

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GRACY KELLY BOURSCHEID PEREIRA

**DOS SENTIMENTOS AOS VALORES:
UMA ANÁLISE SOBRE A CRÍTICA DE NIETZSCHE À MORAL**

TOLEDO
2019

GRACY KELLY BOURSCHEID PEREIRA

**DOS SENTIMENTOS AOS VALORES:
UMA ANÁLISE SOBRE A CRÍTICA DE NIETZSCHE À MORAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Linha de pesquisa: Metafísica e conhecimento

Orientador: Wilson Antonio Frezzatti Júnior.

TOLEDO
2019

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração
Automática do Sistema de Bibliotecas da UNIOESTE

Bourscheid Pereira, Gracy Kelly

Dos sentimentos aos valores: uma análise sobre a crítica de Nietzsche à moral / Gracy Kelly Bourscheid Pereira; orientador Wilson Antonio Frezzatti Júnior, 2019.
133 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

1. Nietzsche. 2. Sentimentos morais. 3. Valores morais.
I. Frezzatti Júnior, Wilson Antonio. II. Título.

GRACY KELLY BOURSCHEID PEREIRA

**DOS SENTIMENTOS AOS VALORES:
UMA ANÁLISE SOBRE A CRÍTICA DE NIETZSCHE À MORAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 31/05/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr
UNIOESTE

Prof.^a Dr.^a Vânia Dutra de Azeredo
UNIRIO

Prof. Dr. Stefano Busellato
UNIOESTE

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, GRACY KELLY BOURSCHIED PEREIRA, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este trabalho final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 2019

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Gracy Kelly Bourscheid Pereira', with a stylized, cursive script.

Gracy Kelly Bourscheid Pereira

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação é resultado de pesquisa bibliográfica que envolveu meses de trabalho e dedicação. Nessa jornada intensa e saborosa, tive a satisfação de contar com o inestimável apoio e contribuição de algumas pessoas especiais. Não poderia deixar de agradecer a todos e todas que, de algum modo, contribuíram para esse desafio.

Primeiramente gostaria de agradecer à Universidade Estadual do Oeste do Paraná, minha universidade pública favorita que, mesmo com o descaso de governantes e contando com baixíssimos investimentos, mantém-se como uma instituição de excelência no ensino superior público. Graças à luta, qualificação e dedicação exclusiva de seus bravos trabalhadores, a nossa UNIOESTE é destaque nacional e internacional em qualidade no ensino superior público, o que muito nos orgulha.

Ao meu orientador professor Wilson Frezzatti pelo empenho nas análises críticas ao texto, pela dedicação em apontar possibilidades de melhorias e por todos os ensinamentos sobre a filosofia de Nietzsche que tanto favoreceram no aprimoramento deste trabalho.

Agradeço também a todos os meus mestres que muito contribuíram com o avanço nas descobertas filosóficas. Meu agradecimento especial aos professores Vânia Azeredo e Stefano Busellato pela participação nas bancas de qualificação e de defesa. Pelo olhar atento que tanto enriquecera a redação final do texto e pelo precioso ensinamento filosófico, muito obrigada.

Agradeço com muito carinho também ao meu companheiro de todas as horas, meu esposo Marcos Douglas Bourscheid Pereira pelo irretocável apoio e incentivo no decorrer dos estudos e da produção do texto dissertativo.

Agradeço à minha mãe, aos meus familiares e aos amigos e amigas por depositarem confiança em meu trabalho e me incentivarem a crescer.

Por fim e não menos importante, meu agradecimento especial aos pesquisadores da filosofia de Nietzsche no Brasil, que tanto engrandecem o avanço nas descobertas e debates sobre tão estimável obra filosófica.

Ao meu maior mestre e exemplo de força, meu amado pai Edemar Pedro Bourscheid que, embora tenha nos deixado cedo demais, continua sendo a minha principal fonte de inspiração na busca pelo sentido da vida.

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar forte. É preciso ser feito para ele, senão há o perigo nada pequeno de se resfriar. O gelo está próximo...

(NIETZSCHE)

RESUMO

BOURSCHEID PEREIRA, Gracy Kelly. *Dos sentimentos aos valores: uma análise sobre a crítica de Nietzsche à moral*. 2019. 133 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

Este trabalho objetiva investigar aspectos do pensamento de Nietzsche sobre a moralidade. Diferente da abordagem de muitos moralistas, o filósofo alemão não pautou a moral a partir de conceitos absolutos. O bem e o mal são considerados criações humanas históricas responsáveis pela decadência fisiológica do homem. Na concepção do filósofo, todas as manifestações do mundo são constituídas por forças em constante movimento. Nesse sentido, a vida humana também é constituída por forças instintivas que estão em contínuo devir, pulsando por mais força, buscando expansão. Considerando que as ações humanas são instintivas, o filósofo aponta que elas são necessárias, não devendo, portanto, despertar nenhum sentimento de culpa ou de satisfação. Em sua análise, a repressão moral dos instintos obteve êxito e se perpetuou graças à crença na responsabilidade individual pelas ações. Crença que, em sua visão, é um erro histórico que precisa ser desmascarado. Com o objetivo de desmistificar os valores considerados absolutos e libertar o homem de sentimentos prejudiciais à saúde vital, o filósofo se empenha em uma intensa batalha contra a moralidade. Ao analisarmos aspectos dessa crítica observamos uma passagem investigativa que parte da história dos sentimentos morais e se desdobra na história dos valores morais. Para tanto, nos apoiamos, sobretudo nas abordagens presentes nas obras *Humano, demasiado humano I*, *Aurora*, *Além de bem e mal* e na *Genealogia da Moral*. Propomos que a investigação histórica e psicológica dos sentimentos morais e da obediência à tradição abordada nos primeiros escritos constitui uma etapa importante para a análise e questionamentos sobre o valor dos valores apresentados na *Genealogia*. Ao lançar a questão sobre o valor dos valores, o filósofo inaugura um novo modo de investigar a moral, pois pergunta sobre qual é o valor dos valores bem e mal e de quais perspectivas avaliadoras esses valores foram engendrados. Assim, revela-se que os valores são criações humanas, se desenvolvem historicamente e podem se transformar efetivamente. O projeto nietzschiano de superar sentimentos e valores morais visa à libertação do homem de uma condição doentia, de uma morbidez do organismo que impede o crescimento de sua potência. Um homem forte e inocente, livre de culpas e demais convicções prejudiciais à sua vida desponta, na filosofia de Nietzsche, como uma perspectiva para um homem do futuro.

Palavras chave: Nietzsche; Sentimentos morais; Valores morais.

RÉSUMÉ

BOURSCHEID PEREIRA, Gracy Kelly. *Des sentiments aux valeurs: analyse de la critique de la moralité par Nietzsche*. 2019. 133 p. Dissertation (Master en philosophie) - Université d'État de l'Ouest de Paraná, Toledo, 2019.

Cet travail a pour objectif d'examiner les aspects de la réflexion de Nietzsche sur la moralité. Contrairement à l'approche de nombreux moralistes, le philosophe allemand n'a pas établi la morale à partir de concepts absolus. Le bien et le mal sont considérés comme des créations historiques de l'homme responsables du déclin physiologique de l'homme. Dans la conception du philosophe, toutes les manifestations du monde sont constituées par des forces en mouvement constant. En ce sens, la vie humaine est aussi constituée de forces instinctives en devenir, pulsant pour plus de force, cherchant à se développer. Les actions humaines étant instinctives, le philosophe souligne qu'elles sont nécessaires et ne doivent donc susciter aucun sentiment de culpabilité ou de satisfaction. Dans son analyse, la répression morale des instincts a été couronnée de succès et a été perpétuée par la croyance en la responsabilité individuelle d'agir. Croyance qu'il s'agit d'une erreur historique qu'il faut démasquer. Afin de démystifier les valeurs considérées comme absolues et de libérer l'homme de sentiments préjudiciables à la santé vitale, le philosophe est engagé dans une lutte intense contre la moralité. En analysant les aspects de cette critique, nous observons un passage d'investigation qui part de l'histoire des sentiments moraux et se déroule dans l'histoire des valeurs morales. Pour cela, nous soutenons surtout les approches présentes dans les œuvres *Humain, trop humain*, *Aurora*, *Au-delà du bien et du mal* et dans la *Généalogie de la morale*. Nous proposons que la recherche historique et psychologique des sentiments moraux et l'obéissance à la tradition abordée dans les premiers écrits constituent une étape importante pour l'analyse et la remise en question de la valeur des valeurs présentées dans *Genealogy*. En lançant la question sur la valeur des valeurs, le philosophe inaugure une nouvelle façon d'enquêter sur la moralité, car il demande quelle est la valeur des valeurs bonnes et mauvaises et à partir de laquelle les perspectives évaluées ont été générées. Ainsi, il est révélé que les valeurs sont des créations humaines, qu'elles se développent historiquement et qu'elles peuvent être transformées efficacement. Le projet nietzschéen visant à vaincre les valeurs et les sentiments moraux vise à libérer l'homme de la maladie, une morbidité de l'organisme qui empêche la croissance de son pouvoir. Un homme fort et innocent, exempt de culpabilités et d'autres préjugés préjudiciables à sa vie, émerge dans la philosophie de Nietzsche comme une perspective pour un homme du futur.

Mots-clés: Nietzsche; Sentiments moraux; Valeurs morales.

OBRAS DE NIETZSCHE REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Com o propósito de facilitar a leitura das referências adotamos a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das obras completas de Friedrich Nietzsche. As siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português, conforme convenção estabelecida na revista *Cadernos Nietzsche*.

