” é sempre posta sob suspeita. Conceber a verdade como absoluta e como ideal de conquista – tanto no âmbito do conhecimento quanto na esfera da moralidade – é crer em valores superiores que se opõem à “realidade” entendida como aparente e julgada como inferior: julgar o temporal e fugaz como não confiável e o imutável como confiável – “*com isso estamos no terreno da moral.*”³⁰ Em Nietzsche, a crítica da moral é, pois, correlata à crítica da verdade: a crença no verdadeiro é, em última instância, a crença em valores superiores e universais. A moral, da maneira como é edificada ao longo do tempo, sempre recorreu ao postulado de que o verdadeiro é oposto ao falso. O pensamento de que há valores absolutos não é propriamente uma verdade, mas é tido como verdade.

Para Nietzsche, se a compreensão mais frequente da moral é fortemente marcada por ideias próprias da metafísica, a tradição filosófica sofre de uma inaptidão para, de fato, investigar os valores morais, pois a crença na verdade – e, neste caso, em valores absolutos – impede a possibilidade de se tomar a moral como *problema*: cultivar uma concepção de moral a partir de noções metafísicas elimina a possibilidade de problematizá-la; a moral é assimilada como intocável e os filósofos tentam justificá-la considerando-a como algo dado e indiscutível. Em sua crítica, Nietzsche ataca tanto a concepção metafísica de verdade quanto toda concepção metafísica da moral que, pretensivas, creem ser possível fixar, a despeito de qualquer circunstância – histórica, temporal, psicológica –, princípios irrefutáveis para o agir humano.

O erro dos filósofos que acreditam na verdade, no *impulso à verdade* e na *oposição de valores* é que alimentam a crença de que é possível determinar os pressupostos não-históricos da moral. A compreensão da moral que foi sedimentada na filosofia é demasiadamente limitada, porque afirma que os valores e o comportamento do homem podem ser devidamente pensados a partir da crença de que há uma verdade anterior à *vontade* – veremos mais adiante, no Capítulo II, *vontade de potência* – e aos interesses humanos. Para Nietzsche, apesar do desejo dos filósofos de fundamentar uma moral universal, na realidade, fundamentam, com maior fineza intelectual, os costumes engendrados por seus círculos de referências culturais, comumente internalizados pelo meio ambiente, pela escola, pela família e pela cultura dos quais fazem parte.³¹ A esses

³⁰ NIETZSCHE, 2012, p. 209.

³¹ Nesse sentido, Nietzsche esclarece, no capítulo V, de *Além do bem e do mal*: “os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade de seu ambiente, de sua classe, de sua igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar.” (NIETZSCHE, 2010b, p. 74)

filósofos falta curiosidade para pesquisar e comparar culturas diferentes e verificar suas mutações no transcorrer histórico.

É recorrente a crítica nietzschiana à pretensão filosófica de fundamentar uma moral universal. Os filósofos postulam a crença de que é possível e necessário reconhecer a verdade e, assim, compreender a totalidade das ações humanas. Porém, “tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado.”³² O erro consiste em ignorar a história, como se os valores morais pudessem ser desligados de fatores históricos: a “falta de sentido histórico é o defeito de todos os filósofos.”³³

O homem, para Nietzsche, não *é*, mas *veio a ser*. “Tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é [...] necessário, e com ele a virtude da modéstia.”³⁴ Se a metafísica é pretensiosa, pois almeja o conhecimento absoluto de todas as coisas, o estudo histórico é modesto, uma vez que não ambiciona compreender uma suposta essência do homem, mas pensa nele levando em consideração diferentes contextos, diferentes épocas. Segundo Nietzsche, qualquer pretensão normativa da moral é uma ilusão, pois desconsidera a sociedade, a história, a cultura. Um dos erros da filosofia é, pois, se furtar do desafio de investigar a origem e a história das “emoções” constitutivas da moral. Ao pretenderem justificar a conduta humana pela crença no *bem em si* e na *verdade superior*, os filósofos recorrem às hipóteses metafísicas: “A velha filosofia [...] sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais.”³⁵ Ao desconsiderar a análise metafísica dos “sentimentos morais”, Nietzsche pensa a moral como um fenômeno *humano, demasiadamente humano*.

A compreensão dos “sentimentos morais”, a partir de *Humano, demasiado humano*, está relacionada à história. Apesar do que é analisado em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, a saber, a relação entre o *impulso à verdade* e a formação do convívio social, de fato, a problematização da moral ganha maior destaque e elaboração mais clara a partir de 1878. Nesse livro -- em que a história, a psicologia e a ciência ocupam um lugar estratégico, tanto para a crítica da metafísica quanto para a investigação de como se constrói a moral --, Nietzsche anuncia sua investigação acerca

³² NIETZSCHE, 2013, p. 16.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

dos “sentimentos morais”,³⁶ considerando, no capítulo *Contribuição à história dos sentimentos morais*, que comunga com as ideias de Paul Rée, expostas no livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*.³⁷ De acordo com Nietzsche, Rée analisa a conduta humana, relacionando-a não a um mundo metafísico, mas sim à maneira como, historicamente, os homens criam suas relações sociais. Para Nietzsche, a inovação dessa investigação consiste na “observação psicológica”: falta aos filósofos “a arte de dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes, onde talvez se fale muito das pessoas, mas não do ser humano.”³⁸

No aforismo 39 de *Humano, demasiado humano, A fábula da liberdade inteligível*, Nietzsche entende que a história dos sentimentos morais tem três fases essenciais: 1) comumente, julgamos os fatos isoladamente como bons ou maus, desconsiderando os motivos que nos fazem pensar assim e, conseqüentemente, 2) esquecemos a gênese dessas denominações e acreditamos, ingenuamente, que os conceitos de “bom” e “mau” são inerentes às ações, ou seja, acabamos por apreender o efeito como causa; 3) posteriormente, passamos a avaliar e julgar não apenas os motivos, mas o próprio homem, como se os motivos surgissem de forma espontânea de sua suposta natureza.³⁹ Tal maneira de pensar os “sentimentos morais” é consequência do hábito ou da crença.

Malgrado as variadas abordagens da moral, é preciso destacar que os fenômenos morais são compreendidos em obras que vão de *Humano, demasiado humano* às últimas, sobretudo, como uma autoridade externa à qual o homem deve se submeter: “a crença em autoridade é a fonte da consciência moral [...]”⁴⁰ Esta compreensão tem certa constância nos textos; isto é, é recorrente a compreensão da moral como uma autoridade. Em *Aurora*, pode-se ler:

Quem é o mais moral? *Primeiro*, aquele que observa mais frequentemente a lei: que, tal como o brâmane, a toda parte e em cada instante carrega a consciência da lei, de modo que é sempre inventivo

³⁶ Em *Humano, demasiado humano*, já é possível constatar seu projeto de análise genealógica, ainda que em estado embrionário. Esta observação se alicerça no próprio testemunho de Nietzsche, inserido no prólogo da *Genealogia*: “meus pensamentos sobre a *origem* de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*, cuja redação foi iniciada em Sorrento.” (NIETZSCHE, 2010a, p. 7-8)

³⁷ Este livro foi escrito em 1870, na mesma época em que Nietzsche elaborava as anotações que, posteriormente, fariam parte de *Humano, demasiado humano*.

³⁸ NIETZSCHE, 2013, p. 41.

³⁹ Cf. NIETZSCHE, 2013.

⁴⁰ NIETZSCHE, 2008, p. 195.

em oportunidade de observá-la. *Depois*, aquele que observa nos casos mais difíceis. O mais moral é aquele que mais sacrifica ao costume.⁴¹

Sacrificar-se ao costume corresponde ao que Nietzsche denomina *moralidade do costume*, apresentada, em *Aurora*, como um processo histórico de fixação da personalidade humana, processo, mais tarde, em *Para a genealogia da moral*, associado à formação do homem “capaz de prometer” e à constituição da responsabilidade e da consciência moral, como veremos no Capítulo II: “Os costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar.”⁴² O que é um costume ou uma tradição? “Uma autoridade superior a que se obedece, não porque ordena o que é útil, mas porque ordena.”⁴³ Para que a moralidade se estabeleça, o sacrifício da individualidade é determinante: a moral exige que o indivíduo seja subsumido nos costumes; a sujeição à ordem dos sentimentos coletivos é uma etapa decisiva para a construção da moral.

Se a vida em comum requer regularidade e previsibilidade dos comportamentos, é necessário que certas prescrições sejam resguardadas; dentre elas, uma deve ser soberana: “Tu deves ser cognoscível, [...] caso contrário és perigoso.”⁴⁴ “Ser cognoscível” é a máxima de que nenhuma organização social pode prescindir. O homem que ama a veracidade é bom, “probo”, correto e estável, acima de tudo; suas ações não podem demandar suspeita do meio social, isto é, não podem causar desconfiança. Da suspeita em relação ao que difere cria-se a necessidade da veracidade; mais ainda: impõem-se a moral e sua legitimidade coercitiva. Com as ações e comportamentos devidamente fixados, é selada a veracidade da moral. O homem plasmado conforme tais prescrições morais têm seus atos legitimados, uma vez que é subserviente aos costumes. Pelo contrário, aquele que ousa se desviar da *moralidade do costume* é considerado mau, não-confiável, um pária social: “Dessa maneira, o indivíduo se esconde na generalidade do conceito homem ou na sociedade, ou se adequa a governantes, classes, partidos, opiniões da época.”⁴⁵ Toda moral prescritiva, diz Nietzsche, é uma forma de tirania contra o indivíduo, contra instintos, impulsos, pulsões.⁴⁶ Disciplinar os desejos, circunscrevendo-os num conjunto de prescrições universalmente válidas, é o que anseia a *moralidade do costume*.

⁴¹ NIETZSCHE, 2008, p. 18.

⁴² NIETZSCHE, 2008, p. 17.

⁴³ NIETZSCHE, 2008, p. 18.

⁴⁴ NIETZSCHE, *Fragmento póstumo*, verão de 1883-1884.

⁴⁵ NIETZSCHE, 2008, p. 30.

⁴⁶ Cf. NIETZSCHE: “Toda moral é, em contraposição ao *laissez aller* [deixar ir], um pouco de tirania contra a ‘natureza.’” NIETZSCHE, 2010b, p. 76.

Ao prescrever tais preceitos, cuja finalidade é subjugar todos, a *moralidade do costume* se afirma como autoridade. A sacralização dos costumes pode ser traduzida como abstração das individualidades. É exatamente no ato de adaptar-se às regras moralmente admitidas que o indivíduo é despersonalizado, pois se torna mera repetição. Ao acolher o costume como diretriz precípua de seus atos, o indivíduo é privado de liberdade e é fundido no gregário.⁴⁷

Um dos principais alvos da crítica nietzschiana da moral é Kant, que pretendeu realizar uma crítica suficientemente apta a esclarecer as condições de possibilidade do conhecimento humano, mas que, para Nietzsche, não se desvencilhou da metafísica, da moral e da crença no incondicionado:

A antiga moral, notadamente a de Kant, exige do indivíduo ações que se deseja serem de todos os homens: o que é algo belo e ingênuo; como se cada qual soubesse, sem dificuldades, que procedimento beneficiaria toda a humanidade, e portanto que ações seriam desejáveis; é uma teoria como a do livre-comércio, pressupondo que a harmonia universal tem que produzir-se por si mesma, conforme leis inatas de aperfeiçoamento.⁴⁸

Não pretendemos, aqui, investigar a filosofia de Kant, mas convém salientar, grosso modo, ao menos um dos aspectos a que se opõe a filosofia nietzschiana. No entender de Nietzsche, apesar de sua inegável importância para a história da filosofia, Kant não foi suficientemente radical na crítica que se propôs a empreender contra a metafísica dogmática. Para ele, Kant, efetivamente, nunca realizou uma crítica radical, uma vez que não só não questionou princípios metafísicos como também desenvolveu seu projeto crítico a partir deles.⁴⁹ Além disto, a moral mesma não foi problematizada; pelo contrário, ele acabou por fundamentá-la a partir do solo do antigo, “ilógico” e indemonstrável *mundo inteligível*:

Os filósofos construíram sob a sedução da moral, inclusive Kant – que aparentemente seu propósito dirigia-se à certeza, à “verdade”, mas, na realidade a “*majestosos edifícios morais*”: para nos servirmos uma vez mais da inocente linguagem de Kant [...]. Kant: a fim de criar espaço

⁴⁷ Cf. NIETZSCHE: “Sob o domínio da moralidade do costume, toda espécie de originalidade adquiriu má-consciência.” (NIETZSCHE, 2008, p. 19)

⁴⁸ NIETZSCHE, 2013, p. 33.

⁴⁹ Para Deleuze, Nietzsche é o filósofo que leva a crítica às últimas consequências, inclusive quando pensa a moral a partir das noções de sentido e valor. Kant tenta fundamentar a moral racionalmente para livrá-la de superstições e preconceitos, mas a ele falta a ideia de valor. (Cf. DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, 1976, p. 4)

para o seu “reino moral”, ele viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um “Além” lógico.⁵⁰

O projeto crítico de Kant é fundamental para o questionamento da verdade e das pretensões da metafísica, mas está longe de ser radical, está muito longe de promover uma reviravolta – o que Nietzsche chama de *transvaloração de todos os valores* – na maneira pela qual os homens se habituaram a pensar a moral. Kant nem sequer pôs sob suspeita a existência dos conceitos canonizados por filósofos e teólogos. A visão nietzschiana da moral encontra-se, portanto, numa posição diametralmente oposta à de Kant, sobretudo porque é veemente sua crítica a qualquer pretensão de universalidade. Se, para Kant, a lei moral é amparada no *imperativo categórico* – o “Tu deves” – e deve ser seguida por todo ser racional, pois tem a *forma* de uma lei universal, para Nietzsche a moral é um fenômeno tardio, não é a consequência de diretrizes universais, incondicionadas ou *formais*.

Para Nietzsche, os filósofos – inclusive Kant – investigam a moral buscando fundamentá-la. No entanto, tais tentativas apenas legitimam, filosoficamente, um modelo de moral, a saber, a moral reinante, socrático-platônico-cristã, porque, para explicar a moral, os filósofos se enredam na velha compreensão dualista engendrada por Sócrates e Platão e ratificada pelo cristianismo. Empenhados no propósito de dar fundamento à moral, os filósofos se perdem num equívoco: desconsideram o fato de que há várias morais, pois se preocupam em fundamentar uma única. Esse procedimento investigativo os conduz a um grande equívoco: todo intento de fundamentar a moral sempre acaba por compreendê-la como algo inquestionável. Nietzsche vê na tradição filosófica esta pretensão nada modesta: a fundamentação da moral:

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 pretencioso, 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”.⁵¹

Entorpecidos pela crença em verdades indubitáveis ou pelo caráter incontestável da moral, os filósofos interditam ou abandonam a possibilidade de tomá-la como *problema*, como dirá Nietzsche, mais claramente, em 1887, em *Para a genealogia da*

⁵⁰ NIETZSCHE, 2008, p. 11-12.

⁵¹ NIETZSCHE, 2010b, p. 74.

moral. Uma vez que seu caráter problemático é desconsiderado, a tendência é ossificar a moral e considerá-la uma autoridade indiscutível. Atento à história, Nietzsche reivindica uma nova forma de pensar⁵²:

Por estranho que possa soar, em toda “ciência da moral” sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam “fundamentação moral”, exigindo-a de si, era apenas, vistas à luz adequada, uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de expressá-la, e, portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse lícito ver essa moral como um problema [...].⁵³

Em face do exposto, fica claro que Nietzsche se contrapõe à tradição, à maneira predominante na filosofia de se pensar a moral. Crítico, Nietzsche amiúde julga a moral negativamente, qualificando-a como um processo de coerção, repressão e aniquilamento dos instintos e de todo traço de singularidade do homem. Em *Ecce homo*, por exemplo, há a afirmação: “Moral – a idiosincrasia dos *decadentes*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida*.”⁵⁴ Como se percebe, a moral é compreendida como uma expressão de degenerescência, como algo que se opõe à vida. A moral é, muitas vezes, avaliada como uma “camisa de força” que encerra a expressão dos impulsos, submetendo-os ao crivo rigoroso dos costumes, tradições e opiniões predominantes em um tempo histórico. Assim, em muitos momentos da filosofia de Nietzsche, moral e vida estão em posições antagônicas. Enquanto os instintos, desejos e impulsos – *força e vontade de potência*, a partir de 1883 – constituem a face vital e genuína do homem, a moral é o aspecto artificial, um poder coercitivo.

No entanto, a própria negatividade coercitiva imposta pela moral é compreendida por Nietzsche como necessária, em certo aspecto, como se lê em *Para a genealogia da moral*: “a história humana seria uma tolice, sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram.”⁵⁵ E ainda em *Além do bem e do mal*, no aforismo 188:

⁵² Cf. GIACOIA, 2002.

⁵³ NIETZSCHE, 2010b, p. 75.

⁵⁴ NIETZSCHE, 2009, p. 108.

⁵⁵ NIETZSCHE, 2010a, p. 23.

[...] o fato curioso é que tudo o que há de e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a terra, seja no próprio pensar, seja no governar, ou no falar e no convencer, tanto nas artes como nos costumes, desenvolveu-se graças à “tirania de tais leis arbitrárias.”⁵⁶

Dando continuidade ao raciocínio, o aforismo salienta que um artista tem consciência de que sua arte não pode fluir, espontaneamente, pelo *laissez aller*; é importante a seletividade, conquistada sob condições que exigem resistência. A possibilidade de criar novos caminhos para a arte, a filosofia, o pensamento e a moral se dá, também, graças a situações que lhes são desfavoráveis e, então, o processo de coerção da moral é parte integrante da própria educação do homem: o processo negativo de repressão dos instintos e da demorada disciplina faz parte do cultivo espiritual do homem, ou seja, “o essencial, ‘no céu como na terra’, [...] é [...] que se *obedeça* por muito tempo e *numa* direção”, pois somente deste modo “surge com o tempo [...] alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra como virtude, arte, música, razão.”⁵⁷ Nietzsche, então, considera que, para o homem criar “alguma coisa transfiguradora”⁵⁸, é necessário que exista alguma espécie de “sujeição”, algum tipo de dura disciplina.

Ora, apesar de opor a moral à vida, de criticá-la e desqualificá-la enfaticamente, chegando a se autodenominar imoralista⁵⁹, Nietzsche não está simplesmente negando qualquer possibilidade de ética; com sua crítica, não parece advogar em favor da total dissolução de valores, mas negar um determinado *tipo* de moral, como ele próprio esclarece em *Ecce homo*: “eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*”; mais ainda: “nego [...] uma espécie de moral e domínio como moral em si.”⁶⁰

Nietzsche se opõe aos valores morais que prevalecem na cultura ocidental, desde a antiguidade até a modernidade, valores que, próprios do que ele entende por metafísica e denomina como cristianismo, considera decadentes, depreciadores da vida; recusa o homem depauperado que acredita cegamente na moral e em valores *em si*; o que quer é apontar para a superação da fé cega, desmistificar a moral como algo absoluto e pensar a possibilidade de uma nova cultura, assentada em outros valores.

⁵⁶ NIETZSCHE, 2010b, p. 76.

⁵⁷ NIETZSCHE, 2010b, p. 77.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Em *Ecce homo*, no capítulo *As extemporâneas*, Nietzsche afirma: “eu sou o primeiro *imoralista*.” NIETZSCHE, 2009, p. 64.

⁶⁰ NIETZSCHE, 2009 p. 104.

Neste caso, seu propósito – explícito, inclusive, na expressão *transvaloração de todos os valores*, como veremos mais adiante, no Capítulo III – é pensar a moral para além dela, ou seja, fora dos pressupostos tradicionalmente consagrados, o que, segundo ele, é um exercício pioneiro na história da filosofia.⁶¹ Para a *transvaloração de todos os valores*, é imperativo admitir a moral como *problema* e submetê-la à crítica a partir de um olhar voltado à vida; submeter à crítica o próprio lugar de onde se originam os valores.

Na filosofia nietzschiana, há, portanto, o propósito de indicar a urgência de se superar a moral predominante na cultura ocidental; Nietzsche quer ultrapassá-la. Contudo, esta constatação não nos permite inferir que este objetivo é parte de um projeto de aniquilação de qualquer perspectiva ética. Se Nietzsche se insurge contra a moral é, também, porque avalia que, “para ser bom filósofo, é preciso ser seco, claro, sem ilusão”⁶² para limpar a razão obnubilada por preconceitos e crenças metafísicas e dilatar os horizontes, ampliar as perspectivas de reflexão sobre a moral.⁶³ Aqui está, mais uma vez, um dos traços constitutivos do pensamento nietzschiano que o distinguem dos demais: a radical desconfiança de todas as certezas albergadas sob a tutela das verdades imutáveis.

Ao criticar a moral e seus pressupostos, Nietzsche não está exigindo o seu fim, *tout court*. Por um lado, considera a necessidade da coibição moral como meio para desenvolver nos indivíduos a resistência; por outro, a desconfiança e a crítica radical da moral fazem parte de seu propósito de superá-la, pensando-a a partir de outros parâmetros. O “imoralismo” nietzschiano não anseia, com efeito, a implosão de qualquer possibilidade de ética. Sobre este aspecto é pertinente transcrever um trecho do livro *Nietzsche et la métaphysique*, de Michel Haar:

On admet que son “immoralisme” ne tend pas à ruiner la possibilité d’une éthique, mais vise à réfuter les préjugés dualistes d’une moralité réactive et décadent. On accepte que sa critique de l’ “humanisme” ne vise pas à instaurer l’ inhumanité et la barbarie, mais à dépasser

⁶¹ Nesse sentido, Roberto Machado adverte que a empreitada de Nietzsche é demasiadamente ousada, “porque a análise nietzschiana da moral não é propriamente uma reflexão moral. Como pensar a moral sem estar na dependência de seus pressupostos, sem continuar escravo de seus preconceitos? Esta é uma exigência crítica fundamental colocada por Nietzsche e uma exigência difícil, pois, segundo ele, esta tarefa ainda não tinha sido realizada por ninguém.” (MACHADO, 1999, p. 54)

⁶² NIETZSCHE, 2009, p. 42.

⁶³ Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma: “moral, entende-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’.”⁶³ Aqui não há uma compreensão nem negativa nem positiva; a moral é entendida como uma relação de *forças* e como dominação a partir qual crescem todas as possibilidades de vida humana.

l'anthropocentrisme ou la complaisance de l'homme envers sa propre banalisation ou sa propre idolâtrie.⁶⁴

Como advoga o professor francês, Nietzsche reivindica uma nova *perspectiva* para *interpretar* a moral. Sua crítica possui longo alcance: não quer apenas criticar a moral vigente; quer ser o ponto de partida para investigar a moral e os valores de outra forma. Uma passagem de *Aurora* é elucidativa:

[...] nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os pressupostos; mas não que tenha havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles. – também nego a imoralidade: não que inúmeras pessoas sintam-se imorais, mas que haja razão verdadeira para assim sentir-se. Não nego como é evidente – a menos que eu seja um tolo, – que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que num caso ou no outro, por razões outras que as de até agora. Temos que aprender a pensar de outra forma – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: sentir de outra forma [...].⁶⁵

“Por razões outras que as de até agora”: com tais palavras, Nietzsche indica que está em busca de novos parâmetros para nova *interpretação* da moral. A superação dos preconceitos e valores morais nos quais estamos enredados requer uma *démarche* diferente das concepções até então louvadas, cujas matrizes são predominantemente metafísicas. Para tanto, é imperativa “uma posição *fora* da moral, algum ponto *além do bem e do mal*, até o qual temos de subir, escalar, voar.”⁶⁶

Tomar distância da moral a fim de visualizá-la de fora e do alto implica, fundamentalmente, um pensamento extemporâneo. Em Nietzsche, a inaturalidade está radicada não só, mas também na compreensão da vida – e do homem – como impulso, instinto, *força*, *vontade de potência*. Ao elaborar a hipótese da *vontade de potência* como parâmetro de avaliação, não só, mas também da moral, Nietzsche desqualifica os valores supostamente absolutos: “supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir nenhuma outra

⁶⁴ Cf. HAAR, 1993, p. 18. “Admitimos que seu ‘imoralismo’ não tende a arruinar a possibilidade de uma ética, mas visa refutar os preconceitos dualistas de uma moralidade reativa e decadente. Aceitamos que sua crítica do ‘humanismo’ não visa instaurar a inumanidade e a barbárie, mas superar o antropocentrismo ou a complacência do homem, até mesmo sua própria banalização ou sua própria idolatria.” (tradução nossa)

⁶⁵ NIETZSCHE, 2008, p. 75.

⁶⁶ NIETZSCHE, 2012, p. 256.

‘realidade’⁶⁷, não teríamos que abolir qualquer explicação transcendente? Ora, é a partir desta visão que a moral é referida aos afetos: “as morais não passam de uma *semiótica dos afetos*.”⁶⁸ Levando em consideração que não há nada que extrapole o campo das paixões, nada, portanto, deve ser avaliado legitimamente, senão pela imanência, pela *vontade de potência*.

Presente nos escritos que vão de 1883 a 1888, *Assim falou Zaratustra*, *Além do bem e do mal* e *Para a genealogia da moral*, e também em *Fragments póstumos* da mesma década, a *vontade de potência* é uma hipótese sem a qual não é possível levar a cabo a investigação da crítica genealógica da moral. Portanto, para a admissão da moral como *problema*, como quer Nietzsche, sua relevância é nuclear.

Essa “doutrina” aparece pela primeira vez em *Assim falava Zaratustra*, mais especificamente, na seção *Dos mil e um alvos*. Porém, é em outra seção, intitulada *Da superação de si mesmo*, que surge de forma mais explícita e relacionada à vida: “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder.”⁶⁹ Esta passagem de 1883 é de grande importância, pois indica a forma pela qual Nietzsche desenvolverá, em obras posteriores, em *Além do bem e do mal* e, em especial, em *Para a genealogia da moral*, suas reflexões sobre a moral.

No aforismo 36 de *Além do bem e do mal*, há uma afirmação importante: “o mundo [...] seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais.”⁷⁰ Nesta obra de 1886, o mundo orgânico e o inorgânico são pensados a partir da noção de *vontade de potência*; no entanto, essa “doutrina” não é um sistema de pensamento de pretensão científica, mas uma *interpretação*: a *vontade de potência* não é essência, substância, identidade do mundo ou do homem; não é um substrato, uma unidade fixa. A unidade da vontade só existe como unidade de organização e como unidade linguística. Não sendo a afirmação de um *em si*, a “doutrina” nietzschiana opõe-se a todas as “leituras” metafísicas sedimentadas na história da filosofia. Como recusa o dualismo ontológico, Nietzsche não quer extrair um fundamento originário do mundo.⁷¹

⁶⁷ NIETZSCHE, 2010b, p. 39.

⁶⁸ NIETZSCHE, 2010b, p. 76.

⁶⁹ NIETZSCHE, 2011, p. 109.

⁷⁰ NIETZSCHE, 2010b, p. 40.

⁷¹ CF. WOTLING, 2013, p. 83.

Com a afirmação da *vontade de potência*, Nietzsche opõe-se, não só às concepções metafísicas, mas também ao mecanicismo.⁷² A visão mecanicista “é uma tal que admite contar, calcular, pesar, ver, pegar.”⁷³ De acordo com a explicação mecânica do mundo, a natureza obedece a leis invioláveis que se manifestam através dos corpos (matéria) e dos movimentos que eles realizam; a matéria se movimenta no espaço seguindo leis rígidas e invariáveis. Para Nietzsche, “um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente *desprovido de sentido!*”⁷⁴ O mecanicismo é apenas uma *interpretação* da realidade – “o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas”⁷⁵ –, “das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações do mundo”⁷⁶: a realidade não está amparada em causas primeiras e irreduzíveis.

Não podendo o homem ir além de suas próprias *interpretações*, qual é, então, a *interpretação* nietzschiana da efetividade do mundo? Nietzsche não fala em “causa” e “efeito”, como se tudo o que há tenha derivado de um princípio gerador de consequências, de modo mecânico: Nietzsche fala em “dinâmicos quantas”. Na primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*, “*Bom e mau*”, “*bom*” e “*ruim*”, afirma: “um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar.”⁷⁷ Um *quantum* não é uma essência, mas *força* em processo, em ação, *força* que concorre com outras *forças*, não é a exteriorização da vontade, previamente determinada; a ação mesma designa um processo dinâmico no qual *forças* estão em relação. *Força* aqui não pode ser entendida no sentido clássico do mecanicismo, não é uma dinâmica que pode ser mensurável mediante cálculos e instrumentos. Uma *força* não é um *ser*; é pensada por Nietzsche como *vontade de potência* que se define por seu agir, por sua atuação.⁷⁸

Em um dos *Fragmentos póstumos* escritos entre 1884 e 1888, Nietzsche argumenta que “o mundo das forças [...] nunca chega a um equilíbrio, nunca tem um instante de repouso, sua força e seu movimento são de igual grandeza para cada

⁷² Doutrina filosófica que surge no século XVII e que defende que todos os acontecimentos devem ser explicados segundo as leis da mecânica. Todo movimento, por exemplo, deriva de uma causa; há sempre uma relação causa e efeito entre os acontecimentos.

⁷³ NIETZSCHE, 1974, p. 404.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ NIETZSCHE, 2010a, p. 33.

⁷⁸ Cf. PASCHOAL, 2009.

tempo.”⁷⁹ O mundo das *forças* não está sujeito à interrupção, não pode ser reduzido a um estado estático e uno; Zaratustra, personagem principal de *Assim falou Zaratustra*, considera “malvados” todos os pensamentos do “um”: “chamo isso de mau e inimigo do homem: todos esses ensinamentos sobre o uno, pleno, saciado, imóvel e intransitório.”⁸⁰ Se as *forças* não cessam, não possuem, então, um sentido teleológico. Nietzsche não compreende o mundo orgânico e o inorgânico com base nas antigas categorias de *ser*, fim e unidade. Sua concepção está pautada nas relações de tensão entre expressões distintas de *forças* que não estão definidas de antemão.

Conforme Müller-Lauter, as *forças*, em Nietzsche, só podem ser compreendidas como *unidade de organização*: as *forças* se arranjam para transpor as barreiras que interditam a possibilidade de sua expansão. Porém, se pensarmos esta *organização* como uma busca por estabilidade, por preservação de um estado, estaremos incorrendo em grave erro, uma vez que Nietzsche está numa posição diferente daquela endossada pela *vontade de verdade*, que busca o estável e a manutenção da ordem a qualquer custo. Nietzsche se empenha em analisar um *quantum* como unidade e multiplicidade para assegurar o próprio caráter fluido das *forças*. As reflexões sobre *força* e a crítica à maneira pela qual os mecanicistas interpretam o mundo são, em *A gaia ciência*, fundamentais para o melhor desenvolvimento da *vontade de potência*, em *Assim falou Zaratustra* e *Além do bem e do mal*. A partir do que diz no livro de 1882, sua “doutrina” se afirma, não apenas uma *interpretação* do mundo, mas abre espaço para o estabelecimento do “procedimento” genealógico – objeto do Capítulo II dessa dissertação – pelo qual o filósofo pensará a constituição da moral.

Como também o homem é constituído por *forças* e *vontade de potência*, a “vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas, sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando.”⁸¹ Ora, Nietzsche caracteriza a *vontade de potência* como um afeto, ora como *força*. O afeto possui a capacidade de afetar e ser afetado, não é neutro, é pura intencionalidade. Uma *força* – um afeto – não é imparcial, pois é sempre um agir, um operar.⁸²

Ao criar a expressão *vontade de potência* também para falar do homem, Nietzsche refere-se a relações entre *forças*, afetos, a um processo de apropriação e crescimento, que tende à superação. Todo impulso ou vontade almeja dominar: “uma

⁷⁹ NIETZSCHE, 1974, p. 397.

⁸⁰ NIETZSCHE, 2011, p. 82.

⁸¹ NIETZSCHE, 2010b, p. 23.

⁸² CF. WOTLING, 2013.

criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* à sua força – a própria vida é vontade de poder.”⁸³ Uma determinada expressão de poder visa, em última instância, à sua expansão. Uma *vontade de potência* quer sua própria afirmação, procura vias para expandir suas possibilidades de domínio. A tensão entre as *forças*, o confronto que elas travam é a própria afirmação da luta por poder. Em *Assim falou Zaratustra*, pode-se ler: “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e a ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor.”⁸⁴ A *vontade de potência* quer se assenhorar, quer ser dominante; disto não prescinde, mas seu agir é uma avaliação, um *interpretar*:

A vontade de potência interpreta: quando da formação de um órgão, trata-se de uma interpretação; ela delimita, determina graus, diferenças de potência. Meras diferenças de potência ainda não poderiam sentir-se como tais: é preciso que exista algo-que-queira-crescer, que interprete a partir de seu valor todos os outros-que-queiram-crescer. [...] Na verdade, interpretação é um meio mesmo para tornar-se senhor de algo.⁸⁵

Interpretação aí não diz respeito a análises feitas por indivíduos, pois se assim fosse estaria pautada na ideia moderna de *sujeito*. Em Nietzsche, o termo *interpretação* significa o exercício de uma específica *vontade de potência*: é a expressão de seu esforço para alcançar o domínio. Sua própria *força* e desejo de se afirmar é seu ato de interpretar.⁸⁶

O parágrafo 12 da segunda dissertação de *Para a genealogia da moral* expõe alguns indicadores para se entender o caráter interpretativo da *vontade de potência*. Todas as finalidades, utilidades, esforços são expressões da *vontade de potência* que se apropriou de algo inferior a ela; toda história, nas palavras de Nietzsche, nos mais diversos aspectos “pode [...] ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes.”⁸⁷

Nem mesmo a filosofia foge à regra da *interpretação*. A filosofia não é, como pretendem alguns filósofos, uma busca imparcial da verdade. No aforismo 6, de *Além de bem e de mal*, Nietzsche esclarece: “não creio que o ‘impulso ao conhecimento’ seja o pai da filosofia, mas sim que o outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se

⁸³ NIETZSCHE, 2010b, p. 19.

⁸⁴ NIETZSCHE, 2011, p. 109.

⁸⁵ KSA12. 139-140, 2 [148] do outono de 1885- outono 1886, apud MÜLLER-LAUTER, 209, p. 124.

⁸⁶ PASCHOAL, 2009, p. 62.

⁸⁷ NIETZSCHE, 2010a, p. 61.

utilizado do conhecimento [...] como um simples instrumento [...].”⁸⁸ A recorrente crítica da verdade aponta como equívoco dos filósofos a ideia de que o próprio ato de filosofar se alicerça numa base pura, dissociada da vontade. A diligência lógica dos filósofos e seu empreendimento intelectual – que procuram desvelar a causa primeira de todas as coisas -- expressam um objetivo que está longe de ser imparcial. “O conhecimento pelo conhecimento” é apenas “a última armadilha colocada pela moral.”⁸⁹ Todos os filósofos são “advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos”⁹⁰; esses preconceitos, diz Nietzsche, eles, os filósofos, denominam verdades. Assim, todo pensador acaba por revelar que nada há de impessoal em seu filosofar, que cada um de seus procedimentos, métodos ou definições *é interpretação*.

Se não há fatos, mas tão somente interpretações, as avaliações nada são senão a imposição de uma *perspectiva* que, afinal, expressa uma correlação de *forças*, de vontades. A moral é uma dessas expressões da *vontade de potência* e é por isto que, para Nietzsche, *é causa e sintoma*, ao mesmo tempo, como afirma em *Para a genealogia da moral*. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche explicita: “uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder.”⁹¹

No âmbito da moral, o propósito de Nietzsche não é avaliar esta ou aquela ação moral como boa ou má. Também por isto, Nietzsche tenta escapar da moral. Trata-se, em última instância, de estabelecer uma distinção entre aquelas ações que afirmam a vida ou a depreciam. Como afirma Haar, “la volonté qui est Volonté de puissance répond originairement à son impératif interne: *être plus*.”⁹² Neste sentido, a ela só restam duas alternativas, “ou bien s’augmenter, se surpasser; ou bien décliner, dégénérer.”⁹³

Como será visto no capítulo seguinte, a distinção das *vontades de potência* e dos valores morais – toda moral *é vontade de potência* que pretende se afirmar perante as demais – corresponde a distintas posturas do homem frente à vida e distintas formas de valorar. As diferentes *vontades de potência*, *forças* que lutam para se estabelecerem

⁸⁸ NIETZSCHE, 2010b, p. 12-13.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ NIETZSCHE, 2011, p. 57.

⁹² HAAR, 1993, p. 27: “A vontade que é Vontade de potência responde originalmente a seu imperativo: *ser mais*.” (tradução nossa)

⁹³ Ibid: “Ou bem se aumenta, se supera; ou bem declina, degenera.” (tradução nossa)

como dominantes podem ser positivas ou negativas, *fortes* ou *fracas*. *Forte* é a vontade capaz de se expandir e afirmar a vida; *fraca*, pelo contrário, é a vontade que suprime a si mesma, que se diminui em nome de um ideal, de uma vida transcendente, de um mundo verdadeiro e que, portanto, nega a vida. Por este raciocínio, Nietzsche avalia os valores: é justamente a partir dessa oposição – *forte / fraco* – que desenvolve a crítica genealógica pensando os valores como negativos ou afirmativos e, conseqüentemente, os diferentes *tipos* de moral.⁹⁴ Afinal, o que são os valores morais senão formas de vida, expressões de determinada *vontade de potência*? Distinguir e avaliar valores morais a partir das ideias de *força* e *vontade de potência* é parte do procedimento genealógico que se consubstancia em *Para a genealogia da moral*.

⁹⁴ Cf. HAAR, 1993.

CAPÍTULO II

O PROCEDIMENTO GENEALÓGICO: A INVESTIGAÇÃO DO VALOR DOS VALORES MORAIS

Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecer valores.¹

Para a genealogia da moral é uma das obras mais fecundas de Nietzsche e um dos textos mais importantes à compreensão de sua radical crítica da moral. Publicado em 1887, o texto faz parte do período tardio – 1883-1888 – da produção do autor. No *Prólogo*, Nietzsche afirma que o livro é fruto de um processo de amadurecimento e fortalecimento de pensamentos antigos sobre a origem dos “preconceitos morais”, mas adverte que a atenção voltada para este tema não é, simplesmente, expressão de uma questão pessoal²:

O fato de que me ateno a eles ainda hoje, de que eles mesmos mantenham juntos de modo sempre firme, crescendo e entrelaçando-se, isto fortalece em mim a feliz confiança em que não me tenham brotado de maneira isolada, fortuita, esporádica, mas a partir de uma raiz comum, de algo que comanda na profundidade, uma vontade fundamental de conhecimento que fala com determinação sempre maior, exigindo sempre maior precisão. Pois somente assim convém a um filósofo.³

¹ NIETZSCHE, 2010c, p. 37.

² Em seu livro *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, Müller-Lauter salienta que quando se consideram as afirmações nietzschianas como meros desdobramentos de suas inquietações pessoais, não é possível levar a cabo, honestamente, os problemas levantados pelo “filósofo do martelo”: “quando se compreendem as asserções de Nietzsche apenas como derivações de sua constituição individual, não se pode mais levar a sério a pretensão à verdade dessas discussões que polemizam entre si.” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 33)

³ NIETZSCHE, 2010b, p. 8.