MAI/HHI – *Menschliches, Allzumenschliches*, (vol.1) (*Humano, demasiado humano* – vol. 1) – 1878

MAII/HHII – *Menschliches, Allzumenschliches* (vol. 2) (*Humano, demasiado humano* – vol. 2) – 1879-1880

M/A – *Morgenröthe* (*Aurora*) – 1880-1881

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia ciência*) – 1182

ZA/ZA – *Also sprach Zarathustra* (*Assim falou Zaratustra*) – 1883-85

JGB/BM – *Jenseits von Gut and Böse* (*Além de bem e mal*) – 1886

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia da moral*) – 1887

AC/AC – *Der Antichrist* (*O Anticristo*) – 1888

GD/CI – *Götzen Dämmerung* (*Crepúsculo dos ídolos*) – 1888

EH/EH – *Ecce homo* (*Ecce homo*) – 1888

NF/FP – *Nachgelassene Fragmente* (*Fragmentos Póstumos*) – 1869-88.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I.....	19
1. HISTÓRIA DOS SENTIMENTOS MORAIS.....	19
1.1 A IMPORTÂNCIA DA HISTÓRIA NO COMBATE ÀS CONVICÇÕES MORAIS.....	20
1.2 A PROVENIÊNCIA DOS SENTIMENTOS MORAIS	37
1.3 <i>AURORA</i> : DOS SENTIMENTOS ÀS AVALIAÇÕES MORAIS.....	50
CAPÍTULO II	60
2. HISTÓRIA NATURAL DA MORAL	60
2.1 A TIPOLOGIA DO HOMEM DE REBANHO.....	63
2.2 A RESPOSTA DE NIETZSCHE AOS PRECEITOS DA MORAL SOCRÁTICA.....	74
CAPÍTULO III	86
3. HISTÓRIA DOS VALORES MORAIS.....	88
3.1 A PERGUNTA SOBRE O VALOR DOS VALORES MORAIS.....	91
3.2 O VALOR DA CULPA NO ÂMBITO DA <i>GENEALOGIA DA MORAL</i>	108
3.3 DOS SENTIMENTOS AOS VALORES MORAIS: ASPECTOS DA TRAJETÓRIA INVESTIGATIVA.....	108
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
5. REFERÊNCIAS.....	129

INTRODUÇÃO

O filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche investiga a moralidade de um modo inovador. Diferente da abordagem de pensadores que buscaram a fundamentação da moral, o filósofo não se apoiou em conceitos que pudessem servir como parâmetro universal para a compreensão sobre o homem. Certo de que as convicções morais carecem de questionamentos, investiga a moralidade a partir de sua procedência e manifestações históricas.

O pensamento crítico do filósofo sobre a moral está presente, de forma expressiva, no conjunto de sua obra. Mesmo não visando uma teoria sistemática sobre o tema, observamos a conexão entre vários momentos de sua crítica filosófica sobre a moralidade. A pesquisa aqui proposta objetiva analisar a ligação entre questões importantes levantadas por Nietzsche em alguns de seus escritos sobre a moral. Indicamos que a investigação acerca do surgimento histórico dos sentimentos morais observados em *Humano, demasiado humano I* (1878) e em alguns aforismos de *Aurora* (1881), se desdobra na crítica mais aprofundada sobre a história dos valores morais desenvolvida na *Genealogia da moral* (1887).

Essa passagem investigativa que vai do sentimento [*Empfindung*] ao valor [*Werth*] marca um processo importante da filosofia nietzschiana sobre a moral. O elo entre a história dos sentimentos e a história dos valores está na busca pela desmistificação de crenças metafísicas que perpetuaram convicções inquestionáveis. A partir das evidências históricas que comprovam a criação humana dos preceitos morais, o filósofo busca a superação da moral tradicional, sobretudo a superação de sentimentos e valores que prejudicam a vida do homem. O seu ponto de partida se dá na análise sobre os motivos que levaram o homem a obedecer fielmente à tradição moral. Observando o quanto esse sentimento de obediência está presente no comportamento humano desde tempos remotos, Nietzsche aponta que esse sentimento conduz as ações do homem moral. A partir da análise da história dos sentimentos morais,

o filósofo observa que a obediência aos costumes instaurou no homem sentimentos de dever que foram transmitidos por gerações. Esses sentimentos herdados e transmitidos historicamente dificultaram quaisquer questionamentos sobre a proveniência dos costumes. Investigando cuidadosamente a história desses sentimentos, sobretudo em *Humano, demasiado humano I*, o filósofo considera a obediência aos sentimentos como forte instrumento para a repressão moral. O sentimento de dever moral mantém o homem obediente e submisso aos preceitos morais vigentes.

Observamos que, no desenvolvimento das abordagens sobre a história dos sentimentos morais em 1878, Nietzsche ainda não se aprofundara na investigação sobre o valor moral. O uso de valor nesse período ainda não tinha a conotação e a grandeza que ocupará as reflexões dos escritos posteriores. Notamos uma ênfase um pouco mais acentuada ao sentido genealógico de valor despontar, de certo modo, em algumas análises de *Aurora* (1881). Ainda enquanto investigara aspectos dos sentimentos morais, o filósofo pontua que atrás destes sentimentos podemos observar um legado de avaliações e juízos morais que os condiciona. O foco da crítica à moral em *Aurora*, contudo, ainda se mantém nas observações ao sentimento de obediência aos costumes e ao caráter inquestionável dessa tradição habitual do homem comunitário.

Aproximada a essas análises sobre o sentimento de obediência observamos, em *Além de bem e mal* (1886), as críticas ao instinto gregário, denominado pelo filósofo como instinto de rebanho. A associação ao modo de vida animal se justifica na observação de que o homem limitado moralmente segue fielmente os ditames morais responsáveis por manter o homem submisso aos interesses da comunidade. Identificando a tipologia do homem de rebanho, observamos as semelhanças deste com o tipo socrático. Por também preconizar a repressão dos instintos do organismo humano, Nietzsche vê a moral socrática como sintoma de decadência das forças do homem. Todos os mecanismos coercitivos utilizados para limitar os instintos do homem representam, para o filósofo, a degeneração da vida, a decadência das forças atuantes. Nesse sentido, a moral de rebanho, a moral do povo e a moral socrática se assemelham. Isso porque ambas visam domesticar os instintos

humanos e tornar os homens bons, moralmente. Os valores da moral do povo se justificam dentro da perspectiva avaliadora do homem comum. O filósofo nos faz ver que os valores foram engendrados por tipos de homens muito distintos que manifestam características psicológicas e fisiológicas completamente antagônicas.

Vemos que, em *Além de bem e mal*, o filósofo passa a utilizar valor no sentido de caracterizar as oposições morais de bem e mal. O combate aos valores morais começa a tomar corpo na obra com a constatação de que os valores criados pela moral do povo são úteis e bons apenas para o homem de rebanho, ou seja, para a vida do homem comunitário. Em oposição aos valores do povo, considerados como valores da moral escrava, Nietzsche pontua que os valores do homem nobre estimulam o crescimento das forças e, nesse sentido, são considerados valores da moral dos senhores. Antecipando traços que marcarão a crítica genealógica, em *Além de bem e mal*, o filósofo define os dois tipos antagônicos de morais que se confrontam historicamente, isto é, a moral dos senhores e a moral dos escravos.

A abordagem mais aprofundada sobre a proveniência dos valores, sobre os modos antagônicos em que os dois tipos de homem criam valores e, sobretudo, da investigação sobre o valor dos valores se revelará na *Genealogia da Moral*. Vemos que, na medida em que a questão sobre o valor dos valores se torna o foco investigativo principal, um novo modo de olhar para o problema da moral se apresenta. A pergunta sobre o valor dos valores morais posiciona a *Genealogia* como um escrito polêmico sobre a moral. Seu caráter inovador se configura através do apontamento de que, para efetivamente investigar o homem, é necessária uma conexão entre as reflexões filosóficas, psicológicas, fisiológicas, filológicas e históricas. O filósofo revela que, para abordar com profundidade a história da moral, se faz necessário observar o sentido de cada valor criado e analisar em que medida esse valor promove ou degenera o organismo do homem. Nesse sentido, diante de algo já avaliado como “bom” devemos nos perguntar: é “bom” em qual aspecto? “Bom” sob qual perspectiva?

O levantamento histórico dos valores morais aponta para as condições psicológicas e fisiológicas daqueles que criam os valores, e, para a possibilidade de um novo modo de avaliar as coisas humanas. Na medida em que a investigação sobre a proveniência dos sentimentos e valores morais contribuir para a derrocada de certas convicções metafísicas, o filósofo vislumbra o surgimento de um novo homem.

Percebemos que os elementos críticos presentes nos primeiros escritos nietzschianos sobre a moralidade desencadeiam na elaboração da sua *Genealogia*. No percurso investigativo conhecido como genealógico, o filósofo define, de forma mais aprofundada, a sua investigação sobre o surgimento dos valores morais e os motivos de sua oposição cerrada à moralidade. Vemos que o propósito do filósofo com o seu aparato crítico se manifesta na tentativa de superação da moral tradicional e na perspectiva de criação de novos valores, de valores condizentes com a constituição do homem por ele defendida. O objetivo da crítica, portanto, se configura na investigação histórica sobre a proveniência dos sentimentos e valores morais para que, a partir da possível constatação de que a perspectiva moral tradicional prejudica a vida, o homem seja capaz de reavaliar os seus sentimentos, recriar os seus valores e criar valores que promovam uma elevação de sua cultura.

Este trabalho intenta analisar a ligação entre os principais argumentos filosóficos de Nietzsche acerca da moral. Para tanto, investigamos em que medida as primeiras observações sobre a história do sentimento moral colaboraram para o desencadeamento da análise crítica sobre a história do valor e das questões sobre o valor dos valores presentes na *Genealogia*. Nessa busca, não nos apoiamos em uma análise cronológica das obras do filósofo alemão a fim de levantar, detalhadamente, todas as suas reflexões acerca dos sentimentos e dos valores morais. Observamos apenas alguns textos que nos permitiram enfatizar a importância da crítica filosófica de Nietzsche à moral e a conexão investigativa entre os seus escritos.

Nesse sentido, abordamos no primeiro capítulo a investigação histórica de Nietzsche sobre os sentimentos morais. Apoiados pelo estudo de *Humano*,

demasiado humano I e de *Aurora*, analisamos, primeiramente, a importância dada pelo filósofo ao papel da história na busca pela superação da metafísica. Em seguida, percorremos o caminho trilhado na investigação sobre o surgimento histórico dos sentimentos morais. Observamos que, em *Humano, demasiado humano I*, o foco investigativo de Nietzsche está nos sentimentos morais. Em 1878, portanto, a abordagem acentuada sobre os valores morais ainda não permeava os seus estudos. Ao analisarmos as reflexões de *Aurora*, vemos suas manifestações de oposição às avaliações tradicionais de bem e mal. Nesse momento da crítica, as considerações sobre os distintos modos de avaliar ainda estão vinculadas às análises sobre os sentimentos morais. De qualquer forma, é possível pontuar *Aurora* como uma obra de transição nos escritos sobre a moralidade. Importa-nos destacar que, a partir das análises de *Humano, demasiado humano I* e de *Aurora*, observamos que o filósofo considera sentimento moral como a inclinação ou a aversão que nos atrai ou nos repele em relação às ações, em conformidade com a obediência aos costumes morais. Trata-se de um sentimento herdado que se manifesta pelo hábito de seguir os costumes tradicionais e obedecer fielmente a avaliações e juízos já reconhecidos como úteis para a manutenção e conservação da comunidade.