Apesar de Nietzsche, por vezes, afirmar seu interesse pessoal⁴ pelo problema da moral, as discussões por ele empreendidas extrapolam o “campo subjetivo”: “a questão da origem dos valores morais é para mim [...] uma questão de primeira ordem porque condiciona o futuro da humanidade.”⁵

O procedimento genealógico, já em gestação em textos anteriores, estabelece uma ruptura radical com a tradição filosófica, na medida em que um dos seus propósitos é impugnar a velha concepção de moral historicamente enraizada na filosofia e na cultura ocidental, ou seja, implodir as bases da compreensão predominante da moral: Nietzsche não quer apenas colocar sob suspeita esta ou aquela moral, mas a moral mesma, num sentido mais amplo: a suspeição “diz respeito à moral, a tudo que até agora foi celebrado na terra como moral.”⁶ A base a partir da qual se desenvolve a crítica genealógica é, pois, a suspeita contra a moral: nossos valores não são *em si* e não expressam uma verdade absoluta ou *a priori*; exprimem, ao contrário, diferentes *perspectivas* posto que são expressões da *vontade de potência*.

Motivado pela preocupação em investigar a origem da moral, a gênese dos valores morais, Nietzsche afirma que aprendeu a não procurar a origem do bem e do mal “por trás do mundo”, o que significa que recusa as concepções que justificam a moral a partir de uma visão dualista: como vimos no Capítulo I. Nietzsche se opõe às visões – para ele, metafísicas, filosóficas e/ou religiosas – que pretendem explicar a moral partindo do pressuposto da existência da verdade ou de um suposto incondicionado – *essência, identidade, ser* – e, inclusive, de um “outro mundo”, um mundo transcendente no qual estariam os princípios a partir dos quais a ação humana deveria ser guiada.

Sua ambição possui longo alcance: com a genealogia, Nietzsche procura levar a cabo uma crítica cujos desdobramentos afetam os principais alicerces sobre os quais está fixada a tradição filosófica e cultural do ocidente. A genealogia – uma reflexão sobre a gênese histórica dos valores morais – não está fixada sobre o solo rígido dos velhos ideais e das velhas crenças metafísicas: atuando de forma minuciosa, ela se debruça sobre a história. Já utilizada em obras anteriores, como vimos, a história tem um papel imprescindível para a investigação genealógica. Porém, ao exaltá-la,

⁴ Na realidade, para Nietzsche, toda filosofia é uma confissão pessoal do filósofo: “no filósofo [...] absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* -- isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza.” (NIETZSCHE, 2010b, p. 13).

⁵ NIETZSCHE, 2009, p. 76.

⁶ NIETZSCHE, 2010a, p. 8.

Nietzsche tem uma compreensão peculiar, não está engajado na busca do sentido e da *origem* – entendida tal como a tradição – dos valores, pois assim estaria incorrendo no mesmo equívoco de seus antecessores.⁷

Como genealogista, Nietzsche não está à procura de um princípio primeiro que justifique a existência da moral e dos valores *em si*. Distinto das investigações que, voltadas para o “céu”⁸ e reféns de verdades metafísicas, se aproximam da cor azul, o procedimento genealógico se reporta à cor cinza, como afirma em *Para a genealogia da moral*, para indicar que sua pesquisa é documental; ela procura a *origem*, os desdobramentos históricos, as “intenções” e, mais ainda, as condições fisiológicas que há por trás das valorações e dos valores. Para o procedimento genealógico, é preciso compreender a *origem* dos valores, considerando que cada valor remete a “alguém” que avalia ou interpreta ou, como veremos, a um *tipo de vontade de potência*⁹: “moral é a vontade de poder DE QUEM?”, pergunta Nietzsche¹⁰.

Ainda no início do *Prólogo*, Nietzsche observa que, a despeito de nossa extensa erudição, não possuímos um conhecimento profundo a respeito de nós mesmos. Ora, a que ele se refere? A que se deve esse desconhecimento? Os homens – incluindo os filósofos – se enredam num erro: tomam os valores morais como fundamentos a partir dos quais se pode determinar e avaliar o comportamento de todos, desprezando as raízes históricas dos próprios valores. Até mesmo os “psicólogos”, que empreendem esforços em prol da reconstrução da origem da moral, são influenciados pelo modo comum de julgar os valores.

⁷ No texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault considera: “por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar ‘o que era imediatamente’, ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 17)

⁸ Cf. NIETZSCHE: “A direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem no azul. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o *cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável [...]” (NIETZSCHE, 2010, p. 13)

⁹ Cf. NIETZSCHE: “Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função.” (NIETZSCHE, 2010, p. 61)

¹⁰ NIETZSCHE, 1978, p. 125.

Na primeira dissertação – “*Bom e mau*”, “*bom*” e “*ruim*” –, em que analisa a dupla origem dos valores, Nietzsche destaca o papel dos *psicólogos ingleses*¹¹: não obstante sua iniciativa de revelar a gênese dos valores incorrem em equívoco porque avaliam a moral partindo de pressupostos cultural e socialmente admitidos como superiores. Tais *psicólogos* estão aferrados ao mesmo propósito antigo: “colocar em evidência a *partie honteuse* [o lado vergonhoso] de nosso mundo interior, e procurar o elemento operante, [...] decisivo para o desenvolvimento [...]”¹² A genealogia destes ingleses é pautada em antigos costumes, em velhas práticas de análise da moral. Mais precisamente, Nietzsche pondera que os “psicólogos ingleses” desenvolvem uma genealogia com base na ideia de utilidade: “originalmente” – assim eles decretam – “as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram úteis.”¹³ Este raciocínio dedutivo, segundo Nietzsche, é simplista e equivocada, pois traz consigo uma visão superficial da história que envolve os valores morais. Diz Nietzsche, falta a esses “psicólogos” o *sentido histórico*: “Infelizmente é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico*, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história!”¹⁴ Eles raciocinam em consonância com os filósofos, isto é, a-historicamente, e negligenciam a origem histórica da moral. Pensar a-historicamente é operar avaliações como se o mundo tivesse uma ordem necessária e abrir mão do exame da gênese dos valores morais.¹⁵

Investigar a constituição histórica da moral é, para Nietzsche, um meio para alcançar o objetivo final da *genealogia*, ainda mais ousado e original: avaliar o *valor* da moral, o *valor dos valores* morais:

No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vistas a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do *valor* da moral.¹⁶

¹¹ Entre os *psicólogos ingleses*, dois, sobretudo, são alvos de críticas de Nietzsche: Herbert Spencer e Stuart Mill. Para ele, foram esses *psicólogos ingleses* os responsáveis por realizar “as únicas tentativas de reconstituir a gênese da moral.” (NIETZSCHE, 2010, p. 15).

¹² NIETZSCHE, 2010a, p. 15.

¹³ NIETZSCHE, 2010a, p. 10.

¹⁴ NIETZSCHE, 2010a, p. 16.

¹⁵ Ao destacar a ausência de sentido histórico na filosofia e nos *psicólogos ingleses*, Nietzsche afirma a necessidade da ligação da qual não se pode prescindir, a saber, a relação entre ciência moral e história. Desde a *Segunda consideração extemporânea; da utilidade e da desvantagem da história para vida* (1874), Nietzsche expõe sua preocupação com a relação entre o homem e a história.

¹⁶ NIETZSCHE, 2010a, p. 10.

Ao colocar a pergunta sobre o *valor* da própria moral, isto é, sobre o *valor dos valores*, as bases, supostamente inquestionáveis, nas quais se assentam nossas crenças e a cega confiança no caráter absoluto dos valores e da verdade são submetidas ao crivo da crítica genealógica. Implodidas essas bases, abre-se uma enorme possibilidade de reflexão sobre a moral. Não por acaso, Nietzsche sugere, sobretudo a partir de 1885, a necessidade – e a possibilidade – de uma *transvaloração de todos os valores* historicamente predominantes na cultura ocidental.

Como vimos no Capítulo I, a crítica da moral se faz presente em grande parte da obra nietzschiana. Em *Ecce homo*, reconhecido por alguns comentadores como sua autobiografia, Nietzsche se refere a *Aurora*: “com este livro começa minha campanha contra a *moral*.”¹⁷ Embora reconheça que aí “a moral não é atacada, apenas não é mais considerada”¹⁸ como matriz metafísica geradora de sentido para a vida, uma vez que seus pressupostos – bem, Deus, alma, espírito, livre-arbítrio – não podem mais reivindicar para si o *status* de verdadeiros, *Aurora* é um livro que explicita a necessidade da reflexão crítica sobre “preconceitos morais”. Nele, Nietzsche já sinalizara para uma das características do método genealógico, a saber, a necessidade de investigar as ideias comumente consideradas irrefutáveis. No *Prólogo*, dissera:

Desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigação e escavar uma velha *confiança*, sobre a qual a nós, filósofos há alguns milênios construímos, como se fora o mais seguro fundamento – e sempre de novo, embora todo edifício desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar nossa *confiança na moral*.¹⁹

Da mesma forma, é possível supor que o projeto genealógico tenha se exposto, ainda que de forma embrionária, em *Humano, demasiado humano* – como se vê em seu segundo capítulo, *Para uma história dos sentimentos morais* –, livro em que Nietzsche se propõe examinar a moral sem lançar mão de categorias metafísicas, proposta que será desenvolvida em escritos tardios nos quais se inclui *Para a genealogia da moral*. Também é possível referenciar a genealogia ao quinto capítulo de *Além do bem e do mal*, denominado *Contribuição à história natural da moral*; o aforismo 186 antecipa as características do procedimento genealógico:

¹⁷ NIETZSCHE, 2009, p. 75.

¹⁸ NIETZSCHE, 2009, p. 76.

¹⁹ NIETZSCHE, 2004, p. 10.

Reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa civilização viva – como preparação para uma *tipologia* da moral.²⁰

Apesar da importância das ponderações anteriores, seguramente a *Genealogia*, com a pergunta sobre o *valor dos valores*, representa o ápice da crítica nietzschiana da moral. No texto de 1887 – posterior à formulação das noções de *força* e *vontade de potência* –, fica bem mais claro o quão suspeitos são os argumentos que partem de premissas metafísicas para justificar valores que, supostamente absolutos, afinal, são exclusivamente humanos; fica bem mais claro que a dicotomia de valores – *bem* e *mal*, sobretudo – radicada na civilização ocidental é, ao fim e ao cabo, uma criação exclusivamente humana e que, por isto, a moral não pode reivindicar o *status* de absoluta. Se não é natural e não está previamente dada ou fixada no tempo e no espaço, se a moral é tão somente uma *interpretação*, para compreender seu valor e o *valor dos valores* é necessário levar em conta as circunstâncias nas quais foi gestada. Por isto, a genealogia é, para Nietzsche, “um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado [...]”²¹ Na terceira seção do *Prólogo*, indica o que pretende com sua genealogia:

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza seu futuro?²²

A genealogia nietzschiana anuncia esta nova exigência: “necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* [...]”²³ A proposta genealógica consiste, então, em refletir, não sobre o sentido ou o significado dos valores morais, mas sobre o *valor dos valores*, escavando, nos subterrâneos do passado, o que nele se encontra escamoteado, para trazer à luz as condições pelas quais se deram o nascimento, o desenvolvimento e as alterações da moral. Utilizando a história e recursos etimológicos, o projeto genealógico não

²⁰ NIETZSCHE, 2010b, p. 74.

²¹ NIETZSCHE, 2010a, p. 12.

²² NIETZSCHE, 2009, p. 9.

²³ NIETZSCHE, 2010a, p. 12.

compactua com qualquer explicação que tente demonstrar a existência metafísica dos valores morais. Não há valores eternos ou verdades perenes; os valores morais não se explicam por si mesmos, não possuem um valor *em si*; pelo contrário, são resultados da produção humana.

Para um genealogista, não existe “a moral verdadeira”; a que assim se considera não passa de um *tipo* entre outros possíveis. *Tipos* de moral existem – não só, mas também – em razão das múltiplas circunstâncias históricas próprias de um dado lugar e um dado período em que os homens criam suas tábuas de valores. A moral que se pretende granítica, porque supostamente indiscutível, como a que crê no *bem* e no *mal* absolutos, quando verificada pela genealogia, é destituída de seu trono e de sua legitimidade, supostamente incondicional. Submetida à genealogia, qualquer moral se apresenta apenas como um *tipo* dentre outros prováveis e, assim, não pode se afirmar como absoluta ou única.

Mais do que isto: em Nietzsche, *tipos* de moral são atrelados a condições fisiológicas. Para ele, o recurso à fisiologia é crucial para se entender a moral: o homem, assim como o mundo, é constituído por *forças* e *vontades de potência* e por uma tensão entre pulsões e afetos. É aliando moral, fisiologia e *vontade de potência* que Nietzsche problematiza a moral fora dos pressupostos metafísicos socrático-platônico-cristãos, para ele, predominantes na história da filosofia e responsáveis pela crença metafísica em valores absolutos. Se o método genealógico quer trazer à luz a gênese histórica dos valores morais, compreendendo, assim, o contexto em que determinados valores são gestados, aliado à fisiologia, pretende, ainda mais, investigar *por quem* e *para quem* uma determinada moral é criada, a *quem* atende e quais são suas implicações psicológicas e culturais ao longo da história.

Ora, essa é uma maneira completamente diferente e original de analisar a moral: a moral não é vista sob a ótica do dogma que afirma os valores como eternos e verdadeiros. Para questionar a origem de um dado valor, há a exigência de se interrogar: *quem postula determinado valor? De quem é a vontade de postular um valor? A quem servem determinados valores?* Se valores morais são expressões de *vontades de potência* – e, neste caso, de *tipos* humanos –, então, uma determinada *vontade* deve ser reportada a “alguém” – não ao *eu* ou ao *sujeito* substancial ou transcendental –, entretanto – que *interpreta* e que, ao *interpretar*, cria valores, modos de valoração e modos de existência. Da mesma forma, valores, modos de valoração e modos de existência atendem a determinadas *vontades de potência* e a *tipos* humanos.

Formulando tais questões, Nietzsche entende que os valores são parciais, têm uma dupla origem e supõem avaliações a partir das quais são criados.

Como afirma Michel Haar²⁴,

La fixation de la ligne de partage entre le vrai et le faux, le bien, dépend du type de vie que ces valeurs défendent. Elles n'ont aucune vérité intrinsèque, mais toute leur "vérité" réside dans leur *adéquation* à telle ou telle volonté de puissance.²⁵

Porque são expressões da *vontade de potência*, os valores não são perenes; criados pelo homem, configuram-se como *perspectivas* e alinham-se a determinados *tipos* humanos. Uma das afirmações mais célebres de Nietzsche se encontra no aforismo 108, de *Além do bem e do mal*: “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos.”²⁶ A asserção é fundamental para a crítica da moral, uma vez que subverte a forma comum de compreendê-la e justificá-la. Não há moral, sentimentos, afetos, valores *em si*:

O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos!²⁷

Se Nietzsche questiona quais foram as condições históricas e fisiológicas em que se fez possível ao homem instituir a visão dicotômica dos valores morais – fundamentalmente, *bem* e *mal* –, mais ainda, anseia saber que *valor* esses valores possuem para a vida: favorecem ou depreciam, afirmam ou negam, promovem ou desqualificam a vida? São sinônimos de ascensão ou decadência? Ao salientar a existência de valores negativos e valores afirmativos, Nietzsche estabelece, então, um critério para avaliar os diferentes *tipos* de moral e os diferentes *tipos* humanos: a vida. E é assim que pode falar em *vontade positiva* e *vontade negativa de potência*.

²⁵ Cf. HAAR: “A fixação da linha de separação entre o verdadeiro e o falso, o bem, depende do tipo da vida que esses valores defendem. Eles não têm nenhuma verdade intrínseca, mas toda sua “verdade” reside em sua *adequação* a uma dada vontade de poder.” (HAAR, 1993, p. 36) (tradução nossa)

²⁶ NIETZSCHE, 2010a, p. 66.

²⁷ NIETZSCHE, 2012, p 181.

A proposta nietzschiana, bem de acordo com a postulação da existência de valores negativos e valores afirmativos, tem como intuito diagnosticar que *tipo* de moral predomina na cultura ocidental e qual é o *valor* dos seus valores para pensar sua superação e outra forma de *valorar*. Em outras palavras: por que motivos uma determinada moral prevalece em detrimento de outras? Que *tipo* de moral prevaleceu no ocidente? Quais foram as consequências desse predomínio? Como ultrapassá-lo?

Em sua *Genealogia*, Nietzsche identifica a existência de dois *tipos* “básicos” de moral e, portanto, de dois modos de avaliação e de dois *tipos* humanos: a *moral dos senhores, aristocrática*, e a *moral dos escravos, plebeia*, gregária. No aforismo 160, de *Além do bem e do mal*, Nietzsche já diferenciara a moral por *tipos*:

Numa preambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma moral dos senhores e uma moral dos escravos [...].”²⁸

Como vimos, Nietzsche elege a pesquisa histórica como instrumento para avaliar a distinção entre os valores morais, recorre à pesquisa histórica para descrevê-los; mas, a afirmação da existência desses *tipos* de moral não sinaliza, simplesmente, para uma descrição de seu percurso histórico. Cada *tipo* é a expressão de uma maneira de valorar, avaliar e *interpretar*, isto é, cada *tipo* exprime uma *vontade de potência* e uma forma de relação com a vida; portanto, o critério para avaliar um *tipo* de moral está, para além da história, na fisiologia.

Reconhecendo a existência de *tipos* distintos de moral, ao lançar mão da história e também da fisiologia como instrumentos indispensáveis para a sua genealogia, Nietzsche acaba por apresentar as características desses dois *tipos* de moral – e também dos *tipos* humanos, *fortes e fracos, aristocratas e escravos, nobres e plebeus* –, relacionando-as às noções de *força* e *vontade de potência* e, em última instância, à consideração da moral como *causa* e *sintoma*, ao mesmo tempo.

A *moral aristocrática* é uma moral afirmativa. Em oposição a ela – que surge de uma autoafirmação –, a *moral escrava* brota de uma genuína *força* negativa:

²⁸ NIETZSCHE, 2010b, p. 155.

[...] enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante sim a si mesma, já de início a moral escrava diz não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este não é seu ato criador.²⁹

A *moral aristocrática* é aquela que não carece de um “outro”, de “um fora” para se afirmar; a *moral escrava*, por outro lado, necessita, de antemão, de um elemento distinto dela para se estabelecer. O caráter ativo do primeiro *tipo* de moral se deve a uma de suas características principais, a saber, o *páthos da distância*. Por meio deste traço constitutivo, o *tipo nobre* cria valores: *senhores* são aqueles que referendam sua posição pelo orgulhoso sentimento de autoafirmação e por sua capacidade de criar; por meio desta característica, o *senhor* torna-se apto a se distanciar do outro *tipo* de moral e a ele se contrapor, ratificando, assim, a instituição de valores. Ora, é justamente devido a esse distanciamento que essa “estirpe senhorial” pode ser identificada como autárquica, capaz de criar valores a despeito de juízos externos a ela, porque não precisa de um terceiro para validar sua conduta. Por isto, prevalece no *tipo nobre* a sensação de plenitude e felicidade elevada. O outro, o “fraco” e “desprezível”, é tão somente um elemento secundário do qual o *nobre* prescinde para se afirmar. O *nobre* não leva a sério por muito tempo seu “adversário”, pois não tem que vencê-lo, destruí-lo para adquirir satisfação. Ao contrário, a *moral escrava* estimula o desenvolvimento da fraqueza e a igualdade. Esta forma de valorar identifica como “bom” tudo o que favorece a perpetuação da ordem, enquanto é “mau” aquilo que promove a dissolução da lógica do nivelamento.

A moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade. Aqui está o foco de origem da famosa oposição “bom” e “mau” – no que é mau se sente poder e periculosidade, uma certa terribilidade, sutileza e força que não permite o desprezo. Logo, segundo a moral dos escravos o “mau” inspira medo.³⁰

Escravos são os que alimentam um irrestrito ódio pela diferença. Neste sentido, afirma Scarlett Marton: “É a diferença que causa o ódio, ou melhor, é a recusa da diferença que o engendra.”³¹

²⁹ NIETZSCHE, 2010b, p. 26.

³⁰ NIETZSCHE, 2010b, p. 158.

³¹ MARTON, 2010, p. 90.

A *moral escrava* é fraca e subserviente, inclusive, porque busca a utilidade: o que está sob o domínio do útil está, necessariamente, relacionado à estabilidade do homem. Não provocar desconfiança de sua personalidade, não colocar o orgulho próprio à frente das convenções sociais são premissas básicas da equação *escrava*. É preciso ser “bom homem”, bem adequado, comportado, cognoscível, é preciso ser útil; por esta razão, rechaça a diferença, a instabilidade e aquele que se afirma com orgulho. A moral gregária – *escrava* – quer desfazer as individualidades em prol do nivelamento do caráter, dos pensamentos, dos costumes, dos homens, de modo geral. Nivelar e igualar: eis os fundamentos básicos que o *escravo* não pode dispensar; ele precisa, não apenas ser gregário, mas também tornar o outro parte do *rebanho*. O *aristocrata*, pelo contrário, não se preocupa com a utilidade de suas ações.

Se o *tipo nobre* tem como elemento fundante a coragem, o *escravo*, porém, edifica seus valores em outro solo, a saber, o medo. Para o *tipo escravo*, o medo é o maior companheiro, pois ele depende do sempre-igual, do estável, da regularidade para se sentir bem. Como esta forma de valorar se assenta na e, ao mesmo tempo, exprime a *moral de rebanho*, procura meios para reagir às *forças* que, contrárias ao nivelamento, afirmam a diferença. Esta “reação” se apresenta como *ressentimento*. Aqui se faz presente uma das características essenciais da – para Nietzsche, triunfante – *moral escrava*: o ressentido é a expressão do *tipo escravo*, pois seu estímulo de “criação” parte do exterior: “Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento [...]”³² O *tipo* ressentido só se apraz caso negue o outro, ou seja, a exterioridade é o parâmetro de sua avaliação e valoração:

[...] o homem do ressentimento 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; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria.³³

O *tipo* ressentido, leia-se, o *escravo*, nem age nem realiza uma autêntica reação. Experimenta apenas uma *vingança imaginária* e se compraz com isto; ele verdadeiramente se alimenta do ódio; para ele, o outro é sempre o culpado por aquilo

³² NIETZSCHE, 2010a, p. 26.

³³ NIETZSCHE, 2010a, p. 27.

que não consegue realizar. Movido por sua impotência, o ressentido almeja reduzir, humilhar, torturar o outro para que, enfim, consiga sua satisfação doentia. Esta é a “lógica”: o homem do *ressentimento* vive de subterfúgios. Como nunca consegue se livrar da ânsia de *vingança*, toda mórbida força do sofrimento que fantasia praticar contra seu inimigo volta-se contra ele. Por esta razão, ataca o outro em sua imaginação, com o intuito de compensar sua impotência. Diz Marton:

Incapaz de aniquilar o forte, o homem do ressentimento quer vingar-se, mas não podendo fazê-lo, imagina o momento em que sua ira se exercerá, finalmente, permitida a desforra. É da própria impotência que nasce e se alimenta o seu desejo de vingança. É por isso que ressentimento não é sinônimo de reação: justamente por ser impotente para reagir, ao fraco, só resta ressentir.³⁴

Convém lembrar que Nietzsche admite que, na história das diferentes culturas, “aparecem [...] tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência.”³⁵ Sendo morais que se distinguem, que ocupam posições opostas, há, entre elas, conflitos e tensões. Se, para Nietzsche, as relações entre as *forças* implicam conflito, se as diversas *vontades de potência* se chocam e criam meios para sua afirmação e daí se instauram pressões e resistências, supõe-se, então, que os *tipos* de moral, cujas características se diferenciam, se enfrentam e se separam, em alguns momentos se aproximam. Nas diversas culturas, ora prevalece um determinado *tipo* de moral, ora outro. Para Nietzsche, há algumas épocas que são mais propícias ao triunfo dos valores *nobres, ativos*, enquanto outras favorecem os valores *escravos*:

As épocas devem ser medidas conforme suas *forças positivas* – e nisso a época do renascimento, tão pródiga e tão rica em fatalidade, surge como a última *grande* época, e nós, modernos, com nosso angustiado cuidado-próprio e amor ao próximo, com nossas virtudes de trabalho, despretensão, legalidade, cientificidade – acumuladores, econômicos, maquinais –, como uma época fraca... Nossas virtudes são determinadas, *provocadas* por nossa fraqueza... A “igualdade”, um certo assemelhamento real que acha expressão apenas na teoria de “direitos iguais”, é essencialmente própria do declínio: o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino de *páthos da distância* é característico de toda época *forte*.³⁶

³⁴ MARTON, 2010, p. 90.

³⁵ NIETZSCHE, 2010b, p. 155.

³⁶ NIETZSCHE, 2010a, p. 87.

Reconhecendo que não há *fortes*, de uma vez por todas, nem *fracos* eternamente, porque o homem jamais permanece em um estado estático de *forças*, Nietzsche acaba por reconhecer que não só os *escravos*, mas também os *nobres* estão suscetíveis ao *ressentimento*. A diferença é que “o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não envenena.”³⁷ A diferença é que o *nobre* consegue se desvencilhar rapidamente dos afetos degenerativos, enquanto o *escravo* não consegue dar vazão aos sentimentos nefastos nele concentrados. A incapacidade para afastar da consciência ou da memória a dor vivida, cuja consequência é o *ressentimento*, é o que caracteriza a enfermidade, a fraqueza. Como ambos – *escravo* e *nobre* – são passíveis dos mesmos sentimentos, o que afinal os distingue? As *forças* que em cada um predominam, a prodigalidade de determinados instintos e impulsos que, em um e em outro, prevalecem. Há características fisiológicas em determinados *tipos* de homens que os fazem *fortes*, como, por exemplo, o *páthos da distância* – traço típico do *nobre*; enquanto *fracos* são aqueles nos quais predominam valores que caluniam a vida, por meio, por exemplo, do desejo do nivelar os homens. Os homens se distinguem pelos valores, sentimentos e virtudes que cultivam.

Para melhor explicitar essas duas modalidades de valoração, Nietzsche lança mão de uma fábula, cujas personagens representam uma moral elevada e outra decadente: de um lado, está a *ave de rapina* e, do outro, a *ovelha*. A *ovelha* exemplifica o *tipo* ressentido que busca se afirmar tomando a *ave de rapina*, exemplo do *forte*, como referência. Ressentir é a pedra de toque das *ovelhas* que, ao identificarem o “mau” externo a elas, procuram formas para se vingar. Se o outro é “mau”, logo, são elas que fazem jus ao termo “bom”: “essas aves de rapinas são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?”³⁸ O apego ao outro – o desejo de negá-lo – como elemento necessário para sua própria afirmação é a característica nuclear da *ovelha*. Nesta lógica, a negação do outro é um exercício sem o qual a *ovelha* não consegue estabelecer sua identidade e encontrar o sentido de sua existência senão no *ressentimento*. É pelo ostensivo sentimento de *vingança* que tenta se exhibir como humilde e virtuosa e, a partir disto, designar o termo “bom” para si:

³⁷ NIETZSCHE, 2010a, p. 28.

³⁸ NIETZSCHE, 2010a, p. 32.

[...] sejamos outra coisa que não são os maus, sejamos bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos [...].³⁹

Se a palavra de ordem do ressentido é o nivelamento – a submissão de todos aos valores do *rebanho* –, a exigência da *ovelha* é que a *ave de rapina* não se comporte como tal: a *força* da ave precisa ser desfeita, ou melhor, separada do que ela pode. A *ovelha*, leia-se o *escravo*, precisa “construir artificialmente a sua felicidade, [...] persuadir-se dela, *menti-la* para si [...]”.⁴⁰ Na *perspectiva* da *ave de rapina*, pelo contrário, a relação com o diferente não tem como marca constitutiva a negação: o outro, neste sentido, não precisa ser negado nem é objeto de ódio. A negação é ignorada pela *ave de rapina*, ou seja, pela valoração *nobre*. No lugar do rancor, do *ressentimento* e da *vingança*, o *nobre* volta-se para sua própria diferença, enquanto o *escravo*, por outro lado, nutre-se da insaciável sede de desforra.

Sob a fábula em que Nietzsche indica a diferença entre os dois *tipos* “básicos” de moral está a crítica da crença popular, e também filosófica, que, ingênua e equivocadamente, afirma que por trás de toda ação há um “agente”, uma causa, portanto. Tal crença sustenta a ideia de que o *forte* pode, deliberadamente, optar por expressar ou não sua *força*, como se nele houvesse um substrato capaz de conduzir, conscientemente e de modo soberano, as suas ações. “Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação.”⁴¹

Cogito, ergo sum: eis a célebre certeza edificada por Descartes na história da filosofia moderna. Aqui está presente uma *psicologia* que identifica a ação como a consequência de uma causa. Por trás da fábula está a crítica de Nietzsche às noções de *eu* e de *sujeito*, compreendidas como “agente”, substrato e causa.

A concepção de uma consciência (‘espírito’) como causa e, mais tarde, a do Eu (‘sujeito’) como causa nasceram posteriormente, depois que a causalidade da vontade se firmou como dado, como algo *empírico*... Nesse meio-tempo refletimos melhor. Hoje não acreditamos em mais nenhuma palavra disso.⁴²

³⁹ NIETZSCHE, 2010a, p. 33.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ NIETZSCHE, 2010a, p. 33.

⁴² NIETZSCHE, 2010c, p.41.

A fábula sugere que Nietzsche se posiciona contra a crença de que em todo agir há um *sujeito*, um *eu* como “causa” da ação: a tradição filosófica se enreda na ilusão do *eu*, do *sujeito*. Não é de se espantar que as concepções metafísicas da moral pressuponham o *sujeito*. A crença no *sujeito* – e naquilo que comumente se denomina *livre-arbítrio*, liberdade para escolher – é o que dá legitimidade ao fato de a *ovelha* responsabilizar a *ave de rapina* por ser o que é e exigir que ela se torne *ovelha*: cada um é livre para escolher o que e como quer ser, ou melhor, é livre para ser “bom” – esta é a premissa dos “humildes”, dos “ultrajados”.

Reconhecendo que a ideia de *sujeito* se entrelaça ao pensamento metafísico, Nietzsche compreende que a metafísica, que alimenta a crença na verdade e em valores *em si*, se ocupa, sobretudo, “da substância”, “da liberdade do querer”. Porém, como vimos no Capítulo I, a busca pela verdade não passa de mera crença que sustenta os “erros fundamentais do homem”. A ideia de *sujeito* como substrato ou *subjectum* é, em Nietzsche, superada pelas noções de *força* e *vontade de potência* sem as quais não é possível compreender a crítica tardia da moral e, em especial, o procedimento genealógico, já que, em última instância, são estas noções – *força* e *vontade de potência* – que permitem a problematização da moral e a avaliação dos valores como afirmativos ou negadores da vida.

A crença na unidade – substancial ou transcendental – do *eu* / *sujeito* consolida a *moral escrava*: apoia a ideia de que é possível responsabilizar os *fortes* por serem *fortes*, isto é, exigir que a *ave de rapina* se comporte como uma inocente e tenra *ovelhinha*. Assim as ovelhas “adquirem o direito de *imputar* à *ave de rapina* o fato de ser o que é.”⁴³ A *ovelha* – conforme a breve anedota narrada por Nietzsche, na *Genealogia* –, para preservação e afirmação própria, “*necessita* crer no *sujeito* indiferente e livre para escolher”⁴⁴, livre para abrir mão de si, para abdicar de sua *força* constitutiva, para tornar-se “melhor”:

O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser assim como *mérito*.⁴⁵

⁴³ NIETZSCHE, 2010a, p. 33.

⁴⁴ NIETZSCHE, 2010a, p. 34.

⁴⁵ Ibid.

O *sujeito* assim concebido é, então, aquele que possui *livre-arbítrio*, dispõe de liberdade de escolha para submeter-se ao bem coletivo, ao bem-comum. Sob essa ótica, pode inibir sua *força*, sua *potência*, para ser útil aos imperativos gregários. Para Nietzsche, entretanto, a convicção da existência de um “agente” ou *sujeito* consegue, apenas, escamotear as relações entre *forças*, impulsos e afetos que constituem o homem. O primado do *eu*, do *sujeito* – entendido como base metafísica do agir humano – não corresponde a algo insensível às transformações ou irreduzível às *forças* inerentes às ações nem pode ser entendido, como em Descartes, como “certeza imediata.”⁴⁶

Em Nietzsche, o *eu* não está dado. A multiplicidade de afetos em luta no *corpo* – não mais entendido como algo oposto à *alma* – faz com que ora um ora outro se manifeste e se expresse como dominante. O que a tradição chama de *eu* é, para Nietzsche, um impulso, momentaneamente vencedor – o impulso que chega à consciência –, pois o *corpo*, a “grande razão”, é algo bem mais complexo do que simples matéria. Tomar o *corpo* como pluralidade de afetos, impulsos, *forças* e *vontades de potência* sempre em luta implica compreendê-lo como *ponto de partida*, inclusive para a compreensão da capacidade humana de valorar, o que abre os horizontes para uma nova concepção de subjetividade, bem mais rica do que a que é simplificada na unidade sintética da *consciência*: “por trás de teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo ele habita, teu corpo é ele”, diz Zaratustra.⁴⁷

Em face dessa nova compreensão do *corpo*, não é lícito defender a tese de um *sujeito* fundante que antecede qualquer ação. É absurdo separar a *força* de sua manifestação, pois uma *força* só se sujeita a outra e nunca a uma instância metafísica que supostamente precede toda ação. Na realidade, tal compreensão é atrelada à linguagem: a crença no *sujeito* é consequência, inclusive, da sedução exercida pela linguagem. A confiança num *eu* inabalável é uma superstição provocada pela crença nas

⁴⁶ No aforismo 16, de *Além do bem e do mal*, Nietzsche questiona a proposição cartesiana “Eu penso” como “certeza imediata”. Para ele, esta suposta certeza acarreta outras: “que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um eu que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa.” (NIETZSCHE, 2010b, p. 21). Nenhuma delas se configura, de fato, como “certeza imediata”; todas elas pressupõem algo. Por exemplo: que se saiba o que é o *eu*, o que é o pensar.

⁴⁷ NIETZSCHE, 2011, p. 35.

estruturas da linguagem. A fé na linguagem referenda a suposta unidade do *eu*; não conseguimos nos desembaraçar da noção de *eu* porque nos iludimos com a gramática⁴⁸:

[...] penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem [...]. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as “coisas”.⁴⁹

Se esta crença no *eu* oculta a *vontade de potência*, as ações humanas são interpretadas a partir de um ponto de vista que não considera as relações entre *forças*. O que há, porém, para Nietzsche, são relações entre *forças* nas quais umas prevalecem em detrimento de outras. O ressentido, por exemplo, quer dirimir as *forças* ativas, quer triunfar sobre elas. Ora, de que modo ele realiza tal tarefa? Pensando a *força* a partir das noções de causa e efeito. Só assim se faz possível imputar ao *sujeito* a culpa por não ter conseguido conter seus impulsos, sua *força*, sua *vontade de potência*. Separar a *força* do que ela pode e ajuizá-la moralmente são dois processos elementares para o domínio das *forças reativas*. Incutir culpa naquele que age conforme sua própria vontade: assim, opera o ressentido.⁵⁰

É justamente a compreensão do homem como *força – ativa e reativa – e vontade de potência – positiva e negativa –* o que permite que, no terceiro momento de sua obra, Nietzsche pense a moral por outra ótica, não mais a partir do dualismo *bem / mal* ou da unidade do *eu*, do *sujeito* e da *consciência*, mas como *causa* e, sobretudo, como *sintoma*. *Tomar o corpo como fio condutor*, superando a tradicional dicotomia *corpo-alma*, é um dos pressupostos da análise genealógica. Como *sintoma*, cada *tipo* de moral atende a condições fisiológicas fortes ou fracas e, ao mesmo tempo, expressa um estado de degenerescência e fraqueza ou de ascensão. Recorrendo à fisiologia para pensar a moral, Nietzsche reivindica um novo modo de proceder do filósofo: o filósofo deve ser uma espécie de médico. Não por acaso, utiliza, amiúde, palavras como “adoecimento”, “amolecimento”, “fraqueza”, “cansaço” e “dispepsia”, referindo-se a sintomas

⁴⁸ Cf. NIETZSCHE: “os cientistas não fazem outra coisa quando dizem que “a força movimenta, a força origina”, e assim por diante – toda ciência se encontra sob a sedução da linguagem.” (NIETZSCHE, 2010, p. 34)

⁴⁹ NIETZSCHE, 2010c, p. 28.

⁵⁰ Cf. AZEVEDO, 2003.

comumente associados a estados de doença: “juízos de valor [...] nunca podem ser verdadeiros; afinal, ele têm valor apenas como sintomas.”⁵¹

Por este caminho, na segunda dissertação de sua *Genealogia*, Nietzsche investiga a *má consciência*, mais um *sintoma* de privação de *força*, de contenção dos instintos. Nessa dissertação, cujo título é “*Culpa*”, “*má consciência*” e *coisas afins*, busca desvendar a origem dos sintomas mórbidos como o *ressentimento*, *culpa* e *má consciência*; procura, então, investigar quais foram as razões histórico-culturais que enfraqueceram o homem, tornando-o previsível. Uma das conclusões é que isto só se fez possível através da criação de um ser *capaz de fazer promessas*, ou seja, por um processo de consubstanciação de costumes, no qual se dá a formação do homem como um ser responsável por tudo o que faz e capaz de responder por seus atos. Este processo caminha no sentido oposto à capacidade de *esquecer*, qualificada por Nietzsche como uma disposição que resguarda a saúde da ordem psíquica:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual podemos de chamar de “assimilação psíquica”) do que o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou assimilação física.⁵²

O *esquecimento* é uma força ativa, porquanto conserva a saúde. Aquele, no entanto, que tem esta capacidade interdita – o *fraco* – sofre de dispepsia. Isto é, aquele que não dispõe da aptidão para esquecer, tal como o *forte*, não consegue digerir o que nele é interiorizado, “de nada consegue ‘dar conta’.”⁵³ Foi justamente em razão da inibição do *esquecimento* que o homem desenvolveu a disposição contrária, a *memória*, fundamental para a instituição da moral e para tornar o homem um ser responsável, isto é, alguém a quem se possa imputar deveres:

Esta é a longa história da origem da *responsabilidade*. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável.⁵⁴

⁵¹ NIETZSCHE, 2010c, p. 18.

⁵² NIETZSCHE, 2010a, p. 43.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ NIETZSCHE, 2010a, p. 44.

Este processo -- que, como vimos, Nietzsche denomina, em *Aurora*, como *moralidade do costume* – aparece na *Genealogia* como o que permite transformar o *bicho homem* em *zoon politikon*, em um ser em que se pode confiar, a quem se pode atribuir compromisso e, sobretudo, responsabilidade moral. Para a formação do homem e da sua *consciência moral*, a *memória* é um instrumento indispensável: “grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória.”⁵⁵ Trata-se, para Nietzsche, da *mnemotécnica*: uma prática na qual é essencial a suspensão do *esquecimento*: “Jamais deixou haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar uma memória.”⁵⁶ Na *mnemônica*, é necessário que “algumas ideias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, ‘fixas’.”⁵⁷ Em função da exigência da convivência gregária, foi preciso vencer o *esquecimento* e fortalecer a *memória*. Para Marton⁵⁸, a empreitada de criar um indivíduo *capaz de prometer* traz consigo um propósito: massificar o homem, isto é, torná-lo “igual entre iguais”. Por isto, o desenvolvimento da *memória* é imperativo: prometer, isto é, infundir confiança na palavra é possível somente na medida em que a *memória* é dominante. Somente através da *mnemotécnica da crueldade* – realizada pelo sacrifício e martírio ritualizados – tornou-se possível a sociabilidade.