O segundo capítulo versa sobre a oposição de Nietzsche ao instinto gregário e ao modo socrático de avaliar e atribuir valor presentes em *Além de bem e mal* e em um capítulo do *Crepúsculo dos ídolos* (1888). A partir de *Além de bem e mal*, o filósofo substitui a investigação sobre os sentimentos e foca nos valores morais que, em seu entendimento, depreciam a vida em efetividade. Os valores do homem comunitário, denominado pelo filósofo, como homem de rebanho, são, a seu ver, valores que prejudicam o crescimento das forças no homem. Observamos também que, na fundamentação da moral socrática, o filósofo alemão reconhece características que evidenciam a expressão de uma moral de *décadence*. Todos os valores que se apresentarem ao filósofo enquanto manifestações repressoras dos instintos animais do homem serão duramente combatidas em seus escritos. Por valor moral, Nietzsche entende a medida de valor de bem e mal analisada a partir de

uma perspectiva avaliadora específica. Como esse valor é criado pelo homem a partir de sua perspectiva de mundo, o filósofo observa que existem modos distintos de valores que caracterizam a força ou a fraqueza de uma cultura. Observa que a perspectiva avaliadora da tradição moral e cristã manifesta sintomas de um povo fraco, condicionado a avaliar como boas apenas ações que visam interesses comunitários. Para que seja possível uma inversão do modo de atribuir valor da moral tradicional e, conseqüentemente, o surgimento de novos valores, o filósofo aponta para a necessidade de colocar em questão o valor dos valores morais.

Finalizando o trabalho, o terceiro capítulo aborda a investigação sobre a história dos valores morais presente na *Genealogia da Moral*. Focados na obra mais influente de Nietzsche sobre a moral, observamos a análise genealógica sobre as noções de “bom” [*gut*] e “mau” [*böse*] e “bom” [*gut*] e “ruim” [*schlecht*] e suas conseqüências históricas. Vemos ainda a investigação e a crítica sobre a proveniência da culpa moral, sobre o valor da culpa e a questão sobre o valor dos valores morais. Ao lançar a pergunta sobre o valor dos valores, o filósofo indica que os valores bem e mal não são absolutos, mas foram criados a partir de perspectivas avaliadoras específicas. Cada criação de valor, portanto, parte de um homem que mede as coisas baseado em seu modo peculiar de avaliar. Considerando que os valores são criações humanas, o valor desses valores é questionado e a superação dos valores considerados prejudiciais ao organismo do homem passa a ser visto como uma possibilidade de crescimento das forças fisiológicas. Por fim, retomamos o percurso investigativo trilhado pelo filósofo, que passa dos sentimentos aos valores morais, observando que a meta de superação da moral do povo e a perspectiva de criação de novos valores permearam os escritos aqui analisados sobre a crítica de Nietzsche acerca da moralidade.

CAPÍTULO I

1. HISTÓRIA DOS SENTIMENTOS MORAIS

Os escritos de Nietzsche sobre a moral¹ marcam parte significativa de seu pensamento filosófico. Observando o percurso trilhado pelo filósofo através dos aspectos históricos da moralidade vemos que a sua oposição à metafísica e às principais convicções² morais objetiva uma transformação do modo tradicional de analisar as ações humanas.

Voltamos o nosso olhar, inicialmente, para a importância da investigação sobre a proveniência dos sentimentos morais em *Humano, demasiado humano I* (1878) e em *Aurora* (1881), observando em que medida essas análises influenciaram as perspectivas morais de Nietzsche abordadas em suas obras posteriores.

Ao investigar o surgimento histórico dos sentimentos morais, o filósofo indica a relevância do olhar perspectivo para as questões morais. Apontar a proveniência dos sentimentos morais contribui, nesse sentido, para desmistificar convicções metafísicas enraizadas no pensamento e comportamento humanos. Neste primeiro capítulo, observamos aspectos da investigação nietzschiana sobre os sentimentos morais e elementos importantes da abordagem crítica do filósofo alemão contra certas convicções morais.

¹ Nos escritos de Nietzsche, o termo moral compreende todas as coisas da vida humana, desde o âmbito fisiológico até as relações humanas. Sentimentos, avaliações, pensamentos, atos, relações hierárquicas entre homens e impulsos, regulamentações vigentes, todas essas coisas humanas estão no âmbito da moral. Em uma passagem de *Além de bem e mal* (1886), o filósofo afirma: “moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (JGB/BM §19).

² No aforismo 630 de *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche indica que “convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos. Todas as três asserções demonstram de imediato que o homem das convicções não é o do pensamento científico; ele se encontra na idade da inocência teórica e é uma criança, por mais adulto que seja em outros aspectos” (MAI/HHI §630).

1.1 A IMPORTÂNCIA DA HISTÓRIA NO COMBATE ÀS CONVICÇÕES MORAIS

A abordagem crítica de Nietzsche acerca da moral em *Humano, demasiado humano I* (1878) tem seu ponto de partida na ênfase sobre o papel da história [*Geschichte*]³, na observação de que a maioria dos erros cometidos pelos filósofos decorre da falta de análises sobre os aspectos históricos da moralidade: “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (MAI/HHI §2, “Defeito hereditário dos filósofos”). Na visão do filósofo alemão, a carência da interpretação sobre o desenvolvimento histórico da moral pode ter sido decisiva para a formulação das principais teorias que se fundamentaram a partir de conceitos absolutos⁴. Em oposição ao modo de investigação que se baseia em verdades eternas, o filósofo indica que os preceitos morais devem ser analisados a partir de seu surgimento e desdobramentos históricos⁵.

³ Na obra *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, o tradutor Pedro Sússekind esclarece que Nietzsche utiliza em suas obras duas palavras alemãs para história. Segundo o tradutor, “o autor contrapõe as duas palavras alemãs para história: *Historie* (de onde vem o adjetivo *historisch*) e *Geschichte*. A primeira palavra, de origem latina, tem um uso mais acadêmico e designa a ciência histórica, o conhecimento e o registro dos fatos que aconteceram no passado. Quanto à segunda, trata-se do próprio acontecer da história, a passagem do tempo e das épocas que se sucedem. Assim, tendo em vista a contraposição entre as duas palavras, traduzimos *Geschichte* como ‘história’, e *Historie* como ‘historiografia’, isto é, ciência da história” (SÜSSEKIND In: NIETZSCHE, 2005, p. 80). Ao abordar a importância da história em *Humano, demasiado humano I*, como contraposição às crenças em verdades eternas, Nietzsche se refere à *Geschichte*, à observação dos acontecimentos históricos que possam evidenciar que as convicções morais são meras criações humanas. Importa destacar que a recorrência aos elementos históricos da moralidade em nada se aproxima de uma ciência da história com vistas a uma fixação pelo passado do homem. A *Geschichte* desponta como uma possibilidade de compreensão sobre a transformação da moral. A análise sobre os aspectos históricos da moralidade objetiva, portanto, evidenciar a proveniência, desenvolvimento e transformação de sentimentos e juízos morais em detrimento das certezas metafísicas.

⁴ Em uma anotação redigida entre o final de 1876 e o verão de 1877, Nietzsche pontuara o erro presente em todas as sentenças que buscaram universalizar preceitos sobre o homem: “todos aqueles que formulam máximas caem com facilidade no erro de proclamar acerca do ser humano algo com caráter universal, o que, sem dúvida, só é válido para determinadas épocas ou classes sociais; mas o mesmo têm feito os filósofos que tem escrito sobre os homens – unicamente a História, em conexão com a história animal, permite reconhecer a grandeza que tem sido a carência de uma consideração sensata a respeito” (NF/FP 23 [19] entre o final de 1876 e o verão de 1877).

⁵ Importa destacar que a abordagem sobre os aspectos históricos nas obras de Nietzsche aqui analisada diz respeito à investigação sobre o desenvolvimento e a fluidez das coisas humanas. Como todas as criações humanas estão sob o fluxo do devir, interessa ao filósofo evidenciar o modo como elas surgem, se desenvolvem e se transformam. Em contraposição às convicções

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado (MAI/HHI §2).

Observando o homem de nosso tempo, percebemos as características morais, culturais, religiosas, políticas, que se manifestam socialmente. Sabemos, entretanto, que tais particularidades não nos servem como chave de compreensão sobre a humanidade. O ponto de divergência de Nietzsche em relação à interpretação de alguns filósofos decorre do modo como estes cristalizaram características morais históricas em conceitos eternos. Em sua perspectiva, a análise de uma manifestação social de compaixão para com alguém que sofre de dores intensas, por exemplo, não pode ser determinante, como apontam alguns filósofos moralistas, para que se considere que alguém efetivamente sofra diante da dor alheia.

Nietzsche observa que as manifestações do homem são históricas, dentro de um espaço de tempo limitado, emanam de interesses específicos e não devem, portanto, ser consideradas como medida segura para a análise de todos os homens: “tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário” (MAI/HHI §2). A história é vista, desse modo, como importante instrumento para que o método de investigação sobre o homem ocorra a partir de suas manifestações efetivas. O filósofo alemão indica que a filosofia histórica será adotada para desmistificar certas crenças metafísicas⁶.

metafísicas, as manifestações históricas revelam que todas as coisas humanas têm uma procedência específica e se desenvolvem numa dinâmica contínua.

⁶ Esse resgate das observações históricas e da importância das ciências naturais em detrimento das especulações metafísicas nos reporta, de certo modo, a alguns elementos do positivismo de Auguste Comte (1798-1857). Para o filósofo francês, o conhecimento teológico e metafísico corresponde a um período prematuro do pensamento humano, ao qual ele considera como infância da humanidade. Comte considera que o conhecimento deve ser pautado a partir de uma análise lógica e sistemática dos fenômenos da natureza. Denomina esse método científico como filosofia positiva que, para o pensador francês, representa um avanço significativo em relação às especulações teológicas e metafísicas. O ponto de

A oposição do filósofo aos aspectos absolutos da moralidade, às convicções metafísicas é uma das características marcantes em *Humano, demasiado humano I*. Para que seja possível uma análise sobre o surgimento e o desenvolvimento da moralidade, Nietzsche recorre aos aspectos históricos que revelam como os sentimentos morais surgiram e de que modo foram transmitidos. Distante de todas as teorias filosóficas que buscaram uma dualidade de conceitos morais bem definidos, o filósofo alemão propõe a análise da humanidade a partir das manifestações efetivas do homem.

Nietzsche considera que, através da observação histórica, é possível constatar que certos conceitos e virtudes morais não existem efetivamente, mas apenas enquanto conceitos. Isso ocorre, segundo a sua perspectiva, quando analisamos cuidadosamente as ações ditas altruístas e, também, as desinteressadas. Para o filósofo, a exaltação de tais ações vistas como virtudes é fruto de um exagero decorrente de crenças populares e concepções metafísicas. Também os conceitos opostos e bem delineados, como nos casos de “bem” e “mal”, “salvação” e “danação”, são considerados como contraposições metafísicas que se manifestam apenas conceitualmente.

divergência metodológico entre os dois pensadores decorre do fato de que o filósofo francês considera a abordagem positivista como um sistema lógico que permite conhecer a exata representação do mundo real. Em oposição a quaisquer certezas metafísicas ou científicas, Nietzsche pontua seu pensamento a partir de uma perspectiva de mundo. Sua investigação acerca das evidências históricas que manifestam a criação humana da moralidade se apresenta como possibilidade interpretativa e não como um sistema lógico em busca de verdades científicas. O positivismo de Comte, inversamente, propõe uma abordagem científica da moralidade que, em suma, representa uma perspectiva de universalidade da moral. Mesmo abandonando as especulações religiosas e metafísicas, portanto, o filósofo francês considera a moralidade sob aspectos universais: “conforme a teoria positiva da Humanidade, irrecusáveis demonstrações, apoiadas sobre a imensa experiência que agora possui nossa espécie, determinarão exatamente a influência real, direta ou indireta, privada ou pública, adequada a cada ato, a cada hábito e a cada tendência ou sentimento, de onde resultarão naturalmente, como tantos inevitáveis corolários, as regras da conduta, quer gerais, quer especiais, mais conformes à ordem universal e que, por conseguinte, deverão se dar ordinariamente como as mais favoráveis à felicidade individual. Apesar da extrema dificuldade desse grande assunto, ousou assegurar que, tratado convenientemente, comporta conclusões tão certas como as da própria geometria” (COMTE, 1978, p. 75). O positivismo de Comte manifesta a busca de sistematizar a moralidade em parâmetros científicos universais. Nesse aspecto, a moral é analisada com o mesmo rigor dos cálculos geométricos. Esse pensamento é diretamente oposto à visão perspectivista de Nietzsche, que aponta: “não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas” (JGB/BM §34).

A negação de dualidades fixas e eternas se desenvolve através do pensamento de que o mundo e as coisas humanas são dinâmicos, estão em constante mudança. As coisas humanas não devem, portanto, serem vistas a partir de conceitos eternos, mas sim como configurações que estão num processo contínuo de mutação, de transformações históricas.

A filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda (MAI/HHI §1, “Química dos conceitos e sentimentos”).

A contextualização da filosofia histórica enquanto ciência natural⁷ demonstra a preocupação do filósofo em pontuar que, quando se trata de investigações sobre o homem, as análises históricas e psicológicas devem prevalecer às especulações metafísicas. Segundo Nietzsche, se algumas ações pontuais como aquelas consideradas altruístas fossem analisadas rigorosamente, apenas enquanto manifestações dinâmicas com um interesse social específico, os louvores morais perderiam seu sentido. À medida que as especulações sobre o homem estiverem pautadas em seu fazer específico, dentro de seu próprio tempo, as certezas absolutas que caracterizam e moldam o homem moral começam a ser passíveis de questionamentos. Nietzsche considera a filosofia histórica como importante mecanismo da ciência natural, um novo método científico que passa a investigar as especificidades dos

⁷ As análises do filósofo sobre o homem abrangem os aspectos filosóficos, físicos, biológicos, históricos, psicológicos, sociais, morais, religiosos e artísticos. Sobre a importância da filosofia histórica, Itaparica observa que “além da história, a filosofia histórica, como Nietzsche denomina seu novo empreendimento, trabalha também com a psicologia, entendida como a observação dos sentimentos morais, tal como era praticada pelos moralistas franceses” (ITAPARICA, 2002, p. 30). No âmbito das reflexões presentes em *Humano, demasiado humano I*, destacamos a interlocução de Nietzsche com o moralista francês La Rochefoucauld.

sentimentos morais, religiosos, estéticos e culturais do homem em suas relações sociais históricas:

Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade (MAI/HHI §1).

Em oposição às especulações metafísicas, o filósofo propõe uma química dos sentimentos morais⁸. Análise química no sentido de observar cuidadosamente as características específicas dos sentimentos, suas propriedades, seu aparecimento histórico e, sobretudo as suas transformações culturais ao longo do tempo. Método que também deve ser adotado para analisar as transformações gerais da moral, da religião, da arte. Aquilo que o filósofo observa como vantagem na investigação histórica se manifesta na possibilidade de questionar as convicções metafísicas, de analisar os fenômenos morais enquanto representações e não como coisa em si: “com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação” (MAI/HHI §10, “Inocuidade da metafísica no futuro”). Ao observar os fenômenos morais como representações e sentimentos [*Vorstellungen und Empfindungen*], o que se manifestam são as superfícies das coisas que nos aparecem em detrimento da crença de que pudéssemos tocar a essência das coisas.

⁸ Frezzatti observa que, em oposição à crença de que há algo de miraculoso e transcendente nas coisas morais, Nietzsche considera importante analisar a química dos sentimentos morais, religiosos e estéticos a partir de mecanismos fisiológicos: “o pensamento tradicional vê processos espirituais ou transcendentais, ou ainda suprassensíveis (gasosos), onde há somente processos corporais ou fisiológicos, ou ainda humanos, demasiado humanos (sólidos). Esses processos só se revelariam sob uma observação mais aguçada. O filósofo alemão clama por uma química das representações e dos sentimentos morais, religiosos e estéticos [*eine Chemie der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen*], a qual se antagoniza com a filosofia metafísica. Esta nega a origem humana da moral e propõe uma origem miraculosa das coisas de alto valor. Em termos menos metafóricos, Nietzsche requer uma filosofia histórica, atenta aos movimentos das ciências naturais do século XIX” (FREZZATTI, 2017, p. 1).

Nietzsche considera importante o papel da filosofia histórica⁹ para a superação da metafísica e reconhece que, para tanto, é necessário um novo olhar filosófico. Trata-se de uma perspectiva isenta de convicções metafísicas: “supondo que não existisse um outro mundo, um mundo metafísico, e que não tivéssemos uso para todas as explicações metafísicas do único mundo que conhecemos, com que olhos veríamos homens e coisas?” (MAI/HHI §21, “Presumível vitória do ceticismo”). A análise histórica sobre a moralidade permite esse novo olhar sobre os conceitos que foram tidos, tradicionalmente, como coisa em si. Observar as coisas humanas consideradas a partir da química dos sentimentos morais, religiosos e estéticos possibilita a investigação acerca das propriedades e transformações desses sentimentos. Para tanto, o filósofo considera necessário um olhar para trás, uma análise cuidadosa sobre o aparecimento e sobre as mudanças históricas e psicológicas dos sentimentos humanos.

Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. Então se faz necessário, porém, um movimento para trás: em tais representações ele tem de compreender a justificação histórica e igualmente psicológica, tem de reconhecer como originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje (MAI/HHI §20, “Recuando alguns degraus”).

⁹ Ao analisar a abordagem histórica em duas obras de Nietzsche, a saber, na *II Consideração Extemporânea* e em *Humano, demasiado humano I*, Frezzatti indica que o papel da história em *Humano, demasiado humano I* se mostra mais relevante na oposição do filósofo à metafísica. Segundo o pesquisador, “em *Humano, demasiado humano*, não temos propriamente a proposta de uma ciência histórica, mas de uma filosofia com sentido histórico, a qual acreditamos ter um significado fortemente evolucionista, porém sem ter uma perspectiva progressista. Pretendemos mostrar que, nessa obra, a ação da história é mais radical do que na primeira em dois aspectos, a saber, na tentativa de superação da metafísica e na relação com a vida” (FREZZATTI, 2018, p. 10-11).

A superação da metafísica representa, portanto, um avanço, uma transformação na forma de olhar e sentir os fenômenos humanos¹⁰. O filósofo nos indica que essa libertação será possível a partir do avanço das ciências naturais, ou seja, do ressurgimento das observações históricas e psicológicas. Essa indicação em *Humano, demasiado humano I* aponta a relevância da dinâmica histórica na investigação das coisas humanas. Nietzsche compreende que o filosofar sobre a moralidade requer análises minuciosas sobre a proveniência dos sentimentos morais. Diante dessa perspectiva seria possível evidenciar que toda a tradição moral e religiosa é formada a partir de fatos históricos, de criações humanas¹¹ e não de verdades eternas. Tal desprendimento dependeria da constatação de que as coisas da vida humana não podem ser vistas através de sentenças fixas, de avaliações absolutas.

Como a vida está num processo dinâmico de transformação, nossas ações devem ser observadas a partir desse desenvolvimento: “aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa” (MAI/HHI §16, “Fenômeno e coisa em si”). O filósofo nos aponta que a vida humana deve ser considerada a partir de seu processo dinâmico, mutável, de eterno vir a ser. Diante dessa perspectiva, é possível perceber que os aspectos morais e religiosos foram criados pelo homem e que, caberá ao próprio homem transformar suas avaliações, significados e hábitos.

¹⁰ Em sua análise sobre o *Humano, demasiado humano I*, Itaparica pontua que Nietzsche não aceita as explicações das ações humanas sem o devido respaldo de elementos históricos: “fica explícito assim que o ponto de partida do empreendimento teórico inaugurado por Nietzsche em *Humano, demasiado Humano* é a eliminação de qualquer componente transcendente na explicação das ações morais. Vivendo na ‘época da comparação’, o filósofo não pode mais acatar explicações que tomam como critério uma concepção tardia e limitada do homem e da moral. Tendo conhecimento de outras civilizações e comparando-as com a sua própria, pode-se perceber que, além de possuírem uma origem anterior à própria humanidade, as concepções morais variam no tempo e no espaço” (ITAPARICA, 2002, p. 29).

¹¹ Na primeira parte do *Zaratustra*, Nietzsche também buscou descaracterizar as crenças morais metafísicas e pontuar a criação humana do bem e mal. Na passagem intitulada “De mil e um fitos” afirma: “em verdade, foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal. Em verdade, não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz” (NIETZSCHE, 2008, p. 86).

Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente se tornou assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas (MAI/HHI §16).