Para a consecução da previsibilidade das ações humanas, é necessário que a *memória* seja a faculdade mais presente e mais forte, a que se consolida com maior vigor e eficácia, pois “quanto pior ‘de memória’ a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes.”⁵⁹ Por isto, é preciso “abusar” da *memória*, fortalecê-la, já que é precípuo, para o cumprimento das exigências de uma convivência em grupo, tornar o homem “previsível, constante, necessário”. “Previsível”, não escamoteia o que dele se pode esperar; “constante”, não corre o risco de sofrer represálias; “necessário”, sua existência não provoca perigo à ordem estabelecida⁶⁰.

Mas, como foi possível conter os aspectos instintivos, selvagens do homem? Como foi possível suspender o *esquecimento*, fazendo com que a *memória* ganhasse função crucial na formação do homem e da responsabilidade moral? Para Nietzsche, a resposta está na origem do “direito penal primitivo”. A *mnemotécnica* teve como grande

⁵⁵ NIETZSCHE, 2010a, p. 46.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ MARTON, 1990, p. 79.

⁵⁹ NIETZSCHE, 2010a, p. 46.

⁶⁰ MARTON, 1990, p.79.

aliada, para a formação do *homem capaz de prometer* – e, portanto, do homem moral –, a antiga relação estabelecida entre “credor e devedor”, mediada pelas relações de comércio (troca, venda e tráfico) e, necessariamente, relacionada ao conceito de “dívida”. É deste modo que surge a ideia de justiça: o homem justo deveria, obrigatoriamente, quitar sua dívida, caso contrário, seu credor poderia adquirir uma espécie de “direito dos senhores” que lhe daria o poder de subjugar, humilhar, desprezar ou até mesmo tirar a vida do seu devedor. Assim, associou-se o castigo à dívida:

[...] através da punição ao devedor, o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como “inferior” – ou então, no caso em que o poder de execução da pena já passou à “autoridade”, poder ao menos vê-lo desprezado e maltratado. A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade.⁶¹

Nietzsche salienta que a relação entre “credor” e “devedor” não implica apenas o fundamento jurídico das ações humanas; além do direito obrigacional, a relação proporciona contentamento, gáudio, compensação naqueles que se localizam na posição do “credor”.

Tornemos clara para nós mesmos a estranha lógica dessa forma de compensação. A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de “*fair ele mal pour plaisir de le faire*”, o prazer de ultrajar.⁶²

Essa modalidade de “compensação”, que consiste na equivalência entre o prejuízo causado pela dívida não quitada e a satisfação em maltratar o devedor, está associada à origem da sociedade e do Estado. A humanidade exerceu sobre si própria um trabalho penoso cuja finalidade foi criar a *mnemotécnica* da crueldade. A partir daí, nasce o Estado – organização genuinamente tirânica – que, com sua força coercitiva, interditou o movimento das populações nômades e desqualificou os instintos. Com os instintos confiscados, os homens desenvolveram a impossibilidade de descarregá-los

⁶¹ NIETZSCHE, 2010a, p. 50.

⁶² Ibid.

para fora, invertendo sua direção, portanto. Devido às constantes e intensas represálias sociais, as forças instintivas não se exteriorizaram, formando, assim, a *má consciência*.

A relação entre “credor” e “devedor” estabeleceu o castigo, o sofrimento e a sacralização da *vingança* como práticas legítimas de justiça: “castigo como compromisso com o estado natural da vingança, quando este é ainda mantido e reivindicado como privilégio por linhagens poderosas”⁶³; “castigo como declaração de guerra contra um inimigo da paz, da ordem, da autoridade.”⁶⁴ O Estado e a comunidade, sendo credores dos indivíduos, possuem o direito de puni-lo, caso ele desrespeite as leis que garantem a sociabilidade: o Estado ganha o direito de castigar os indivíduos por danos causados à ordem.

Com sua análise genealógica das relações jurídicas, Nietzsche busca avaliar a maneira pela qual as *forças reativas* prosperaram, isto é, como o estatuto jurídico, baseado na relação “credor-devedor”, objetivou a repressão e o julgamento moral dos homens. Ao contrário do homem *forte*, ativo, “já se sabe que carrega na consciência a invenção da ‘má consciência’ – o homem do ressentimento.”⁶⁵ No ressentido, prevalece o traço mnemônico, a *memória*, sobretudo, em sentido negativo. O homem *ativo* não precisa de um “fora” para saciar sua sede de revanche, ao contrário do *fraco* e *reativo* que disto não pode, nem consegue, abrir mão.

O ressentido toma sua vontade como parâmetro para todas as demais, isto é, para ele, todas as vontades devem se equiparar.⁶⁶ Querer a equivalência das vontades é, para Nietzsche, sintoma de uma vida depauperada, uma vez que “a vida atua ofendendo, violentando, explorando”⁶⁷: *Querer igualar* a qualquer custo implica hostilidade à vida, ódio ao que difere, porque incapaz de lidar com a diferença. Ressentir é, pois, consequência da necessidade de conter a vontade de afirmar e dominar e estabelecer a adaptação como imperativo moral:

Sob a influência dessa idiosincrasia, colocou-se em primeiro plano a “adaptação”, ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade; chegou-se mesmo a definir a vida como uma adaptação

⁶³ NIETZSCHE, 2010a, p. 64.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Em uma das passagens de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche elucida esse raciocínio: “a realidade nos mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo e alternância de formas: e algum pobre vadio moralista vem e diz: ‘Não! O ser humano deveria ser outro!’... ele sabe até como este deveria ser, esse mandrião e santarrão; ele desenha a si próprio no muro e diz ‘ecce homo!’” (NIETZSCHE, 2010c, p. 57).

⁶⁷ Ibid.

interna cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas [...]. Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a adaptação.⁶⁸

Bem adaptado, encerrado no âmbito da paz social, o homem tem seus instintos represados para ser sociabilizado. O efeito, para Nietzsche, é nocivo, pois

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora.⁶⁹

Os mecanismos coercitivos, utilizados, inclusive, pelo Estado, fizeram com que todas as *forças* e impulsos naturais do homem se voltassem contra ele mesmo. O homem, de animal orgânico e saudável, tornou-se um animal doente que acabou por criar a religião para salvá-lo da doença que é a vida. Represados, esses impulsos necessitam de satisfação compensatória, uma vez que, mesmo sendo submetidos a longas e duras coações, não deixam de exigir satisfação. O caminho pelo qual essas manifestações de energia encontram sua compensação é a sublimação. O homem, à medida que vê suas *forças* selvagens inibidas, impossibilitado de descarregá-las, vê-se constrangido, pelas normas e costumes, a dilacerar e corromper a si mesmo. Esse homem, animal capaz de transformar sua vida interior em um calvário, é o inventor da *má consciência*. A “interiorização do homem” torna-se, assim, o ponto central da origem da *má consciência*: a crueldade psíquica em forma de *ressentimento*.⁷⁰ Com a *má consciência*, tem início o mais terrível sofrimento do homem. Assim descreve Nietzsche o surgimento e a consolidação da *má consciência*:

Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, correu a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Cf. GIACOIA, 2012.

carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má-consciência”.⁷¹

Segundo Nietzsche, o homem martirizado, agrilhado nas correntes da *moralidade dos costumes* e do Estado, que erige a *má consciência* para seu próprio malefício, apropriou-se da “suposição religiosa” para levar seu martírio e seu lamento até o ápice da mais horrenda culpa. De acordo com o filósofo, a crença de que Deus sacrificou a si próprio em prol dos homens engendra uma nova forma de dívida cuja consequência é a impossibilidade de remissão: “O próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem.”⁷² Assim, o homem é responsabilizado pelo martírio de seu Criador e está fadado a um perene suplício. Nas palavras de Nietzsche,

[...] uma dívida para com Deus: este pensamento tornou-se para **ele** um instrumento de suplício. Ele apreende em “Deus” as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais, ele interpreta esses instintos como culpa em relação a Deus (como inimizade, insurreição, rebelião contra o “Senhor”, o “Pai”, o progenitor e princípio do mundo), ele retesa na contradição “Deus” “Diabo”, todo o não que diz a si, à natureza a naturalidade, realidade do ser, ele o projeta fora de si como um Sim como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como deus juiz, como Deus verdugo, como além, como eternidade, como tormento sem fim, como Inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa.⁷³

O homem, agora, não é “devedor”, do ponto de vista jurídico, uma vez que seu “credor” não se encontra no plano terreno, mas no “além-mundo”. O homem adquire, então, um débito moral. Há, aqui, uma nova compreensão de dívida: trata-se de uma dívida cuja possibilidade de expiação é totalmente eliminada, pois essa dívida está na origem do devedor.⁷⁴ Na compreensão religiosa cristã, um homem pecou; no entanto, o seu ato pecaminoso não atinge somente a ele; pelo contrário, compromete toda a espécie. Neste sentido, a distância entre o “credor” supraterrrestre e todo-poderoso e o “devedor” pequeno, efêmero e inferior, tornar-se insolúvel:

⁷¹ NIETZSCHE, 2010a, p. 68.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Cf. GIACCOIA, 2006.

[...] recordemos a *causa prima* do homem, o começo da espécie humana, o seu ancestral, que passa a ser amaldiçoado (“Adão”, “pecado original”, “privação do livre arbítrio”), ou a natureza, em cujo seio surge o homem, e na qual passa a ser localizado o princípio mal (“demonização da natureza”), ou a própria existência, que resta como algo *em si sem valor* [...].⁷⁵

Essa nova compreensão culmina na interdição dos instintos, no receio contra o próprio corpo, no desprezo às coisas corpóreas. Mais ainda: o homem deve, a partir daí, identificar, nos seus impulsos selvagens, a raiz da maldade; tudo o que diz respeito ao humano deve estar sob constante vigilância para que se imponha, sobre o corpo e os desejos, uma permanente e rigorosa disciplina. O objetivo dessa moral é manter a necessidade de expiação que, no entanto, jamais será realizada. A vida humana torna-se virtuosa, correta, honesta, responsável, somente quando o homem compreende que a terra é um lugar de automartírio, sacrifício, castigo por causa da transgressão cometida pelos primeiros ancestrais humanos. O enraizamento da consciência de abnegação e inferioridade constitui a “crueldade psíquica”. Esta consciência inculca profundamente no homem a certeza de sua completa indignidade perante Deus. A culpa interioriza-se e transforma-se em obrigação sagrada e suprema. O Deus transcendente não é compatível com os impulsos animais dos homens. Os instintos de força e prazer e os desejos não são, a partir desse momento, motivos de orgulho. Dar vazão aos instintos deliberadamente ou não ser capaz de contê-los passa a ser um insulto, uma injúria ao “criador de todas as coisas”. Institui-se, por um lado, a necessidade de negar a “natureza”, a imanência, e, por outro lado, de afirmar a transcendência, o Deus verdadeiro. Não por acaso, a crítica nietzschiana da moral, sobretudo no último período da obra, coincide com a crítica do cristianismo.

Nietzsche adverte que não existiu só a ideia cristã de Deus como “credor”. Existiram formas nobres e afirmativas: “isto se pode facilmente concluir, a todo olhar lançado aos *deuses gregos*, esses reflexos de homens nobres e senhores de si.”⁷⁶ Os deuses gregos resguardavam a saúde psíquica e livravam-na da *má consciência*. Os aspectos animais do homem não eram depreciados ou condenados: “Por muito e muito tempo esses gregos se utilizaram dos seus deuses precisamente para manter afastada a ‘má consciência’.”⁷⁷ Para os gregos, não cumpre aos deuses macular a vida na terra,

⁷⁵ NIETZSCHE, 2010a, 74.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

desqualificá-la, negá-la, mas sim salvaguardar a liberdade. Esses deuses não atribuíam aos homens o castigo ou o pecado.

Não obstante o caráter afirmativo das divindades gregas, não foram elas que prevaleceram; predominaram “as propensões *inaturais*, todas essas aspirações ao Além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal, em suma, os ideais até agora vigentes, todos os ideais hostis à vida.”⁷⁸ A hegemonia do Deus cristão confirma o privilégio do mundo suprasensível e, por consequência, o domínio da vontade *fraca*, do *tipo escravo*, daquele que quer aniquilar a força do *nobre*, tornando-o subserviente a ideais supraterrrestres. Para o exercício de tal tarefa, uma *figura* é fundamental, a saber, o *sacerdote ascético*, analisado na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*. Seu propósito e missão consistem, precisamente, em formar rebanhos e disseminar a enfermidade do *ressentimento* e da *má consciência*.

⁷⁸ Ibid.

CAPÍTULO III

DO NILISMO À TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES: O ALÉM- DO-HOMEM, O ETERNO RETORNO E A ÉTICA DO AMOR FATI

Filosofia, tal como eu até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes – a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que até agora a moral banuiu.¹

Em muitos momentos, Nietzsche considera que o homem padece de um mal: o medo da transitoriedade, do *devoir*, da finitude, da morte, de todos estes aspectos que, inerentes à vida, provocam sofrimento. O problema, contudo, em sua opinião, não é o sofrimento mesmo, mas sua falta de sentido. *Por que sofrer?* Pergunta-se o homem que, com horror ao vazio, carece de um *telos*, de um objetivo. Se o homem prefere “*querer o nada a nada querer*”², como diz ele na III dissertação da *Genealogia*, é a falta de sentido e não propriamente o sofrimento – já que, há, inclusive, aquele que por ele procura, caso tenha no próprio sofrer um *porquê* – o que incomoda o homem: “A falta de sentido, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o *ideal ascético lhe ofereceu um sentido!*”³

O *sacerdote ascético* é, para Nietzsche, aquele que cumpre, com maestria, a tarefa de justificar o sofrimento e, assim, faz com que a moral *fraca* triunfe. Arauto da redenção humana, o *sacerdote ascético* – tema central da terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*, cujo título é *O que significam ideais ascéticos* – procura mostrar ao homem a causa capaz de explicar seu sofrimento.

Como opera o asceta? Como tenta estancar a chaga aberta no homem? Sempre através de uma justificativa metafísico-religiosa, o asceta se apossa do sofrer humano para dizer que, se há sofrimento, não é por acaso, mas sim por um motivo, cuja gênese

¹ NIETZSCHE, 2009, p. 16.

² NIETZSCHE, 2010a, p. 80.

³ Ibid.

reside no próprio sofredor: o homem deve encontrar a razão da agonia, da amargura, da dor de seu existir “em um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma *punição* [...]”⁴ É assim que crescem, na cultura ocidental, as ideias de pecado, culpa, danação eterna. Se a condição humana é “enferma” é porque o pecado entrou no mundo desde a primeira unidade familiar humana, composta por Adão e Eva. Desde então, desde a origem desta crença, todos os homens, fatalmente, trazem consigo a pecha do pecado. Uma vez persuadidos pela ideia de pecado, os supostos pecadores caminham atentos e aliviados: se há pecado, o sofrimento não é uma condição sem sentido; agora, enfim, há uma explicação para a dor:

O grande estratagema de que se utilizou o sacerdote ascético para fazer ressoar na alma humana toda espécie de música pungente e arrebatada consistiu – todos sabem – em aproveitar-se do sentimento de culpa [...]. Apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista em sentimentos de culpa, ele veio a tomar forma – e que forma! O “pecado”.⁵

A causa do sofrimento humano, diz o asceta, é o homem mesmo; porém, a chance de sua remissão está fora do mundo. Por este raciocínio, a vida mesma é indigna, um cárcere, um teste de resistência aos pecadores; cada momento finito da existência é um ensejo para não pecar, assim alardeia o *sacerdote ascético*. Este mundo, pela ótica do asceta, é um “vale de lágrimas”, um lugar de purgação, mas, a sua mutabilidade quase nada é se comparada à eternidade pura do *além-mundo*; a vida terrena, redutível ao efêmero, é apenas um meio, uma ponte, um caminho para uma vida melhor, inacessível aos sentidos:

O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se deve refutar com ação: pois ele exige que se vá com ele, e impõe, onde pode, sua valoração da existência.⁶

O *sacerdote ascético* convence o homem de que ele é culpado e, com isto, ratifica essa convicção do sofredor, dizendo: “isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si.*”⁷ O asceta

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

é justamente aquele que cuida da culpa humana para curá-la. No entanto, como ele vê a possibilidade de expiação na transcendência, se, longe de toda efetividade, o “credor” do pecador está fora do tempo, da história, do transitório, a cura prometida é contraditória, diz Nietzsche, uma vez que, antes de levar o emplasto, ele próprio provoca a ferida. Ele fere e, ao mesmo tempo, propõe a cura: “quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida.”⁸ Ora, não há aqui, pensa Nietzsche, qualquer possibilidade de cura para doença alguma. O asceta não pode ser um médico, não pode realizar a cura, ele somente narcotiza o doente, sem jamais livrá-lo da doença, porque precisa sempre resguardá-la para garantir seu domínio. Sua *vontade de potência* é exercida para a dominação com a justificativa de levar ao homem a possibilidade de cura do seu mal. Para a dominação, é necessário reduzir

Ao nível mais baixo o sentimento vital. Se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz “sangue” (não comer sal: higiene do faquir); não amar, não odiar; equanimidade; não se vingar; não enriquecer; não trabalhar; mendigar; se possível nenhuma mulher, ou mulher o menos possível; em matéria espiritual, o princípio de Pascal, “il faut s’abêtir” [é preciso embrutecer-se]. Como resultado em termos psicológico-morais, “renúncia de si”, “santificação”; em termos fisiológicos, hipnotização.⁹

Ao apresentar um sentido para o sofrimento, as dores e amarguras humanas, o que faz o *sacerdote ascético* é domar e domesticar seus discípulos, tornar os homens *ovelhas* fiéis, amortizando e, se possível, extirpando as *forças* próprias do *forte*, da *ave de rapina*. Para tanto, precisa, sem descanso, alimentar o *ressentimento*: “Descarregar este explosivo, de modo que ele não faça saltar pelos ares o rebanho e o pastor, é a sua peculiar habilidade, e suprema utilidade.”¹⁰ Ao proceder deste modo, define a direção do *ressentimento* para o próprio ressentido: perito em amansar os ressentidos, o asceta torna-os maleáveis às práticas de autocomiseração, disciplina e resignação e os faz ainda mais enfermos.

No entanto, ciente de que não pode haver só sofrimento, o *sacerdote ascético* cria um estímulo à vida: o “fazer o bem”, o “amor ao próximo”. Outro objetivo do asceticismo é, então, alcançado mediante o culto à reciprocidade voluntária de pequenos altruísmos: o gregarismo. “A *formação do rebanho* é avanço e vitória essencial na luta

⁸ NIETZSCHE, 2010a, p. 107.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

contra a depressão. O crescimento da comunidade fortalece, também no indivíduo, um novo interesse.”¹¹ Ser parte do *rebanho* ameniza a dor; encontrar pares em que o sofredor identifique a mesma doença e a mesma fraqueza traz alívio. Se todo sofredor quer identificar a causa do seu sofrimento, Nietzsche salienta que, mais do que uma causa, aquele que sofre procura por alguém a quem possa responsabilizar e, ainda mais, por alguém que igualmente possa sofrer. Instintivamente, os *fracos* se organizam gregariamente, uma vez que querem estar sob tutela, enquanto os *fortes*, por outro lado, procuram a distância.¹² Quando os *fortes* se unem, “isto acontece apenas com vista a uma agressão coletiva, uma satisfação coletiva da sua vontade de poder, com muita oposição da consciência individual.”¹³ Os fisiologicamente enfermos anseiam, profundamente, por uma organização coletiva, pois dela, em grande medida, depende seu “bem-estar”. Aquele que é convencido pelo *sacerdote ascético* subtrai os impulsos vitais e depaupera a vontade, buscando satisfação na massa, no *rebanho*.