O hábito de seguir as formulações religiosas, morais estéticas cegamente, como se fossem divinas, nos afastou da observação de que não passam de conceitos e pensamentos produzidos por nós mesmos. Considerando que não existe coisa em si, mas apenas criações humanas historicamente construídas, o filósofo aponta para a necessidade de recriarmos nossos hábitos, de pintarmos a nossa história com novas cores. Reconhece, contudo, que não se trata de uma transformação rápida, pois, quando se trata de convicções metafísicas enraizadas e que dominam certas culturas, o poder do hábito e da fé continua predominante. Nietzsche observa que alguns conceitos fixos não serão de fácil dissolução. O papel da filosofia histórica, portanto, deverá ser tão eficaz nos seus resultados quanto o da metafísica na disseminação das crenças em verdades eternas:

As convicções metafísicas levam a crer que nelas se encontra o fundamento último e definitivo sobre o qual se terá de assentar e construir todo o futuro da humanidade; o indivíduo promove sua salvação quando, por exemplo, funda uma igreja ou um mosteiro, ele acha que isto lhe será creditado e recompensado na eterna vida futura da alma, que é uma obra pela eterna salvação da alma. – Pode a ciência despertar uma tal crença nos seus resultados? (MAI/HHI §22, “Descrença no monumento mais duradouro que o bronze”).

A busca em promover um novo modo de análise sobre o homem requer a derrocada de crenças que estão enraizadas na sociedade. A propagação moral e religiosa de que a vida humana seria uma espécie de etapa, de qualificação da alma para que os merecedores alcancem o prêmio da vida eterna, é um instrumento muito forte culturalmente. Nietzsche considera que o apelo metafísico da salvação eterna é uma convicção de difícil superação, “por

enquanto, o contraste entre nossa agitada, efêmera existência e o longo sossego das eras metafísicas ainda é muito forte” (MAI/HHI §22). Constata que a libertação das crenças em verdades absolutas será possível na medida em que avançarem as análises sobre essas invenções históricas.

A importância da história destacada em *Humano, demasiado humano I* demonstra a tentativa do filósofo de substituir as explicações metafísicas pelas observações que possam evidenciar que as manifestações humanas são dinâmicas, tem uma procedência específica, se desenvolvem e são substituídas por outras no decorrer do tempo. O papel da filosofia histórica é, portanto, demonstrar o surgimento efetivo das principais crenças morais para que possamos ver superadas as convicções em seus aspectos absolutos. É nesse sentido que Nietzsche considera importante voltar o olhar para a história dos sentimentos morais e, a partir dessas análises, tentar desmistificar as sentenças morais eternas:

O ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais (MAI/HHI §37, “Não obstante”).

Diante da insatisfação com as explicações filosóficas sobre comportamentos e sentimentos humanos, Nietzsche dialoga com alguns estudiosos de sua época que também demonstram aversão a certos conceitos metafísicos e às impressões causadas pelas chamadas virtudes morais. No aforismo 36 de *Humano, demasiado humano I* intitulado “Objeção”, o filósofo indica a importância de resgatar o pensamento de mestres da observação psicológica destacando, sobretudo, as contribuições do francês La Rochefoucauld e do alemão Paul Rée. Referindo-se a esses pensadores, o filósofo alemão pondera, “parecem atiradores de boa mira que acertam sempre no ponto escuro – mas no escuro da natureza humana” (MAI/HHI §36). Nesse mesmo aforismo, Nietzsche cita um trecho das *Sentenças e máximas morais* de La Rochefoucauld em que o pensador francês critica a crença absoluta na

virtude humana: “aquilo que o mundo chama de virtude não é, via de regra, senão um fantasma formado por nossas paixões, ao qual damos um nome honesto para impunemente fazer o que quisermos¹²” (MAI/HHI §36). Opondo-se à crença nas virtudes do homem, La Rochefoucauld também nos chama a atenção para a análise das coisas humanas a partir das suas manifestações históricas. Sejam sentimentos, interesses, paixões ou inclinações, as ações humanas precisam de um olhar destituído das especulações metafísicas: “o que costuma nos impedir de bem julgar sentenças que provam a falsidade das virtudes é que acreditamos muito facilmente que em nós elas são verdadeiras” (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, MD p. 92). A fé cega de que o homem possa ser verdadeiramente bom impede questionamentos acerca do surgimento histórico dessa crença. O pensador francês considera que as convicções acerca das nossas virtudes são frutos da falta de aprofundamento de observações efetivas sobre o homem. Aponta que, desde que bem analisadas, veremos que certas virtudes consagradas socialmente manifestam apenas interesses específicos vigentes.

Apoiado na mesma descrença em virtudes morais, Nietzsche pondera que, por força do hábito, a convicção acerca da bondade do homem parece-nos mais desejável do que as evidências das investigações psicológicas:

Uma fé cega na bondade da natureza humana, uma arraigada aversão à análise das ações humanas, uma espécie de pudor frente à nudez da alma podem realmente ser mais desejáveis para a felicidade geral de um homem do que o atributo da penetração psicológica, vantajoso em casos particulares; e talvez a crença no bem, em homens e ações virtuosas, numa abundância de boa vontade impessoal no mundo, tenha tornado os homens melhores, na medida em que os tornou menos desconfiados (MAI/HHI §36).

¹² Utilizamos a citação já traduzida por P. C. Souza, do trecho das *Sentenças ou máximas morais* de La Rochefoucauld. No aforismo 36 de *Humano, demasiado humano* o tradutor também manteve o texto original em francês utilizado por Nietzsche, conforme segue: “*Ce que Le monde nomme vertu n’ est d’ ordinaire qu’un fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête pour faire impunément ce qu’on veut*”. (MAI/HHI §36).

O filósofo indica que a crença em um bem absoluto nos propicia felicidade à medida que nos torna menos desconfiados, mais convictos de que a bondade humana não passa de mais uma de nossas certezas intocáveis. Mas, esse apego à tradição moral, religiosa e às sentenças metafísicas intrigou alguns críticos da moralidade que buscaram contrapor as análises históricas às certezas metafísicas. O pensador Paul Rée também se empenhou nessa busca e é destaque em *Humano, demasiado humano I* pela contribuição de suas observações psicológicas em oposição às crenças metafísicas. Amigo de Nietzsche¹³ e autor de obras como *Observações Psicológicas* e *Sobre a origem dos sentimentos morais*, Paul Rée também adota o método de analisar as especulações sobre a moralidade a partir dos fenômenos históricos.

Já se começa a ver que produtos da mais séria natureza crescem no solo da observação psicológica. Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*, graças às suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? “O homem moral” – diz ele – “não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico”. Esta proposição, temperada e afiada sob os golpes de martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como o machado que cortará pela raiz a “necessidade metafísica” do homem. (MAI/HHI §37).

Trilhando o caminho da análise histórica sobre a conduta humana, Rée considera que os fenômenos morais precisam ser vistos a partir de causas naturais, das manifestações físicas do homem. Em concordância com

¹³ No capítulo intitulado “Humano, demasiado humano” de *Ecce homo* (1888), Nietzsche descreve suas principais preocupações à época de HH e aborda, no §6, sua amizade e interlocução com o pensador Paul Rée (1849-1901), disse ele: “o modo como eu pensava então (1876) sobre mim mesmo, com que tremenda segurança eu tinha em mãos minha tarefa e o que nela era histórico-universal – disso o livro inteiro, mas sobretudo uma passagem bem explícita, dá testemunho: apenas, com a astúcia que me é instintiva, também ali contornei novamente a palavrinha ‘eu’, e dessa vez não foi Schopenhauer ou Wagner, mas um dos meus amigos, o excelente dr. Paul Rée, a quem aureolei com glória histórico-universal” (EH/EH: MA/HH §6). Machado investigou a interlocução de Nietzsche e Rée através das correspondências entre os dois pensadores e observa: “Nietzsche e Rée mantiveram o estreito laço de amizade comunicando-se um com o outro através de cartas. Essa comunicação tinha como assunto os mais variados temas, a saber, conteúdos filosóficos, motivos relativos à saúde, recomendação de autores, impressões sobre viagens, acontecimentos familiares e afirmações de laços de afetivos” (MACHADO, 2013, p. 195).

Nietzsche, Rée também se distancia da certeza metafísica e das especulações sobre o homem a partir de conceitos absolutos¹⁴: “a essência de todo sentimento só é clara uma vez que a história de seu surgimento é clara” (RÉE, 2018, p.50). Quando se trata de investigações sobre a moralidade, portanto, o melhor recurso é observar cuidadosamente os seus aspectos históricos. Em 1878, Nietzsche reconhece a contribuição das observações psicológicas de Paul Rée em contraposição às certezas metafísicas. Pondera que a análise sobre o desenvolvimento histórico das coisas do homem poderia evitar erros comuns daqueles que tendem a explicar sentimentos e atos tomando como base falsas convicções tradicionais. Uma delas é a concepção moral sobre o altruísmo. Em sua análise, o altruísmo não passa de mais uma dessas convicções morais equivocadas:

Muitos exemplos provaram que em geral os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos; que, com base numa análise errônea, por exemplo, das ações ditas altruístas, constrói-se uma ética falsa; que depois, em favor desta, recorre-se de novo à religião e à barafunda mitológica e que, por fim, as sombras desses turvos espíritos se projetam até mesmo na física e em toda a nossa consideração do mundo (MAI/HHI §37).

Na observação de Nietzsche, as explicações morais sobre as ações consideradas altruístas representam um erro comum a muitos filósofos que

¹⁴ Em suas análises sobre a moralidade nos escritos de *A origem dos sentimentos morais*, Paul Rée recusa as explicações metafísicas da imortalidade da alma, da existência e da bondade de Deus, da liberdade da vontade humana e observa que a fé na imortalidade da alma e numa possível retaliação eterna aos autores das más ações pode explicar algumas ações morais: “os selvagens acreditam que o que eles sonham de fato ocorre na vida, por exemplo, acreditam realmente ter visitado uma pessoa que eles visitaram no sonho. Mas tendo em vista que seu corpo não deixou o lugar que ocupava, como eles notam no despertar e como é confirmado por outras pessoas, então uma coisa separada do corpo deve ter empreendido aquela viagem. Na morte, a alma se desprende totalmente do corpo, assim como no sono ela se separa temporariamente dele. Desse modo pôde surgir a crença numa retaliação depois da morte. Que os teólogos ainda hoje acreditem nela pode ser explicado pelo fato de que eles raramente se preocupam em provar aquilo que foi aceito como válido em sua igreja. Não faz parte da natureza humana, como ela habitualmente é, arriscar a paz de espírito (que deve ser muito grande numa fé cega) por causa de um conhecimento inexorável da verdade, ou colocar seu emprego e seu salário em jogo por causa da profissão de fé na verdade” (RÉE, 2018, p. 97-98).

consideram as manifestações ditas altruístas como se fossem um bem em si. Nesse aspecto, o filósofo se distancia também do pensamento de seu interlocutor Paul Rée. Em sua investigação sobre a origem dos sentimentos morais, Rée se aproxima do caminho trilhado por Nietzsche ao se apoiar nos aspectos naturais do surgimento dos sentimentos e suas características hereditárias. Ao analisar as manifestações de sentimentos altruístas e egoístas, entretanto, Rée os considera enquanto instintos naturais do homem¹⁵: “todo homem traz em si dois instintos, ou seja, o egoísta e o altruísta” (RÉE, 2018, p. 45). Essa consideração é oposta ao pensamento nietzschiano, segundo o qual, o homem não possui características morais em sua constituição.

Enquanto Nietzsche considera todos os aspectos morais, incluindo altruísmo e compaixão, como meras manifestações pontuais transformadas em virtudes, Rée toma o egoísmo e o altruísmo¹⁶ como características efetivas da natureza humana: “por causa do instinto altruísta, o homem faz do bem-estar dos outros, em função deles mesmos, o fim último de sua ação, seja para auxiliar no bem-estar deles, seja para lhes evitar o dano” (RÉE, 2018, p. 46). Considerando o altruísmo como um instinto natural, Rée buscou nas manifestações afetivas dos reconhecidos altruístas e compassivos uma chave para a explicação de sua tese. As ações que visam ao bem do próximo ou aquelas que buscam evitar um sofrimento alheio convenceram o pensador de que há no homem um instinto altruísta natural:

¹⁵ Ao analisar a aproximação de Nietzsche e Rée em *Humano, demasiado humano I*, Itaparica observa que, se apoiando nas teses naturalistas de Darwin, Rée encaminha sua investigação sobre a história natural da moral a partir da análise sobre o altruísmo: “a exemplo de Darwin, Rée baseia sua história natural da moral no desenvolvimento do altruísmo” (ITAPARICA, 2013, p. 60). Segundo Itaparica, o altruísmo é visto por Rée como um instinto natural do homem de compadecer-se diante da dor alheia. Essa compaixão nos afetaria ao ponto de sentirmos um bem estar tão logo pudéssemos confirmar que a dor do outro tivera cessado: “para Rée, o homem possui dois instintos (*Triebe*) básicos: um egoísta (o impulso de sobrevivência, o impulso sexual e a vaidade) e outro altruísta. Por este último ele entende o sentimento de dor que se tem ao presenciar o sofrimento de outro. [...] A realização de ações altruístas provoca, com a cessação da dor alheia, o fim da dor que se sente ao ver o sofrimento alheio, provocando ainda o sentimento agradável de ter feito uma boa ação” (ITAPARICA, 2013, p. 60).

¹⁶ Rée considera que as ações humanas são movidas pelos instintos egoístas e altruístas. As ações humanas são, portanto, classificadas como: “1. as egoístas, nas quais o agente alcança seu bem-estar à custa dos outros; 2. as altruístas, isto é, aquelas nas quais o agente, às vezes à custa do seu próprio bem-estar, promove o bem-estar alheio, em função do outro, ou evita o prejuízo alheio, em função dele mesmo” (RÉE, 2018, p.51).

Não sentimos dor apenas quando experimentamos a dor alheia, mas é o fato do sofrimento alheio que nos dói: nós sentimos de forma altruísta [...] Quando o compassivo ajuda o sofredor, isso acontece para aliviar o sofrimento alheio; ele ajuda o outro em função do outro, não em função de si mesmo; por exemplo, a mãe age exclusivamente para livrar o filho da dor, em função do filho, portanto, e não em função de si mesma. A observação (sobretudo a auto-observação) pode ensinar que essas ações altruístas realmente existem (RÉE, 2018, p. 46-47).

Na perspectiva de Rée, o homem não só se compadece diante do sofrimento alheio, como também age no sentido de livrar o próximo do sentimento danoso. Nietzsche discorda completamente desta concepção. Para o filósofo alemão, não existem ações altruístas e, as manifestações de compaixão são meras representações com um interesse específico de causar uma boa impressão social, observa que: “a sede de compaixão é uma sede de gozo de si mesmo” (MAI/HHI §50, “O desejo de suscitar compaixão”). Nesse caso, a avaliação é de que toda ação considerada moralmente como desinteressada¹⁷ e altruísta possui alguma característica interesseira, seja de sensação de bem estar ao ser engrandecido socialmente ou qualquer outro interesse pessoal. Seja como for, o filósofo afirma: “num exame rigoroso o conceito de ‘ação altruísta’ se pulveriza no ar. Jamais um homem fez algo apenas para outros e sem qualquer motivo pessoal” (MAI/HHI §133). Há, para Nietzsche, algum interesse específico em toda ação aparentemente altruísta. As manifestações morais são, portanto, evidentes marcas do desejo pessoal de suscitar algum reconhecimento social.

¹⁷ No aforismo 21 da *Gaia ciência* (1882), o filósofo alemão adverte que o princípio da ação desinteressada incorre numa contradição. Pontua que “o louvor do desinteressado, abnegado, virtuoso – isto é, daquele que não aplica toda a sua energia e razão na própria conservação, elevação, desenvolvimento, promoção, ampliação de potência, mas que, no tocante a si mesmo, vive de forma modesta e irrefletida, talvez até indiferente ou irônica -, esse louvor, em todo o caso, não nasceu do espírito do desinteresse! O ‘próximo’ louva o desinteresse porque dele retira vantagens! Pensasse ele próprio ‘desinteressadamente’, rejeitaria essa diminuição de força, esse dano sofrido em prol dele, trabalharia contra o surgimento de tais inclinações e, sobretudo, mostraria seu desinteresse não o considerando bom! – Eis indicada a contradição fundamental dessa moral que precisamente agora é tida em alta conta: os motivos para essa moral se opõem ao seu princípio!” (FW/GC §21, “Aos mestres do desinteresse”. Tradução conforme P. C. Souza, 2015, modificada).

No aforismo 51 de *Humano, demasiado humano I* intitulado “Como o parecer vira ser”, Nietzsche pontua que as ações consideradas virtuosas não passam de impressões causadas com interesses pessoais específicos:

Mesmo na dor mais profunda o ator não pode deixar de pensar na impressão produzida por sua pessoa e por todo o efeito cênico, até no enterro de seu filho, por exemplo: ele chorará por sua própria dor e as manifestações dela, como sua própria platéia. [...] Se alguém quer parecer algo, por muito tempo e obstinadamente, afinal lhe será difícil ser outra coisa. A profissão de quase todas as pessoas, mesmo a do artista, começa com hipocrisia, com uma imitação do exterior, com uma cópia daquilo que produz efeito. Aquele que sempre usa a máscara do rosto amável terá enfim poder sobre os ânimos benévolos, sem os quais não pode ser obtida a expressão da amabilidade – e estes por fim adquirem poder sobre ele, ele é benévolo (MAI/HHI §51).

Em oposição ao instinto altruísta defendido por Rée, o filósofo alemão considera que as manifestações morais refletem o interesse social do homem em suscitar uma imagem moral. As ações consideradas altruístas ou compassivas são, portanto, manifestações do nosso interesse social em causar boa impressão aos espectadores que, já envolvidos na teia da crença em características morais absolutas, acostumaram-se a nos ver com bons olhos e nos exaltam como homens compassivos e bons.

Nas considerações sobre os conceitos morais de compaixão e altruísmo, Nietzsche se aproxima mais das análises de La Rochefoucauld do que do instinto altruísta de seu amigo Paul Rée. Ainda no mesmo aforismo 50 afirma: “La Rochefoucauld acerta no alvo quando, na passagem mais notável de seu auto-retrato (impresso pela primeira vez em 1658), previne contra a compaixão todos os que possuem razão”. (MAI/HHI §50). A passagem que Nietzsche se refere diz respeito ao conselho manifesto pelo pensador francês acerca do sentimento de compaixão:

Não há nada que eu não faça pelo alívio de uma pessoa aflita, e creio efetivamente que se deve fazer tudo, até mesmo lhe

demonstrar muita compaixão por seu mal, pois os miseráveis são tão tolos que isso lhes faz o maior bem do mundo; mas também acho que devemos nos contentar em demonstrá-la e evitar cuidadosamente tê-la. É uma paixão que não serve para nada dentro de uma alma bem constituída, que só vale para enfraquecer o coração e que se deve deixar para o povo, que, jamais executando algo por meio da razão, precisa de paixões para ser levado a fazer as coisas (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, AR p. 104).

Assim como o filósofo alemão, La Rochefoucauld também considera o sentimento de compaixão como prejudicial à força do homem¹⁸. Interpreta as virtudes morais como meras manifestações do interesse humano por sua reputação social. O que vemos, nesse sentido, são representações do interesse individual com a comoção da comunidade: “o interesse fala todas as línguas e representa todos os papéis, até o do desinteressado” (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, RM p. 16). A desmistificação de sentimentos considerados socialmente como altruístas, desinteressados, compassivos, demanda a percepção de que tais ações não passam de manifestações humanas, demasiado humanas.

A defesa de Nietzsche acerca da importância do resgate histórico objetiva evidenciar que nas origens das principais convicções morais é possível perceber que as crenças são baseadas apenas nas aparências das nossas ações. Certo de que não existem fatos morais e de que a dinâmica efetiva da história permite uma nova perspectiva sobre a vida, o filósofo recorre à

¹⁸ No aforismo 338 da *Gaia Ciência*, Nietzsche aponta uma relação positiva de troca com o outro, ou seja, a partilha da alegria. Essa relação é considerada benéfica porque, em sua análise, não causa enfraquecimento fisiológico. Em oposição aos convictos e fieis defensores da moral da compaixão indica: “não quero silenciar minha moral, que me fala: Viva retirado, para que possa viver para si! Viva na ignorância daquilo que seu tempo considera importante! Ponha, entre você e o hoje, uma pele de ao menos três séculos! E a gritaria de hoje, o barulho das guerras e revoluções, não deve ser mais que um murmúrio para você! Você também quer ajudar: mas apenas aqueles cuja miséria compreende inteiramente, pois têm com você uma dor e uma esperança em comum – os seus amigos: e apenas do modo como você ajuda a si mesmo: - eu quero fazê-los mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres! Eu quero ensinar-lhes o que agora tão poucos entendem, e os pregadores da compaixão menos que todos: - a partilha da alegria!” (FW/GC §338). Apenas segundo essa perspectiva de doação, ou seja, de partilhar a alegria, é que o filósofo considera certa ajuda ao outro como algo bom: “é a partilha da alegria, não do sofrimento, o que faz o amigo” (MAI/HHI §499). Contrário ao sentimento de compaixão [*Mitleiden*], que em alemão corresponde a “sofrer com”, sofrer junto, Nietzsche propõe a partilha da alegria [*Mitfreude*].

investigação sobre a proveniência dos sentimentos para demonstrar que as nossas convicções morais são frutos do costume, do hábito de admitir como boas as ações já reconhecidas tradicionalmente como virtudes. Ocorre que justamente esse hábito carece de investigação e questionamento para que seja possível vislumbrarmos o surgimento de novos hábitos, pintarmos a nossa história com novas cores: “os estudos históricos cultivam a qualificação para essa pintura, pois sempre nos desafiam, ante um trecho da história, a vida de um povo – ou de um homem” (MAI/HHI §274, “Um segmento de nosso Eu como objeto artístico”). Uma característica importante da filosofia histórica é a perspectiva de reformulação das convicções e costumes em uma nova disposição de cultura.