No escopo ascético, está o objetivo de burilar a raça humana, torná-la melhor, superior e, com efeito, amortecer e, se possível, eliminar o desejo de expandir suas potências vitais. Nietzsche reconhece que, de fato, o *sacerdote ascético* consegue “melhorar” o homem, mas num outro sentido:

Querendo-se [...] exprimir a ideia de que um tal sistema de tratamento *melhorou* o homem, não discordo: apenas acrescento que para mim, “melhorado” significa o mesmo que “domesticado”, “enfraquecido”, “desencorajado”, “refinado”, “embrandecido”, “emasculado” (ou seja, quase mesmo que *lesado*...).¹⁴

O *sacerdote ascético* adoece, debilita, enfraquece com esta *tartufice* de “melhorar o homem”: “tratando-se sobretudo de doentes, desgraçados, deprimidos, um tal sistema torna o doente invariavelmente *mais doente*, ainda que o torne ‘melhor’.”¹⁵ No capítulo *Os melhoradores da humanidade*, de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche admite que, sob o argumento do melhoramento moral, os “melhoradores” sempre se valeram de procedimentos *imorais*: “todos os meios pelos quais, até hoje, quis-se tornar moral a humanidade foram fundamentalmente *imorais*.”¹⁶ Na história do homem, a

¹¹ Ibid.

¹² NIETZSCHE, 2011, p. 59.

¹³ Ibid.

¹⁴ NIETZSCHE, 2010a, p. 122.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ NIETZSCHE, 2010c, p. 53.

força sempre foi usada em função do equilíbrio, a violência religiosa ou militar em prol da paz social, a tortura do corpo para torná-lo saudável, puro e dócil.¹⁷

Convém lembrar que o *sacerdote ascético* não é, em Nietzsche, necessariamente, um “padre” ou um “pastor”. Na realidade, qualquer um pode ser como um “sacerdote”, ao se valer de um suposto incondicionado para submeter todos a suas prescrições morais. No asceta – padre, pastor ou qualquer outro –, o que Nietzsche chama de *vontade de verdade* se encarna com maior profundidade, pois o alicerce de sua “verdade” está fora do mundo. Logo, qualquer coisa pode ser feita, se for para um “bem maior”, “um bem divino”; a hostilidade contra os instintos, a aversão ao sensível, o desprazer por estar vivo, a culpa pelo desejo de volúpia são prescrições para o *homem de bem*. O *sacerdote ascético* é um exímio moralista, pois, nele, o direito de enfraquecer a vida, retirando dela suas *forças* básicas é levado ao extremo e legitimado cultural e socialmente.

A desvalorização da vida promovida pelo *sacerdote ascético* é, para Nietzsche, uma das formas de *niilismo* existentes na cultura ocidental.

É, particularmente, nos *Fragmentos* do verão de 1880 que o *niilismo*¹⁸ ganha *status* de problema filosófico, digno de profunda reflexão. A leitura de Paul Bourget¹⁹ é significativa para as análises de Nietzsche. Em seus romances – como, por exemplo, *Pais e filhos* –, Bourget alude à transição do romantismo francês para os tempos modernos, evidenciando a decadência e a fragmentação social da modernidade, o que se torna referência fundamental para a investigação nietzschiana do *niilismo*.²⁰ Porém,

¹⁷ Ao longo da história, inúmeras mortes foram justificadas – e ainda são – com o objetivo de expurgar da terra os culpados, eliminar aqueles que, mesmo dispendo de *livre-arbítrio*, preferiram desrespeitar o “Deus uno e verdadeiro”. Mortes por sodomia, pederastia, bruxaria, como observa o próprio Nietzsche, foram realizadas para arrancar da terra o culpado, estando ele mesmo muitas vezes convencido de sua suposta culpa. Como bem reconhece Giacoia: “Falar em si do justo e injusto é algo que carece de todo sentido; em si ferir, violentar, despojar, aniquilar, não pode ser naturalmente ‘injusto’, na medida em que a vida atua essencialmente, quer dizer, em suas funções básicas, ferindo, violentando, despojando, aniquilando, e não se pode pensá-la, em absoluto, sem esse caráter. Inclusive a de se admitir algo todavia ainda mais grave: que, desde o supremo ponto de vista biológico, as situações de direito nunca podem ser mais do que estados de exceção (*Ausnahme-Zusätande*), que constituem restrições parciais da autêntica vontade de vida.”¹⁷ (GIACOIA, 2013, p. 77)

¹⁸ O termo provém de *nil* que significa, em linhas gerais, *nada, ausência de sentido*.

¹⁹ Paul Charles Joseph Bourget (1852-1935), escritor e crítico literário francês.

²⁰ Cf. VOLPI, 1999, p. 45.

como defende Müller-Lauter, Nietzsche compreende o *niilismo* como algo mais amplo, como algo que acompanha o homem desde que lhe foi imputado o dever moral:

De modo mais unívoco que Bourget, Nietzsche abarca as multifacetadas “aparições da doença” sob o nome de niilismo. Sabe-se até onde ele perseguiu a história da doença do europeu moderno em suas considerações sobre a filosofia da história. Ao olhar para ela retrospectivamente, pode-se dizer: o nascimento do homem moral é o começo do niilismo ocidental.²¹

Para Nietzsche, a história do ocidente é a história de diferentes tipos de *niilismo*: *niilismo negativo*, *niilismo reativo*, *niilismo passivo*, *niilismo ativo*: cada tipo expressa valores que, por sua vez, expressam formas de se relacionar com a vida.

O *niilismo negativo* – que consiste na negação da finitude em favor da eternidade de um *além-mundo* -- é o que Nietzsche encontra no momento da consolidação da metafísica, na filosofia socrático-platônica, e no cristianismo, pois “cristianismo é platonismo para o ‘povo’”²², famosa afirmação que se encontra no prólogo de *Além do bem e do mal*. De certa forma, cristianismo e *platonismo* se equivalem, pois veem o mundo a partir de um mesmo registro metafísico, como já dito no Capítulo I. A terceira dissertação de *Para a genealogia da moral* retrata uma personificação deste tipo de *niilismo*, o *niilismo negativo*, o *sacerdote ascético*: como dissemos, o asceta nega o mundo terreno em prol de outro, o transcendente. Neste sentido, diz tanto *não* quanto *sim*; nega e afirma, ao mesmo tempo: diz *não* à vida, mas também diz *sim*, tendo uma visão dualista, diz *sim* à vida supraterrrestre e *não* à vida terrena, corpórea.

Crítico de seu tempo, Nietzsche identifica outra forma de *niilismo* – o *niilismo reativo*, também *incompleto*, como o primeiro –, cuja origem se encontra num dos maiores acontecimentos da modernidade, a *morte de Deus*, anunciado no aforismo 125, de *A gaia ciência*:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou

²¹ MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 124.

²² NIETZSCHE, 2010b, p. 8.

um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós os matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto!”²³

Este aforismo – *O homem louco* – elucidava o *niilismo* próprio da modernidade. No aforismo, um homem procura Deus, pois certamente não lhe parece mais clara e evidente sua existência, mas ninguém o ampara; pelo contrário, com zombaria, todos fazem com que ele tenha que dar conta de seu desamparo: “Nós o matamos”, todos os homens são responsáveis pela *morte de Deus*.

Ora, qual é o significado da *morte de Deus*, em Nietzsche, e qual a relação entre ela, o *niilismo* e a moral?

Ao falar da *morte de Deus*, Nietzsche está descrevendo, ou melhor, constatando o maior efeito das transformações históricas que desaguam na modernidade. A *morte de Deus* significa uma mudança da visão humana sobre do mundo, promovida, sobretudo, pela ascensão da ciência. As descobertas científicas desencadeadas por Kepler, Copérnico²⁴, Galileu – como, por exemplo, a insustentabilidade do geocentrismo – colaboraram para o desmoronamento dos valores divinos, proclamados como universais. Somado às transformações econômicas, históricas e culturais, o trabalho dos cientistas, instituindo um novo tempo, dão ao moderno a “esponja para apagar o [...] horizonte.”²⁵

Se o *niilismo negativo* do *platonismo* e do cristianismo se constitui a partir da crença em categorias metafísicas – *ser*, verdade e transcendência, principalmente – e em valores divinos, o *niilismo* contemporâneo à *morte de Deus* caracteriza-se pela

²³ NIETZSCHE, 2012, p. 137.

²⁴ Cf. NIETZSCHE: “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 ‘lancinante sentimento do seu nada’?...Muito bem!” (NIETZSCHE, 2010a, p. 133).

²⁵ NIETZSCHE, 2012, p. 137.

desvalorização desses valores supremos: “todos os valores com os quais até agora procuramos tornar o mundo estimável para nós e afinal, justamente com ele, os *desvaloramos*, quando eles se demonstram inaplicáveis.”²⁶ Com o advento da modernidade, decorrente de todas as transformações científicas, políticas, econômicas, as antigas categorias da metafísica passam a ser, em princípio, dispensáveis às tentativas de compreensão do mundo e do homem.

Como consequência da *morte de Deus*, Nietzsche vê esse outro tipo de *niilismo*, o *niilismo reativo* que almeja “colocar no lugar” do *Deus morto* outros valores que possam “substituí-lo”. O homem, depois que desaprendeu de acreditar em valores eternos, procurou, “segundo o velho hábito, por outra autoridade, que *soubesse falar incondicionalmente e pudesse comandar alvos e tarefas*.”²⁷ A crença no progresso – ideia essencialmente moderna –, a busca por uma sociedade igualitária, a necessidade da equivalência dos direitos, a fé na ciência são, para Nietzsche, sinais desse *niilismo reativo*. Isto é: ao destronar Deus, o homem procura encontrar a verdade, ainda que desprovida de sentido transcendente.

Se *niilismo negativo* e *niilismo reativo* são diferentes, no entanto, Nietzsche percebe, entre eles, uma continuidade: a despeito da *morte de Deus*, o homem não deixou a necessidade da verdade ou a *vontade da verdade*²⁸, ou seja, continuou crendo na verdade. Apesar de *reativo*, o *niilismo* moderno não se distancia radicalmente do primeiro tipo, o *niilismo negativo*, porque ainda resguarda a crença na verdade. A ciência, em princípio, capaz de expurgar de seus procedimentos qualquer alusão à metafísica, não está numa posição tão diferente do *platonismo* e do *sacerdote ascético*: “ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno.”²⁹ A ciência também acaba se revelando como uma expressão do asceticismo.

Há, pois, uma proximidade entre o pensamento científico e o ascético. Obviamente, não possuem exatamente os mesmos procedimentos nem operam da mesma forma. Que analogia, portanto, há entre eles? Eles resguardam “a mesma crença na *inestimabilidade, incriticabilidade da verdade*.”³⁰ A fé da ciência é, em certa medida, aparentada à fé da metafísica: a ciência mantém a necessidade da verdade – a “sombra”

²⁶ NIETZSCHE, 1974, p. 389.

²⁷ Ibid.

²⁸ Cf. NIETZSCHE: “Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!” (NIETZSCHE, 2012, p. 126)

²⁹ NIETZSCHE, 2010a, p. 131.

³⁰ Ibid.

de Deus – como algo a ser encontrado. Assim, preserva-se a crença em um *em si*. O homem moderno, apesar de *matar* Deus, ainda conserva a ideia de verdade, pela crença no progresso e, inclusive, por meio da ciência, que afirma a oposição entre verdadeiro e falso. Neste sentido, o moderno diz um *Sim* que não é pleno, e diz um *Não*, que impede a afirmação total da vida.

As propostas modernas de progresso científico, de igualdade dos direitos sociais, do socialismo são, para Nietzsche, sintomas de *decadência*. Se a defesa do “nivelamento” dos homens implica a eliminação das diferenças, como tentativa de aplainar o que diverge, as alternativas de superação da metafísica não foram bem sucedidas e o homem moderno continua decadente, um homem fragmentado, dividido, que não consegue afirmar a vida em sua totalidade: “O homem moderno constitui, biologicamente, *uma contradição de valores*, ele está sentado entre duas cadeiras, ele diz Sim e Não com o mesmo fôlego.”³¹ Do mesmo modo age o asceta, que diz *sim* a um mundo transcendente e *não* à vida e a seu caráter finito.

Com a *morte de Deus*, a modernidade corre perigo: nela se abre a possibilidade do *niilismo passivo*, representado pela personagem o *adivinho*, no capítulo *O adivinho*, de *Assim falou Zaratustra*. Assim Nietzsche anuncia a personagem:

E vi descer sobre os homens uma grande tristeza. Os melhores se cassaram de suas obras [...]. E de todos os montes ecoou: “tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi” [...]. Todo trabalho foi em vão, tornou-se veneno o nosso vinho, o mau olhar crestou nossos campos e corações [...]. Em verdade, ficamos cansados demais para morrer; ainda estamos acordados e prosseguimos vivendo – em sepulcros.³²

O *niilismo passivo* representa o total fastio, a absoluta descrença do homem na vida e no próprio homem. O *niilista passivo* não nega um mundo em privilégio de outro nem coloca no lugar de valores divinos valores humanos; é a personificação da desesperança e da total descrença no homem; para ele, nada vale a pena³³.

Para Nietzsche, a história da filosofia e da cultura ocidental é a história desses três diferentes tipos de *niilismo*. Todos os tipos de *niilismo* – *negativo*, *reativo* e *passivo* – são, para Nietzsche, *niilismos incompletos*. Para superá-los, é necessário um movimento contrário em que a vida seja plenamente afirmada e cada instante

³¹ NIETZSCHE, 2009, p. 45.

³² NIETZSCHE, 2011, p. 126-127.

³³ Cf. MACHADO, 2011, p. 241.

considerado digno de ser vivido eternamente. Em algumas passagens dos textos da década de 1880, Nietzsche defende que somente um *niilismo ativo e completo* poderia realizar tal superação.

No capítulo *Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar uma fábula*, de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche mostra, sinteticamente, em seis tópicos, a história da filosofia e também do *niilismo*: 1) “o mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, ele é ele”³⁴: aqui, a postulação da existência de um outro mundo e a possibilidade de acessá-lo por meio da virtude, da sapiência, cujo sentido teórico ganha lastro no *platonismo*; 2) “O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (‘para o pecador que faz penitência’)”³⁵: aqui, o *platonismo* acessível ao povo, isto é, o cristianismo, com o culto do pecado; 3) “o mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo”³⁶: trata-se agora do projeto kantiano que, apesar de crítico, resguarda o mundo inteligível, conforme já elucidado no Capítulo I, tornando-o inacessível; 4) “O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido* [...] (manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão [...])”³⁷: a crença na ciência, no progresso, fundamentos precípuos da ciência e do positivismo; 5) “‘O mundo verdadeiro’ – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada”³⁸: pela primeira vez no aforismo, Nietzsche utiliza aspas quando se refere ao “mundo inteligível”. Neste item, o “dia claro”, o *bon sens* que retorna pelos *espíritos livres*; 6. No sexto e último tópico, Nietzsche defende o que quer com sua filosofia – a *filosofia trágica* – e assinala sua crítica contra a metafísica e o *niilismo*:

Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPT ZARATUSTRA [começa Zaratustra]).³⁹

³⁴ NIETZSCHE, 2010c, p. 31.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

Com a destruição do *mundo verdadeiro* também ocorre a aniquilação do *mundo aparente*. Então, quer dizer que nada resta desse “processo demolitório”? Nietzsche está endossando a negação de todas as coisas? Não! O raciocínio consiste justamente na indicação da possibilidade de superação dos dualismos metafísico, da verdade e dos valores morais entendidos como absolutos. Não se trata, de negar, por exemplo, a razão em nome do corpo ou o *mundo inteligível* em nome do *mundo sensível*. É um equívoco pensar que o intento de Nietzsche reside na mera inversão do que ele entende por *platonismo*. Se assim fosse, permaneceria encarcerado no registro metafísico, na medida em que conservaria os dualismos: é necessário ultrapassar as dicotomias estabelecidas pela metafísica. Abolidos o *mundo verdadeiro* e o *aparente* e, portanto, a verdade, não é mais possível pensar a vida a partir da perspectiva dualista e, muito menos, instituir os valores a partir dela.

Nietzsche radicaliza o *niilismo*; contudo, não como negação da vida. Uma das propostas de Nietzsche é, então, pensar a superação do *niilismo* pela intensificação do próprio *niilismo*, por um *niilismo ativo, completo*, capaz de afirmar, sem reservas, a existência. A superação da negação da vida, do fastio, do nojo demanda uma atitude extrema, uma nova *perspectiva* frente ao mundo e à condição humana: “posições extremas não são revezadas por posições comedidas, mas outra vez por extremas, mas inversas.”⁴⁰

O *niilismo* decorrente da *morte de Deus* provoca uma crise sem precedentes, cujas consequências são determinantes para o homem e a ele impõe as alternativas distintas diante da vida: ou uma vida ascendente, plena de potência, ou uma vida decadente, que perece por não suportar o peso da finitude. Porém, “o valor de uma tal crise é que ela purifica.”⁴¹ Esta crise é uma nova possibilidade para distinguir as formas de vida afirmativas das negativas e “põe em marcha uma *ordenação hierárquica das forças*, do ponto de vista da saúde [...]”⁴² Sendo a *morte de Deus* um acontecimento radical para a condição humana, para superar o vazio deixado pelo óbito divino, é necessária outra atitude frente à existência, o que, por sua vez, exige um novo *tipo* de homem ou uma nova concepção de homem. Nietzsche fala muitas vezes em *nobres*,

⁴⁰ NIETZSCHE, 1978, p. 391.

⁴¹ NIETZSCHE, 1978, p. 393.

⁴² Ibid.

*fortes e aristocratas*⁴³, como vimos anteriormente, para designar um homem que diverge radicalmente dos *escravos, fracos e plebeus*, os degenerados fisiologicamente.

Qual é, pois, a relação estabelecida entre a crítica genealógica da moral, o *Übermensch* e *eterno retorno*? E em que consiste sua relevância para a crítica da moral, para a superação do *niilismo* e para a *transvaloração de todos os valores*?

Em alemão, *Mensch* significa *homem*; *über*, uma preposição, que quer dizer *sobre, acima, além de*, que, em *Übermensch* exerce a função de prefixo. A palavra significa *acima do homem, super-homem* ou *além-do-homem*.⁴⁴ A conhecida nomenclatura *super-homem* – como é utilizada por alguns tradutores – diz respeito a um *tipo* de homem, diferente daquele cultivado até então. O *além-do-homem* não é inumano, mas uma nova concepção de homem. O *além-do-homem* é aquele que assume uma posição positiva e afirmativa frente ao abismo em que pode se encontrar a existência após a perda dos fundamentos metafísicos, a constatação da *morte de Deus*, como bem salienta Nietzsche no aforismo 343, *de A gaia ciência*:

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”.⁴⁵

O “mar aberto” indica a ausência de referências metafísicas previamente fixadas: não há um *a partir de* nem um *para onde*, dados de antemão. Porém, a *ausência de norte*, de horizonte pode não ser má notícia. Pelo contrário: com a *morte de Deus*, está lançada a possibilidade de o homem criar, inventar, ousar, sem a tutela da metafísica. O *além-do-homem* é aquele que se apropria da maior quantidade possível de visões, não

⁴³ É difícil estabelecer uma diferença clara entre os *tipos* de homens propostos por Nietzsche; as expressões *homem superior* e *super-homem* são comumente utilizados por Nietzsche como sinônimos.

⁴⁴ As associações do *super-homem* anunciado por Zaratustra com o personagem hollywoodiano ou com qualquer ideia de um homem fortalecido do ponto de vista físico, que jamais teme, que enfrenta qualquer tipo de adversidade com temeridade, que não sente dor, são completamente arbitrárias e desonestas.