Em *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche indica que a vida de um povo pode ser vista a partir de ciclos¹⁹ de cultura que se manifestam numa dinâmica entre religião, arte e ciência. O filósofo observa que todas essas fases são habituais na cultura dos povos e estão num processo dinâmico de desenvolvimento. Neste sentido, a moralidade também pode ser vista como uma das fases da cultura do homem que poderá ser transformada diante do surgimento de novas formas de avaliar as ações: “compreendemos nossos semelhantes como tais sistemas e representantes bem definidos de culturas diversas, isto é, como necessários, mas alteráveis” (MAI/HHI §274). Diante dessa perspectiva, o homem moral poderá ser transformado, poderá recriar seus costumes e, assim, ser precursor de uma transformação da tradição moral, de uma nova disposição de cultura.

¹⁹ Na observação de Frezzatti, um dos papéis da filosofia histórica em *Humano, demasiado humano I* é indicar que a vida deve ser observada a partir desse processo histórico dinâmico que nos permite visualizar uma nova fase de cultura humana: “em *Humano, demasiado humano I*, esboça-se o que temos chamado de ‘ciclo vital da cultura’. Ao considerar as fases culturais, o fisiopsicólogo nietzschiano pode recorrer a uma tipologia das culturas, pois o movimento cíclico, embora apresente expressões diferentes em cada cultura, tem como possibilidade a mesma sequência de fases. [...] Nietzsche entende, portanto, o processo histórico em *Humano, demasiado humano I* como um movimento cíclico e repartido em fases. Seu sentido histórico permite que possamos conhecer, experimentando-as, fases anteriores do desenvolvimento” (FREZZATTI, 2018, p. 27). O sentido histórico como um movimento cíclico e repartido em fases nos indica que o conhecimento detalhado das manifestações morais, religiosas, artísticas possibilitará o surgimento de uma nova fase histórica da humanidade.

Por algum tempo a metafísica só persiste e sobrevive em arte, ou como disposição artisticamente transfiguradora. Mas o sentido científico torna-se cada vez mais imperioso e leva o homem adulto à ciência natural e à história (MAI/HHI § 272, “Os anéis de crescimento da cultura individual”).

Esse ciclo dinâmico da cultura abre uma perspectiva de desenvolvimento em que, uma fase abre caminho para a sua superação e para o surgimento de uma nova cultura. O olhar voltado para o aparecimento dos sentimentos morais tem um papel, portanto, que vai além da crítica às convicções metafísicas. Aponta também para a elevação da cultura, para a possibilidade de criação de novos hábitos. Nesse processo de desmistificação de conceitos morais cristalizados e de apontamento para a possibilidade de transformação do homem vemos que o ponto de partida da crítica sobre a moralidade, para o Nietzsche de 1878, se deu através da investigação sobre a história dos sentimentos morais. O que depois se desdobrará na análise sobre as avaliações morais em *Aurora* e sobre a história dos valores morais na *Genealogia*, se configura, em *Humano, demasiado humano*, como a busca pela proveniência e desenvolvimento histórico dos sentimentos morais.

1.2 A PROVENIÊNCIA DOS SENTIMENTOS MORAIS

A investigação sobre os sentimentos morais tem um papel de destaque em *Humano, demasiado humano I* (1878). Não consideramos apenas a ênfase dada ao tema através do conhecido capítulo intitulado “Contribuição à história dos sentimentos morais²⁰” [*Zur Geschichte der moralischen Empfindungen*], mas, sobretudo, ao modo especial em que a investigação aparece nessa obra.

Observamos que, à época desses escritos, Nietzsche ainda não utilizava a noção de valor [*Werth*] como centro de sua crítica à moralidade. O aparecimento de “valor” observados em aforismos como: 16, 31, 32, 33, 34, 61, 63, 77, 81, 92, 94, 110, 120, 143, 157, 164, 183, 207, 222, 234, 256, 266, 289,

²⁰ Segundo capítulo da obra, que abrange os aforismos 35 ao aforismo 107.

302, 373, 401, 455, 457, 533, 536 e 537 de *Humano, demasiado humano I* ainda não têm o papel de caracterizar as avaliações morais de “bem” e “mal” ou “bom” e “ruim”. Nessas análises, valor é utilizado no sentido de valorização de algo. Podemos identificar esse uso quando o filósofo se refere ao valor à vida: “tão firmemente alojado nas paixões, na linguagem, na arte, na religião, em tudo o que empresta valor à vida” (MAI/HHI §31); “pode também esperar alguma coisa da humanidade como um todo, e assim acreditar no valor da vida” (MAI/HHI §33); quanto ao valor atribuído ao homem: “em geral as mulheres amam um homem de valor como se o quisessem ter apenas para si” (MAI/HHI §401); ou mesmo no sentido do valor ao trabalho: “avaliamos os serviços que uma pessoa nos presta segundo o valor que ela lhes atribuiu, e não segundo o valor que tem para nós” (MAI/HHI §533). O uso se manifesta, portanto, relacionado à valorização de alguma coisa.

Em 1878, o filósofo se ocupa com a procedência dos sentimentos morais, com as inclinações e aversões regidas pelo hábito de obedecer às tradições. Observamos alguns apontamentos em *Aurora* (1881), que revelam uma noção um pouco mais acentuada sobre a crítica aos valores morais. É certo que o tratamento não será ainda no sentido genealógico de valor. No âmbito das análises observadas em *Aurora*, a crítica sobre a invenção dos valores morais está vinculada às avaliações tradicionais de bem e mal e ao sentimento de obediência aos costumes morais.

Através do verbete “Sentimentos”²¹ presente no *Dicionário de ética e filosofia moral* (2013), verificamos que o uso de sentimento [*Empfindung*]²² nas

²¹ No verbete “Sentimentos” do referido dicionário, Wotling nos indica que Nietzsche compreende os sentimentos morais como uma herança que nos foi transmitida por meio da educação da nossa afetividade. Esse sentimento se manifesta sob a forma de inclinação ou repugnância em obedecer ou se afastar dos hábitos morais. O pesquisador observa que os conceitos morais não têm efetivamente uma autoridade reguladora das ações: “com efeito, só se transmitem os sentimentos, ou seja, as reações afetivas manifestando-se sob a forma de inclinação ou repugnância. Os conceitos morais não possuem, no que se refere a eles, nenhuma autoridade reguladora fundamental: eles só aparecem e interpretam um certo papel num período tardio da história da moral, e a transmissão da moralidade própria a uma comunidade efetua-se, essencialmente, por meio da educação da afetividade por intermédio do hábito, quer dizer, pela criação de regularidades infraconscientes, o que Nietzsche denomina instintos” (Wotling, 2013, p. 946).

²² Alguns tradutores preferiram atribuir o uso de *Empfindung* nas obras de Nietzsche enquanto Sensação. Sensação no sentido originário das representações de prazer e desprazer.

primeiras análises de Nietzsche sobre a moral, tem o sentido de pontuar as inclinações e aversões humanas. Essas inclinações e aversões se manifestam, na visão do filósofo, a partir dos sentimentos morais e são transmitidas hereditariamente. Em *Humano, demasiado humano I*, o filósofo está focado na investigação sobre a procedência e desenvolvimento desses sentimentos. Seja do sentimento religioso, do sentimento de prazer ou desprazer, do sentimento de dever, do sentimento de medo, do sentimento de obediência, do sentimento de responsabilidade, do sentimento de vingança, do sentimento de culpa, esses sentimentos são abordados na obra e refletem uma investigação cuidadosa acerca do levantamento histórico dos sentimentos morais.

Nietzsche investiga os sentimentos morais a partir das inclinações e aversões, isto é, dos impulsos que nos movem em direção ao que parece ser proveitoso ou nos afastam para longe de algo supostamente nocivo: “um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, [...] não existe no homem” (MAI/HHI §32, “Necessidade de ser injusto”). Nessa dinâmica, as ações são motivadas por um interesse específico que nos inclina ou nos afasta de algo. No aforismo 99 intitulado “O que há de inocente nas chamadas más ações”, o filósofo esclarece que as ações são motivadas por esses impulsos, mas não possuem uma característica essencialmente boa ou má, são apenas manifestações do impulso: “todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer²³ e evitar o desprazer; são, assim, motivadas, mas não são más” (MAI/HHI §99). Investigando o mecanismo dessa cadeia de motivações, Nietzsche observa que as ações humanas são motivadas pela sensação de prazer: “sem prazer não há vida; a luta pelo prazer é a luta pela vida” (MAI/HHI §104, “Legítima defesa”). Ocorre que na vida comunitária o homem sente prazer ao fazer aquilo que é habitual.

Apoiamo-nos nas traduções presentes nos verbetes do *Dicionário de ética e filosofia moral*, que interpreta *Empfindung* como Sentimento. Sentimento enquanto manifestação das inclinações ou aversões humanas diante de algo.

²³ Em uma anotação redigida entre a primavera e o verão de 1878, Nietzsche afirma que o homem atua em função dessa sensação de bem estar: “o ser humano age em função de como melhor se sintam” (NF/FP 28 [2] entre a primavera e o verão de 1878).

O filósofo observa que a crença de que os costumes são comprovada sabedoria de vida faz com que o homem se adeque às coerções morais e limite seus impulsos:

Um importante gênero de prazer, e com isso importante fonte de moralidade, tem origem no hábito. Fazemos o habitual mais facilmente, melhor, e por isso de mais bom grado; sentimos prazer nisso, e sabemos por experiência que o habitual foi comprovado, e portanto é útil; um costume com o qual podemos viver demonstrou ser salutar, proveitoso, ao contrário de todas as novas tentativas não comprovadas. O costume é, assim, a união do útil ao agradável, e além disso não pede reflexão. Sempre que pode exercer coação, o homem a exerce para impor e introduzir seus costumes, pois para ele são comprovada sabedoria de vida (MAI/HHI §97, “O prazer no costume”).