⁴⁵ NIETZSCHE, 2012, p. 208.

apenas sobre o mundo, mas também sobre si próprio, entendendo que o mundo permite infinitas *interpretações*, infinitas *perspectivas*: devemos estar “distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas”⁴⁶: existe

apenas uma visão perspectiva, apenas um conhecer perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”.⁴⁷

O *além-do-homem* – o *homem do futuro* – agrega em si a maior variedade de visões sobre o mundo. Enquanto o homem moderno se fixa em ideais, o *além-do-homem* acolhe em si e intensifica os antagonismos, ao contrário do *tipo escravo*, do moralista que precisa igualar e aniquilar o que lhe contrapõe. O *tipo forte*, o *homem do futuro*, não almeja destruir o que dele difere, pois carece de resistência para efetivar sua potência. O *fraco* radica em si próprio a crença no uno e imutável, afirma um mundo que desconhece e utiliza sua crença para suprimir sua própria força, fragmentando a própria potência, enquanto o *forte* precisa, inclusive, daqueles que lhe impõem resistências, intensifica as oposições. O que quer o forte é ampliar sua potencialidade. Há, então, uma recusa do homem comedido, sempre igual a todos, que, se possível, arranca de si sentimentos, impulsos ou pensamentos que se contradigam, que se reconhece no gregarismo, na tranquilidade do conforto social. Como bem observa Müller-Lauter: “intensificação de potência é o critério para a verdadeira grandeza do homem.”⁴⁸ A possibilidade de expansão e intensificação se dá na medida em que ele se permitir acumular a maior quantidade de *perspectivas*. A intensificação demanda múltiplos olhares, pois a efetividade do mundo não foi nem é una, imutável.⁴⁹ O *homem do futuro* precisa ser *fiel à terra*, como afirma Zaratustra.

Zaratustra, após passar dez anos nas montanhas, resolve descer e partilhar com outros homens o que lá havia aprendido. Após dialogar com o *velho* da floresta, que desconhecia a *morte de Deus*, Zaratustra chega a uma cidade e na praça fala a todos ali presentes: “*eu vos ensino o super-homem*. O homem é algo que deve ser superado”⁵⁰,

⁴⁶ NIETZSCHE, 2012, p. 251.

⁴⁷ NIETZSCHE, 2010b, p. 101.

⁴⁸ MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 203.

⁴⁹ Cf. MÜLLER-LAUTER, 2011.

⁵⁰ NIETZSCHE, 2011, p. 13.

que “o super-homem seja o sentido da terra.”⁵¹ Zaratustra roga que todos permaneçam *fiéis à terra*, advertindo que, durante muito tempo, os homens depositaram suas esperanças em verdades ultraterrenas, tornando-se adversários da terra. Mas *Deus está morto* e o “mar” se abriu como nunca antes. Se antes ofender Deus era a maior das ignomínias e injúrias, agora, a maior das ofensas é o repúdio, a ojeriza à terra, considerada, não como oposta a outro mundo, mas como a vida em sua efetividade transitória, finita. Os que prometem esperanças ultraterrenas “pregam” a morte para amedrontar o homem, com a ideia de inferno, ou semear expectativas, com a ideia de paraíso. *Os pregadores da morte* – título de um dos discursos de Zaratustra – disseminam ódio à vida, nutrem o rancor contra a finitude. A vida, para eles – por exemplo, o *sacerdote ascético* –, é sinônimo de cansaço, purgação, danação. A promessa de uma vida futura, plena, está sempre em um *fora*, em um *para além* do tempo.

O *platonismo* e o cristianismo postulam uma visão linear de tempo cujo sentido reside na danação ou na salvação eternas. A crença no tempo linear, que encontra seu significado na atemporalidade é própria do *espírito de vingança*. Na segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, por exemplo, na seção *Da redenção*, o *espírito de vingança* é aquele que se revolta contra aquilo que *já foi*, com o fato de a vontade não poder *querer para trás*, de não poder ter o passado em suas mãos e modificá-lo como melhor lhe apetecer: “Isto e, apenas isto, é a própria vingança: a aversão da vontade pelo tempo e seu ‘Foi’.”⁵² Tal raciocínio cria a ideia de que a existência mesma é castigo, já que não se pode voltar no tempo ou restaurá-lo. A finitude, para o *espírito de vingança*, é um peso, um fardo.

O *além-do-homem* estabelece outra relação com o tempo; fiel à terra, está plenamente de acordo com a vida. A vida não deve passar pelo crivo da racionalidade para ser legitimada, não deve ser corrigida para ser justificada. A “afirmação jubilatória da existência” implica, assim, uma nova relação com o tempo, com a finitude, o que, de alguma forma, se efetiva com a noção de *eterno retorno*.

Em *Ecce homo*, Nietzsche registra como teve a ideia do *eterno retorno*: em agosto de 1881, em Sils-Maria, passeando pelos bosques próximos do lago de Silvaplana veio até ele esse pensamento, cuja força se expressa como a mais profunda forma de afirmação da vida.

⁵¹ Ibid.

⁵² NIETZSCHE, 2011, p. 131.

Nos *Fragmentos póstumos* que vão de 1881 a 1888, Nietzsche pensa o *eterno retorno* como questão cosmológica, referindo-se à maneira pela qual as *forças* próprias do cosmos se organizam e se efetivam, isto é, à sua concepção de mundo como algo constituído por *forças*. Em um dos textos de 1881, Nietzsche afirma: “se um equilíbrio de força tivesse sido alcançado alguma vez, duraria ainda: portanto, nunca ocorreu.”⁵³ Aqui, Nietzsche fala sobre a impossibilidade de uma estabilização das *forças* que constituem o universo. Seu argumento é claro: se o universo estivesse fadado a um equilíbrio das *forças*, a um estado de “harmonia”, esta estabilidade já teria sido alcançada. Em outras palavras, a ideia de que houve um princípio a partir do qual surgiu tudo o que há e de que, posteriormente, o cosmos chegará a um fim, é vista por Nietzsche como um equívoco: “Não houve primeiro um caos e depois gradativamente um movimento mais harmonioso e enfim um firme movimento circular de todas as forças.”⁵⁴ Se as *forças* cessassem, se o seu desenvolvimento alcançasse um impulso derradeiro, o “relógio da existência” já teria parado. Não há repouso, parada, interrupção, descanso das *forças* que atuam no cosmos. As *forças* que aí existem sempre existiram. Não houve princípio nem haverá fim: “O mundo subsiste; não é nada que vem a ser, nada que parece. Ou antes, vem a ser, perece, mas nunca começou a vir a ser e nunca cessou de perecer.”⁵⁵ Mesmo que a hipótese cosmológica não tenha a legitimidade exigida pela autoridade científica, é fundamental para o filósofo pensar a superação do *niilismo* e, neste caso, uma nova relação com o tempo e a vida.⁵⁶

A suposição de que há uma *causa* para todo *efeito* nos faz crer que, também para o tempo e o mundo, houve um começo. O *princípio de causalidade* aplicado ao tempo alimenta as esperanças humanas de que a existência não será simplesmente tragada pelo acaso. A concepção do tempo, como um processo que se desenvolve – princípio, meio e fim – jamais ocorreu, pois “se o vir a ser pudesse desembocar no ser ou no nada, esse estado teria de estar alcançado.”⁵⁷ Se assim fosse, as combinações de *forças* poderiam ser mensuradas e calculadas. Porém, “em um tempo infinito, cada combinação possível estaria algum vez alcançada; mais ainda, estaria, infinitas vezes, alcançada”. Com tal argumento, estaria “provado um curso circular de séries absolutamente idênticas: o mundo como curso circular que infinitas vezes já se repetiu e que joga seu jogo *in*

⁵³ NIETZSCHE, 1978, p. 396.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Cf. CALOMENI, 2011.

⁵⁷ Ibid.

infinitem”.⁵⁸ Nietzsche afirma a circularidade das *forças*, ou seja, nada derivou de uma matriz originária nem findou.

Em um dos *Fragmentsos póstumos*, Nietzsche sintetiza sua perspectiva cosmológica:

E sabeis sequer o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimos, ou rendimentos, cercada de “nada” como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçada, nada de infinitamente extenso, mas como força determinada posta em um determinado espaço, e não em um espaço que em alguma parte estivesse “vazio”, mas antes como força por toda parte [...] um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, com descomunais anos de retorno.⁵⁹

A princípio, a visão cosmológica de Nietzsche parece não oferecer as condições para a crítica e para a superação dos valores, para a *transvaloração de todos os valores* consagrados pela tradição como inquestionáveis; também não parece dar as condições para a instituição de uma visão da vida afirmativa e trágica. No entanto, é precisamente a compreensão cosmológica o que possibilita a Nietzsche pensar a superação de formas decadentes do *niilismo*, por meio da intensificação radical do *niilismo*. *O eterno retorno* é o pensamento mais radical, pois aceitá-lo é incorporar tudo o que há na vida, o sem-sentido, o acaso, o terrível. Em outras palavras, este pensamento radical é a aquiescência de tudo o que há.

O aforismo 341, de *A gaia ciência*, desenvolve o *eterno retorno* e suas implicações para o homem:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim essa aranha e esse luar entre as árvores, e

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!⁶⁰

Neste aforismo, Nietzsche pensa o *eterno retorno* apontando para dois aspectos essenciais: 1. o encadeamento repetitivo dos acontecimentos: a vida tal como foi vivida, sem acréscimos ou subtrações, foi e será reproduzida infinitamente; 2. o movimento na mesma sequência: tudo de profundo e superficial, de força e fraqueza na vida foi e será vivenciado na mesma ordem. Esta outra maneira de pensar o *eterno retorno* quer enfatizar as possíveis consequências psicológicas e éticas que “o maior dos pesos” – expressão que dá título ao aforismo – pode provocar. Se um dia um demônio revelasse esse pensamento, ele seria para nós motivo de júbilo ou de desespero?⁶¹ Essa revelação seria para nós uma bênção ou uma desgraça? A despeito da postura que poderíamos adotar diante desse “pensamento abissal”, seja ela de repulsa ou acolhimento, nada afastaria de nós o peso deste fardo, ou seja, ele estaria implicado em nossas ações.⁶² Se este peso causasse impacto sobre nós, inevitavelmente uma pergunta surgiria: “você quer isto mais uma vez e por incontáveis vezes?”⁶³ A pergunta é terrível, pois se retornam os aspectos mais belos, jubilosos de cada instante vivido, também retornará o que há de mais sombrio. Ou seja, todo o encadeamento dos instantes retorna eternamente e assim, cada alegria e cada dor.

O que está em questão no *eterno retorno* não é uma explicação científica do tempo, mas sim sua relação com a vida mesma: o *eterno retorno* não é uma tese de base científica; seu valor é ético e visa estabelecer uma nova relação com o tempo e a existência. Em última instância, acolher o retorno eterno de todas as coisas significa assentir que tudo o que já foi vivido, inclusive o sofrimento, é parte inextirpável da vida.

Luís Rubira, em seu livro *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*⁶⁴, salienta que o *eterno retorno* é a condição de possibilidade para o abandono da noção de *ser* em proveito da ideia de *vir-a-ser* e, portanto, a superação dos dualismos metafísicos efêmero/eterno, *aparência/essência*, *sensível/inteligível*; enfim, de todos os dualismos, inclusive os de ordem moral, pensando, assim, a vida para *além de bem e mal*.

⁶⁰ NIETZSCHE, 2012, p. 205.

⁶¹ CALOMENI, 2011, p. 52-53.

⁶² Cf. MARTON, 1994. 11-14.

⁶³ NIETZSCHE, 2012, p. 205.

⁶⁴ Cf. RUBIRA, 2010, p. 227.

Crer no *eterno retorno* seria a experiência mais radical do pensamento, cuja consequência é a incorporação afirmativa do que há de mais terrível e o sem-sentido da existência. O “mais pesado dos pesos” é um “crivo ético”, um “princípio seletivo”, “uma grande prova”, que permite distinguir aqueles que possuem uma franca vontade afirmativa daqueles que não possuem.

A relação do homem com o tempo, tanto em Platão – no livro X da *República* através do *Mito de Er* – quanto no cristianismo mantém o descrédito do presente. Platão compreende a morte como uma passagem: morrendo, o homem iria para um local correspondente à vida que teve na terra. Se tal homem tivesse levado uma existência desonrosa, ficaria num local apropriado a este modo de vida até conseguir se redimir para retornar à *roda das reencarnações*. O cristianismo possui uma acepção análoga: na terra, o homem deve ter como propósito evitar todos os pecados, caso queira evitar o inferno; a *memória* é utilizada como instrumento para reforçar a culpabilidade, a responsabilidade de se guiar por princípios divinos para alcançar um futuro paradisíaco. Em *Aurora*, no aforismo 78, dissera Nietzsche:

Infelicidade e culpa – essas duas coisas foram postas pelo cristianismo na mesma balança: de modo que, quando é grande a infelicidade que sucede a uma culpa, ainda hoje a grandeza da culpa é involuntariamente medida por ela. Mas isso não é *antigo*, e por causa disso a tragédia grega, que tanto fala de infelicidade e culpa, embora em sentido bem diferente, está entre os grandes libertadores do ânimo [...] apenas no cristianismo tudo se torna castigo, punição bem merecida: ele faz sofredora também a imaginação do sofredor, de modo que este, em tudo o que sucede de mal, sente-se moralmente reprovado e reprovável [...].⁶⁵

Em ambas as concepções, o presente não é priorizado, mas sim, o início e o fim. Deste modo, o passado e o futuro são considerados essenciais, mas o presente parece ser apenas o tempo de lembrar do passado pecaminoso a fim de orientar a conduta para a vida transcendente superior. Para aqueles influenciados por estas ideias, certamente o *eterno retorno* é um peso insuportável. Para aquele que avalia a existência por meio de valores metafísico-cristãos, procura a verdade e internaliza a culpa e a infelicidade, seguramente, a vida é um calvário. A ótica que a avalia conforme a força do remorso vive em uma perpétua revolta contra o *já-vivido*. O ressentido, impossibilitado de afirmar a vida, persevera na ânsia de transformar uma experiência irrevogável e agrilhoa

⁶⁵ NIETZSCHE, 2008, p. 62.

a vontade no passado. Este jamais responderia para o demônio anunciador do *maior dos pesos*: “você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina”⁶⁶; pelo contrário, o amaldiçoaria.

Nuno Nabais afirma em sua obra *Metafísica do trágico*:

Para aquele no qual a memória do passado é sempre refratada na consciência da impotência e da culpa e que, por consequência, apenas a deseja apagar, anular, para esse a ideia de um retorno infinito desse passado tal e qual ele foi, a ideia de uma repetição de todos e cada um desses actos que ele quer esquecer, apareceria como uma maldição, como um terrível castigo: essa ideia aniquilá-lo-ia.⁶⁷

Conforme Nabais, a ideia de *eterno retorno* consuma a promessa da repetição de um instante admirável que já foi realizado e que se deseja outra vez realizar. Como lemos no final do aforismo de *A gaia ciência*, “estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além desta última, eterna confirmação [...]”⁶⁸ Nabais salienta que o querer reviver a ação passada leva a vontade a desejar o retorno de tudo o que já se quis. A redentora ideia do retorno eterno dos acontecimentos corresponde, desta forma, à nostalgia e não ao remorso.

A partir da segunda parte do livro *Assim falava Zaratustra*, mais especificamente na seção *Da redenção*, Zaratustra começa a expor, de modo mais incisivo e claro, o problema da relação entre o tempo e a existência. Nela, Zaratustra passa por uma grande ponte quando é interpelado por alguns *aleijados*. Estes elogiam Zaratustra e seus ensinamentos; no entanto, afirmam que, para que todos que ali estavam – *aleijados* e mendigos –, fossem seus discípulos fiéis, seria necessário que Zaratustra corrigisse os seus “defeitos”: o *paraplégico* quer voltar a andar, o *corcunda* quer andar ereto, o *cego* quer ver. Zaratustra responde que por onde anda encontra *pedaços de homens*, homens fragmentados, mas não homens completos e, então, explica em que consiste seu esforço: “eu componho e transformo em um o que é pedaço, enigma e apavorante acaso.”⁶⁹ E afirma o que considera uma redenção: “redimir o que

⁶⁶ NIETZSCHE, 2012, p. 205.

⁶⁷ NABAIS, 1997, p. 203.

⁶⁸ NIETZSCHE, 2012, p. 205.

⁶⁹ NIETZSCHE, 2011, p. 133.

passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis’ – apenas isto seria para mim redenção.”⁷⁰

Zaratustra mostra aos *aleijados* que sua doutrina não se constitui por um esforço de corrigir o passado ou eliminar da vida o acaso. A vontade é prisioneira quando seu efetivar se constitui como necessidade de retificar o que já foi. A vontade criadora, entretantes, se efetiva de outro modo: “todo ‘Foi’ é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso – até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quis!’”⁷¹ A vontade criadora se reconcilia com o tempo, de modo que ela quer, anseia, aspira tudo que já ocorreu.

Porém, *querer para trás*, isto é, desejar o passado é razoável? Comumente, estamos habituados a projetar nossa vontade para o porvir e a esquecer o passado. Quando se quer lançar a vontade sempre para o que ainda há de vir, o passado é visto como um peso, um mal feito, um borrão que não se pode apagar da existência. A condição imodificável do passado faz com que o homem tente esquecê-lo, recorrendo à *memória* para não repetir o que considera um erro anteriormente praticado. Mas, o que Zaratustra ensina é justamente *o querer para trás*, é precisamente desejar tudo o que já foi vivido, sem nada extirpar nem amortecer. Nietzsche explicita melhor o problema da relação da vontade com o já “Foi” nas seções da terceira parte de *Assim falava Zaratustra, Da visão e do enigma* e *O convalescente*.

Em *Da visão e do enigma*, Zaratustra toma um barco com *marinheiros*. No início da viagem, a presença de Zaratustra causa curiosidade e expectativa. Contudo, fica indiferente e permanece silencioso e surdo, não respondendo aos olhares e nem às perguntas. Zaratustra, após três dias calado, rompe o silêncio e, então, decide contar “a visão do mais solitário”. Zaratustra descreve o diálogo que teve com o *espírito de gravidade*, o *anão*, que sobre seus ombros “pingava gotas de chumbo” em seus ouvidos. O “arqui-inimigo” de Zaratustra o provoca:

“Ó Zaratustra”, cochichou zombeteiramente, sílaba por sílaba, “ó pedra da sabedoria! Tu te arremessaste para cima, mas toda, mas toda pedra arremessada tem de – cair! Ó Zaratustra, pedra da sabedoria, pedra da funda, destruidor de estrelas! Arremessaste a ti mesmo tão alto – mas toda pedra arremessada – tem de cair! Condenado a ti mesmo e a teu próprio apedrejamento: ó Zaratustra, arremessaste longe a pedra – mas sobre ti ela cairá!”⁷²

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² NIETZSCHE, 2011, p. 150.

O *anão* adverte Zaratustra de que a sua sabedoria do *eterno retorno* deve, primeiramente, agir sobre ele: Zaratustra estaria apto para suportar seu próprio pensamento? Devido às provocantes palavras do *espírito de gravidade*, Zaratustra evoca a coragem⁷³: “‘Alto lá, anão!’, falei. ‘Eu ou tu! Mas eu sou mais forte de nós dois – : tu não conheces meu pensamento abissal! *Esse* – não poderias suportar!’”⁷⁴ Na sequência, o *anão* salta dos ombros de Zaratustra e se acomoda sobre uma pedra. Então, ambos se deparam com um *portal* e Zaratustra instiga o *anão* a confrontar-se com a possibilidade do *eterno retorno* de todas as coisas:

“Olha esse portal anão!” falei também; “ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se encontram: ninguém ainda os trilhou até o fim. Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá isso é outra eternidade. Eles não se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: – é aqui, neste portal, que eles se encontram. O nome do portal está em cima: ‘Instante’. Mas, se alguém seguisse por um deles – sempre mais adiante e mais longe: acreditas, anão, que esses caminhos se contradizem eternamente? ‘Tudo o que é reto mente’, murmurou desdenhosamente o anão. ‘Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo’.”⁷⁵

Embora a resposta cheia de desdém do *anão* pareça corresponder ao pensamento do *eterno retorno*, uma vez que afirma a circularidade do tempo, Zaratustra não se convence que o seu “demônio e inimigo” compreendeu o seu “pensamento abissal”. Pelo contrário. O *anão* faz uma análise aligeirada e não entende o *eterno retorno*.⁷⁶ Mas, o que justifica a resposta apressada do anão?⁷⁷

Para Nietzsche, é necessário entender qual é a acepção do *espírito de gravidade*. Na seção *De velhas e novas tábuas*, o *espírito de gravidade* é caracterizado como criador de coações, necessidade, finalidade, bem e mal.⁷⁸ O *espírito de gravidade* é um sintoma da *vontade de verdade*, ele persegue a regularidade, mantém a crença na verdade. Neste sentido, o *anão* representa os valores metafísico-cristãos. Para ele, portanto, o *eterno retorno* é insustentável, posto que o cristianismo e o *platonismo*

⁷³ Cf. CALOMENI, 2011.

⁷⁴ NIETZSCHE, 2011, p. 150.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Cf. CALOMENI, 2011.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Cf. NIETZSCHE: “Meu velho e arqui-inimigo, o espírito de gravidade e tudo o que ele criou: coação, estabilidade, necessidade, consequência, finalidade, vontade, bem e mal” (NIETZSCHE, 2011, p. 188).

almejam sempre pelo que está fora do tempo. Por isto, o *anão* não suporta quando Zaratustra argumenta:

E todas as coisas não se acham tão firmemente atadas que esse instante carrega consigo *todas* as coisas porvir? *Portanto* – – também a si mesmo? Pois o que *pode* andar, de todas as coisas, também nessa longa rua *para lá* – *tem* de andar ainda alguma vez! – É essa lenta aranha que se arrasta à luz da lua, e essa mesma luz, e tu e eu junto ao portal, sussurrando um para o outro, sussurrando sobre coisas eternas – não temos de haver existido todos nós? – e de retornar e andar nessa outra rua, lá, diante de nós, nessa longa e horripilante rua – não temos de retornar eternamente?⁷⁹

O *anão*, que, no cenário nietzschiano, representa os valores morais do platonismo e do cristianismo, não suporta a questão colocada por Zaratustra e desaparece.⁸⁰ Porém, a história narrada por Zaratustra aos *marinheiros* não tem seu desfecho aí. Posteriormente, Zaratustra descreve uma cena que jamais tinha visto: a imagem de um *jovem pastor* com a face deformada, se contorcendo, sufocando. Tal estado foi provocado por uma negra e pesada *serpente* que saía de sua boca. A *serpente* penetrou na boca do *pastor*. Zaratustra tenta retirá-la; porém, seu empenho é vão. Zaratustra, então, incentiva enfaticamente o *pastor* a morder a cabeça da *serpente* para arrancar este mal que o sufoca.⁸¹ “*Quem* é o pastor em cuja garganta a serpente entrou? Quem é o homem em cuja garganta entrará tudo de mais pesado, de mais negro?”⁸² Zaratustra na seção *O convalescente* afirma: “*isso* me sufocou, me havia entrado na garganta [...]”⁸³ Zaratustra fala aos *marinheiros* que o *jovem pastor* que se contorcia com a negra *serpente* era ele mesmo.

Mas, qual o significado da serpente? Diz o *convalescente*: “O grande fastio pelo homem – isso me sufocou [...]: e o que o vidente vaticinou: ‘Tudo é igual, nada vale a pena, o saber sufoca.’”⁸⁴ Essa passagem indica que a *serpente* encarna o *niilismo*, um *tipo* específico de *niilismo*. Não representa o *niilismo* que deprecia a vida em proveito de valores superiores, que tem por maiores representantes o *platonismo* e o cristianismo. Não se trata ainda do *niilismo* que desvaloriza os valores superiores: o *niilismo reativo*, moderno, decorrente da *morte de Deus*. A serpente simboliza o *niilismo passivo*,

⁷⁹ NIETZSCHE, 2011, p. 151.

⁸⁰ CALOMENI, 2011.

⁸¹ Cf. MACHADO, 2011, p. 240.

⁸² NIETZSCHE, 2011, p. 151.

⁸³ NIETZSCHE, 2011, p. 210.

⁸⁴ *Ibid.*

derivado da total descrença na vida, da impossibilidade de aperfeiçoamento do homem. Isto é: a desesperança no *além-mundo*, consequência da *morte de Deus*, somada à desesperança no progresso humano pode resultar no *nilista passivo* que se cansa e se lamenta pelo fato de o homem ter permanecido incapaz de superar-se.⁸⁵ Zaratustra morde a serpente, e enfrenta o que o vidente havia vaticinado; Zaratustra morde a serpente para enfrentar o *fato* de que até o que há de mais precário e triste na vida voltará, eternamente.

Em *O convalescente*, Zaratustra ainda mostra despreparo para o *eterno retorno*. Zaratustra exorta o *pensamento abissal* a se aproximar dele, quando percebe que está se aproximando, vocifera: “Ah! Larga! Ah! Ah! – Nojo, nojo, nojo – ai de mim!”⁸⁶ A personagem, após dizer estas palavras, cai como um falecido. Durante uma semana, assim permanece. Após se levantar, Zaratustra, ainda cansado, explica a seus *animais* a razão de seu comportamento: o fato de tudo retornar exatamente como foi causa nojo, a incapacidade de lidar com o caráter cíclico da existência, pois se o *grande homem*, os grandes acontecimentos, a alegria retornam, também retornam os *homens pequenos*, a tristeza, o sofrimento, a mediocridade.⁸⁷ Zaratustra sente asco e fadiga porque ainda não incorporou a trágica afirmação do “peso mais pesado”; “ainda não se tornou herói trágico.”⁸⁸ Os *animais do convalescente*, porém, conhecem seu destino e sua sabedoria, sabem que o destino de Zaratustra é único, pois homem algum o havia experimentado:

Ó Zaratustra, quem tu és e tens tornar-te: eis que *és o mestre do eterno retorno* – é esse agora o *teu* destino! Que tenhas de ser o primeiro a ensinar essa doutrina – como esse grande destino não seria também teu maior perigo e maior doença? Vê, sabemos o que ensina: que todas as coisas eternamente retornam, e nós mesmo com elas, e que *eternas vezes* já estivemos aqui, juntamente com todas as coisas.⁸⁹

O *nojo* foi necessário para Zaratustra assentir o *mais pesado dos pesos* como ainda não havia feito; assim, Zaratustra encarna o conteúdo pleno do *eterno retorno*, pois enfrentou o grande fastio, a náusea. Zaratustra passou pela prova do retorno eterno de todas as coisas. Zaratustra, então, se torna *herói trágico*, uma vez que compreende que o maior – o *forte* – e o menor – o *fraco* – convivem.

⁸⁵ Cf. MACHADO, 2011, p. 241.

⁸⁶ NIETZSCHE, 2011, 207.

⁸⁷ Cf. CALOMENI, 2011, p. 54-55.

⁸⁸ CALOMENI, 2011, p. 55-56.

⁸⁹ NIETZSCHE, 2011, p. 211.

A vontade afirmativa, trágica, vai ao encontro tanto do sofrimento mais temível quanto da esperança mais elevada, imbuída da mais profunda coragem: o saber trágico nietzschiano, que tem seu auge em *Zaratustra*, não identifica no sofrimento, na náusea, na dor uma objeção à vida. *Amor fati*, eis a fórmula de Nietzsche para afirmar o destino e eliminar o peso da culpa: “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade temporal [...]”⁹⁰

Em *A gaia ciência*, no primeiro aforismo do IV livro, Nietzsche afirmara:

Amor fati [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!⁹¹

O *amor fati* possui uma relação intrínseca com o *eterno retorno*: afirmar o mais terrível da vida, afirmar o amor à vida, ou seja, é querer que cada instante não seja outra coisa, diferente do que é. O *amor fati* é uma forma de medir a grandeza da vontade afirmativa do homem, como escreve em *Ecce Homo*. É constitutivo de um *saber trágico*, que não tem por intuito eliminar o que há de sombrio e “problemático” na existência, mas afirmar a vida tal qual ela é.⁹² Em *Ecce homo*, Nietzsche explicita: “o dizer Sim à vida; [...] a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade de no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico.”⁹³ Zaratustra, herói trágico, anseia pela eternidade – leia-se, o *anel do retorno* –, pois “eu te amo, ó eternidade!”⁹⁴

Uma nova relação com a vida e o tempo é, pois, a condição e a exigência para a superação dos valores sacralizados pela metafísica, para a *transvaloração de todos os valores*. Zaratustra anuncia o *além-do-homem* como alguém apto a afirmar a vida sem reservas. Este novo *tipo* de homem cultiva “valores nobres em toda parte, um sentimento de perfeição, um dizer Sim à vida, um triunfante sentimento de bem-estar consigo e com a vida.”⁹⁵

⁹⁰ NIETZSCHE, 2009, p. 49.

⁹¹ NIETZSCHE, 2012, p. 166.

⁹² Cf. CALOMENI, 2011.

⁹³ NIETZSCHE, 2009, p. 61.

⁹⁴ NIETZSCHE, 2011, p. 219.

⁹⁵ NIETZSCHE, 1974, apud, PASCHOAL, 2010, p. 157.

Concluindo a segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche sinaliza para um tempo vindouro no qual poderá estar esse novo *tipo*, diferente desse “presente murcho, inseguro de si mesmo”⁹⁶:

Ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga *da* realidade - quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração *na* realidade, para que, ao retornar: sua *redenção* dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve a terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiinilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia*.⁹⁷

Nas obras posteriores a *Assim falava Zaratustra*, em que, de novo, usa a expressão *espírito livre*⁹⁸, Nietzsche aponta para uma nova possibilidade de “elevação” do homem. No prólogo de *Além do bem e do mal*, Nietzsche expõe a condição para isto: “a luta contra Platão [...] produziu na Europa uma magnífica tensão no espírito, como até então não havia na terra”⁹⁹, isto é, uma crise como nunca antes visto. O homem europeu procurou eliminar essa tensão, por duas vezes, “a primeira com o jesuitismo, a segunda com a Ilustração democrática.”¹⁰⁰ Porém, para os *espíritos livres*, há “toda a necessidade do espírito e toda a tensão do seu arco! E talvez a seta, a tarefa e, quem sabe? *a meta*.”¹⁰¹ Tal *meta* não corresponde a um ideário teleológico; nasce de uma tensão, ou melhor, ela se dá em uma tensão. A tensão provocada pela crítica ao *platonismo* é a condição capaz de abrir a possibilidade de uma nova *meta* para o homem que, no entanto, não se refere a um fim determinado. Este objetivo é a superação dos valores que foram considerados supremos para a formação humana, ou seja, é a superação da metafísica moralizante e da concepção metafísica de moral. A moral ou os

⁹⁶ NIETZSCHE, 2010a, p. 78.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Desde 1878 em *Humano, demasiado Humano* Nietzsche usa a expressão *espírito livre* para se referir aos homens de exceção, que não se curvam aos valores dominantes. Dotado de liberdade tal espírito possui capacidade para desprender-se de crenças socialmente consolidadas. Os espíritos livres – entre os quais o próprio Nietzsche se inclui – são os filósofos do futuro, porque capazes de transvalorar valores.

⁹⁹ NIETZSCHE, 2010b, p. 8.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

valores que devem ser suplantados são precisamente aqueles que serviram como alicerce para o homem – os velhos dogmas metafísicos.

Grandes espíritos como o *além-do-homem* não cultuam a verdade, compreendida em seu sentido clássico, não cultivam a sede do verdadeiro, a *vontade de verdade*. O *além-do-homem* não se subordina à verdade: é “preciso ver quinhentas convicções abaixo de si – atrás de si.”¹⁰² É preciso cultivar não a verdade mesma, mas *perspectivas* para poder olhar, ponderar, investigar livremente. A vida que ascende “consume convicções, não se submete a elas – sabe-se soberana.”¹⁰³ Todos os *tipos* de homens – o *escravo*, o *sacerdote ascético* – até então apresentados como fiéis às convicções são expressões de seres decadentes: “o homem da crença, o ‘crente’ de toda espécie, é necessariamente um homem dependente – um homem que não é capaz de se propor como fim, que em geral não é capaz de propor fins a partir de si.”¹⁰⁴ Todo apego irrestrito a verdades é uma forma de privação de si, de negação de si mesmo, pois a vida passa a servir à verdade e não o contrário. O “crente” molda sua visão do mundo a partir de prescrições que lhe foram impostas de fora. A moral como fim em si mesma – crença que persiste \desde Sócrates – é sinônimo de uma vida que declina.

As qualidades que o *além-do-homem* carrega são opostas àquelas endossadas pela moral que até então predominou na cultura ocidental. Para o *além-do-homem*, todo conhecimento deve estar à mercê da vida, de sua afirmação e ascensão. No aforismo 370, de *A gaia ciência*, Nietzsche enfatiza que “toda arte, filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta.”¹⁰⁵ Assim define Nietzsche a vida, em *O anticristo; ensaio de uma transvaloração de todos os valores*: “a vida mesma vale para mim como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de potência: onde falta a vontade de potência, há declínio”.¹⁰⁶ Os valores de *decadência* até então cultuados são hostis à vida, pois a submetem a ideais jamais alcançados.

A *superação da moral*, em Nietzsche, está, pois, relacionada ao *além-do-homem*, ao *eterno retorno* e à *transvaloração de todos os valores*: “nós, espíritos livres, já somos uma ‘transvaloração de todos os valores’, uma encarnada declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos valores conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘não

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, 2012, p. 245.

¹⁰⁶ NIETZSCHE, 1974, p. 355.

verdadeiro’.”¹⁰⁷ O *além-do-homem*, o *homem do futuro* não efetiva a *transvaloração*, ele já é sinal desta *transvaloração*, na medida em que os valores anteriormente sacralizados foram nele e por ele superados.¹⁰⁸ Tal posição significa, em última instância, “um desprender-se de todos os valores morais, em um confiar e dizer sim a tudo o que até aqui foi proibido, desprezado, maldito.”¹⁰⁹

A moral que Nietzsche defende não pode ter a si mesma como fim, como imperativo, não deve subjugar o homem, torná-lo servo. Uma nova moral deve estar a serviço da elevação do homem. Uma *moral dos senhores*, “a linguagem simbólica da vida que vingou, que ascende, da *vontade de potência* como princípio da vida.”¹¹⁰ Trata-se de uma moral afirmativa cujo imperativo é a “auto-afirmação, autoglorificação da vida”¹¹¹: que as mais sagradas noções de valor sejam, não só postas em xeque, mas superadas, pois elas causaram no homem o “instinto de negação, de degeneração.”¹¹²

Afirmar a vida sem ressalvas, incondicionalmente, dizer *sim* até mesmo à dor e ao sem-sentido da existência, querer o seu *eterno retorno*. A fórmula para essa plena aceitação da vida é, como vimos, o *amor fati*, amor ao destino: viver um instante de tal maneira que ele seja digno de ser repetido infinita vezes; aceitar a vida como ela se mostra e vivê-la, com alegria, sem o peso do castigo eterno. “*O mundo é perfeito* – assim fala o instinto dos mais espirituais, o instinto que diz sim.”¹¹³ Assim fala uma moral – ou uma ética – que valoriza a vida. Uma vida pródiga, abundante, que afirma a si própria em todos os seus eventos, incluindo os mais sombrios: eis o pensamento nietzschiano para outra possibilidade de homem, de cultura e de moral – ou de uma ética: a ética do *amor fati*.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Cf. PASCHOAL, 2009, p. 166.

¹⁰⁹ NIETZSCHE, 2009, p. 76.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid.

¹¹³ NIETZSCHE, 1974, p. 366.

CONCLUSÃO

Ao longo de sua obra, ainda que de formas diferentes, Nietzsche lança um “olhar de suspeita” para a moral e para a crença de que há valores morais anteriores à ação humana. Em sua opinião, para a compreensão da moral, é preciso levar em consideração o contexto, época e o lugar em que nascem os valores. Por isto mesmo, a crítica da moral deve ser realizada por uma investigação histórica, genealógica. O genealogista não entende os valores como um *já-dado*, mas como expressões de um modo de valorar, de uma *interpretação* situada na história. Para além da pesquisa histórica, vimos que Nietzsche entende que valores morais são sinais do tipo de *vontade de potência* – afirmativa ou negativa – que predomina nos *tipos* humanos.

Ao longo da pesquisa – e do texto da dissertação –, vimos que ele se contrapõe a valores morais que se supõem eternos – os valores não possuem estatuto ontológico –, mas também que ele não é, propriamente, um pensador que recusa toda forma de *moral* ou o estabelecimento de uma ética. Se seu esforço crítico tivesse por objetivo defender a completa destruição, ele sequer precisaria investigar os valores, simplesmente admitiria todas as condutas humanas como legítimas. Este não é seu intuito: seu critério para pensar criticamente os valores é a vida. O que se constata em Nietzsche pode ser entendido como uma reinterpretação da moral, direcionada para um novo campo, para os afetos, os impulsos, cujo objetivo é pensar a superação da moral predominante, a moral socrático-platônica-cristã.

No entanto, tal tarefa está longe de ser simples: Nietzsche tem clareza de que os princípios de *décadence* e a crença numa moral definitiva são fortes integrantes da cultural ocidental. A crença na metafísica autorizou a crença em valores que se opõem à própria vida, que depreciam a finitude. O próprio Nietzsche se considera um *décadent*: “o instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso.”¹¹⁴ O próprio Zarathustra vivenciou o mal do *niilismo* que paralisa, a desesperança no homem, até incorporar o trágico, a necessidade de afirmar a vida. Superar esses valores demanda uma nova relação com a vida e, com isto, o filósofo também afirma: “sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário.”¹¹⁵ Conhecer a fundo a fraqueza, os valores de decadência,

¹¹⁴NIETZSCHE, 2009, p. 22.

¹¹⁵ Ibid.

pondera Nietzsche, dá também as condições para a *transvaloração de todos os valores* e para a afirmação da vida.

A complexidade da crítica nietzschiana nos leva a perguntar: superar a moral significaria o estabelecimento de uma forma de vida cujas tensões entre as *forças* e as *vontades de potência* seriam extintas? Parece-nos que não, mas a problematização da questão será objeto de pesquisa posterior.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Vânia Dutra. *Nietzsche e a dissolução da moral*. Ijuí, SP: Unijuí, 2003.

CALOMENI, Tereza Cristina B. A proclamação nietzschiana de retorno do trágico-dionisíaco. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC, 2011.

_____. O segredo abissal de Zaratustra. In: DIAS, Rosa. *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminaras, 2002.

DIAS, Rosa Maria. A arte dar estilo ao caráter. In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luis César (orgs). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

DIAS, Rosa. *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, Roberto (Org.) *Microfísica do poder*. 2010.

GIACOIA, Oswaldo Júnior. *Nietzsche e para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

_____. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. São Paulo: Casa da palavra, 2012.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2001.

_____. *O humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Galimard, 1993.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MACHADO, Roberto (Org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1996.

_____. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____. *Nietzsche - Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: TÜRCKE, Christoph (Org). *Nietzsche: uma provocação*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994, p. 11-32.

MULLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2009.

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Unifesp, 2011.

NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

NIETZSCHE, F. *Para a genealogia da moral; uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das letras, 2013.

_____. *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar a golpes de martelo*. São Paulo: Companhia das letras, 2010c.

_____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das letras, 2010d.

_____. *Ecce homo: ou como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. *Assim falou Zarathustra*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. *Nietzsche e a autossuperação da moral*. Ijuí, SP: Unijuí, 2009.

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

VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Barcarolla, 2013.