O sentimento de prazer ao realizar alguma ação comprovadamente útil à comunidade torna o homem obediente. Nietzsche observa que estamos tão propensos a obedecer de bom grado e sem questionamentos aos costumes que essa inclinação pode, de certo modo, ser compreendida como um instinto social: “o instinto social nasce do prazer” (MAI/HHI §98, “Prazer e instinto social”). Assim, as ações são movidas pelo prazer em estar de acordo com os hábitos da comunidade. O filósofo observa que a obediência aos costumes limita as ações e faz com que o homem busque as honras morais:

A moralidade é antecedida pela coerção, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer – e se chama virtude (MAI/HHI §99).

O filósofo pontua que esse mecanismo coercitivo está tão fortemente enraizado nas comunidades que o homem comunitário segue os costumes sem muita reflexão. Essa dinâmica de apego à tradição é transmitida como herança cultural e a adequação ao costume é vista como uma virtude moral. Na análise

mais aprofundada sobre os sentimentos morais, Nietzsche busca compreender como se originou e como se desenvolveu a sensação de prazer em obedecer aos costumes. Os sentimentos morais, que se manifestam através da obediência à tradição, se apresentam como uma herança que pode justificar o comportamento moral do homem.

A regularidade dessa obediência é caracterizada por Nietzsche, em *Humano, demasiado humano I*, como um instinto social que conduz o homem a praticar aquilo que é considerado moralmente como bom. No aforismo 96, o filósofo pontua que bom: “é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral”. E, sobre a concepção tradicional do homem moral esclarece: “ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida” (MAI/HHI §96, “Costumes e moral”). O instinto moral se configura, portanto, num sentimento de prazer em conduzir as ações baseado no costume da tradição moral. A obediência aos costumes morais é apontada pelo filósofo como central para a compreensão deste sentimento de dever herdado²⁴ e perpetuado historicamente.

Distante da abordagem de alguns filósofos, como Kant, que analisa a moralidade a partir de conceitos morais que possam ser universalizados, Nietzsche observa a moral a partir do sentimento efetivo de obediência à tradição moral. Semelhante a perspectiva de Nietzsche, Kant também considera os sentimentos humanos enquanto sentimento de respeito e obediência. O critério dessa obediência, entretanto, em nada se aproxima das considerações nietzschianas. Na análise de Kant, os sentimentos são conduzidos por uma lei moral universal, da qual temos conhecimento *a priori*, antes de uma ação qualquer. Neste sentido, a razão conduziria o sentimento a

²⁴ No *Humano, demasiado humano II* publicado em 1879-80, o filósofo confirma o caráter hereditário dos sentimentos morais, afirmando que “a moralidade (o modo de agir herdado, transmitido, instintivo, segundo sentimentos morais)” (MAII/HHII, AS §212, “Sina da moralidade”). O apontamento do aspecto hereditário dos sentimentos morais no âmbito da crítica nietzschiana sobre a moral indica a eficácia da transmissão cultural dos sentimentos em manter o homem gregário firme na obediência à tradição moral e familiar. Nietzsche avalia como negativa essa firme obediência do homem comunitário aos sentimentos transmitidos culturalmente por gerações.

respeitar a lei moral. Na sua *Crítica da Razão Prática*, Kant observa: “o respeito pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori*” (KANT, 2015, p. 255). Na visão de Kant, portanto, a ação humana é produto da razão e todas elas são conduzidas a partir de um sentimento de respeito a uma lei moral universal²⁵: “esse sentimento pode também denominar-se sentimento de respeito pela lei moral” (KANT, 2015, p. 261). O sentimento aqui também é de certa obediência, mas no pensamento kantiano é mediada pela razão e opera a partir do respeito aos preceitos universais determinantes:

Portanto a lei moral, assim como ela mediante a razão pura prática é fundamento determinante formal da ação e, assim como ela, em verdade, é também fundamento determinante material mas somente objetivo, dos objetos da ação sob o nome de bom e mau, do mesmo modo ela também é fundamento determinante subjetivo, isto é, motivo para essa ação, na medida em que ela tem influência sobre a moralidade do sujeito e provoca um sentimento que é favorável à influência da lei sobre a vontade (KANT, 2015, p. 261-262).

Os sentimentos são considerados por Kant a partir de uma lei moral universal que determina a vontade a respeitar tais preceitos. Esses sentimentos são, portanto, de respeito à racionalidade que conduz todas as ações. É como se antes de agir já tivéssemos uma noção moral e pudéssemos adequar nossos impulsos a este conhecimento prévio. Na perspectiva kantiana, esse domínio racional sobre as ações permite que possamos visualizar uma regularidade universal das ações²⁶. Nietzsche considera um erro exigir que

²⁵ Observamos a perspectiva de uma ordem moral universal também no pensamento do filósofo alemão G. W. Leibniz. Segundo a consideração do filósofo, todas as ações humanas seriam movidas pela racionalidade que, por sua vez, estaria conectada a razão divina conduzindo-a para escolher sempre o bem ao invés do mal. Esse mecanismo universal conduziria todas as ações humanas segundo o princípio do bem: “em virtude do decreto por ele estabelecido da vontade tender sempre para o bem aparente, exprimindo ou imitando a vontade de Deus sob certos aspectos particulares, relativamente aos quais esse bem aparente tem sempre algo de verdadeiro, determina a nossa para a escolha do que parece melhor, sem contudo a necessitar” (LEIBNIZ, 2004, p. 63).

²⁶ Contrário ao imperativo categórico kantiano que versa sobre a possibilidade de que uma ação moral pudesse ser válida universalmente, Nietzsche dispara: “talvez uma futura visão geral das necessidades da humanidade mostre que não é absolutamente desejável que todos

todos os homens ajam do mesmo modo e saibam quais ações beneficiariam a todos: “a antiga moral, notadamente a de Kant, exige do indivíduo ações que se deseja serem de todos os homens: [...] como se cada qual soubesse, sem dificuldades, que procedimento beneficiaria toda a humanidade” (MAI/HHI §25, “Moral privada e moral mundial”). Em oposição aos pressupostos racionais kantianos, Nietzsche nega os conceitos universais e a moralidade formal de Kant. Toma como objeto de sua investigação sobre a moralidade as manifestações históricas do homem em sua vida comunitária. A investigação sobre os sentimentos morais desvinculada da análise das manifestações efetivas é, para Nietzsche, mais um erro dos filósofos moralistas. Em discordância de concepções que se baseiam em elementos formais para analisar as ações humanas, propõe uma investigação histórica e psicológica acerca dos fenômenos morais.

Focado nas manifestações morais, o filósofo constata que o homem não pode ser considerado moral ou imoral por sua obediência ou negligência ao costume moral. Isso porque, em sua visão, não somos responsáveis por nossas ações. Considerando a inocência das nossas ações, o filósofo indica: “a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio” (MAI/HHI §39). No pensamento do filósofo, nossas ações não são movidas por uma razão dominante e tampouco são conseqüências de uma vontade livre que nos permita agir desse ou daquele modo. Considera que, por não ser dotado de vontade livre, o homem não deve ser responsabilizado por suas ações. No aforismo 39 intitulado “A fábula da liberdade inteligível”, Nietzsche afirma que a história dos sentimentos morais é a história pela qual tornamos o homem responsável por suas ações: “a história dos sentimentos em virtude dos quais tornamos alguém responsável por seus atos, ou seja, a história dos chamados

os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse de objetivos ecumênicos, deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente. – Em todo caso, para que a humanidade não se destrua com um tal governo global consciente, deve-se antes obter, como critério científico para objetivos ecumênicos, um conhecimento das condições da cultura que até agora não foi atingido. Esta é a imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século” (MAI/HHI §25).

sentimentos morais, tem as seguintes fases principais” (MAI/HHI §39). O filósofo descreve, então, as quatro fases principais decorrentes desta dinâmica:

Primeiro chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às consequências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de “bom” ou “mau” é inerente às ações, sem consideração por suas consequências: o mesmo erro que faz a língua designar a pedra como dura, a árvore como verde – isto é, apreendendo o que é efeito como causa. Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno. De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser (MAI/HHI §39).

Na concepção de Nietzsche, se o homem considerar a sua total irresponsabilidade sobre os seus atos, o sentimento de culpa decorrente da desobediência à tradição moral poderia ser superado. Analisando a história dos sentimentos morais, o filósofo constata as fases pelas quais o homem é tornado responsável por suas ações. O homem é considerado responsável pelos efeitos de suas ações, depois por ter agido de tal maneira, em seguida pelos motivos aparentes que o levaram a agir e, por fim, o homem mesmo é considerado bom ou mau²⁷. A tradição moral obteve êxito no domínio sobre povos e culturas com o aparato coercitivo de tornar o homem culpado por suas ações²⁸. A partir da crença moral e religiosa de que o homem possui liberdade

²⁷ Em 1878, Nietzsche ainda não aborda as distinções entre “bom” e “mau”, e, “bom” e “ruim”. O foco das análises sobre a moralidade em *Humano, demasiado humano I* ainda está no âmbito da crítica acerca dos sentimentos que fazem o homem obedecer à tradição moral e o consequente sentimento de culpa ocasionado por quaisquer desobediências.

²⁸ Em uma anotação redigida entre o final de 1876 e o verão de 1877, Nietzsche pontua que a culpa nasce da crença errônea na liberdade da vontade: “fala-se em circunstâncias atenuantes: estas hão de mitigar a culpa e, conseqüentemente, o castigo tende a resultar menor. Mas, caso se tenha em conta a gênese da culpa, elimina-se pouco a pouco a culpa na mesma medida em que se atenua, e então não poderia existir castigo algum. Pois, no fundo, devido à falta de liberdade da vontade, não haveria propriamente culpa alguma” (NF/FP 23 [88] entre o final de 1876 e o verão de 1877).

para escolher como agir surge a sensação, nos espectadores e no próprio agente, de que a ação considerada imoral poderia ter sido evitada. O remorso por desobedecer a uma regra, um costume moral, é um forte repressor social.

Na concepção de Nietzsche, o sentimento de culpa é fruto do erro em acreditar na liberdade da vontade: “porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso” (MAI/HHI §39). Esse sentimento poderá ser superado, segundo o filósofo, à medida que o homem reconhecer a sua inocência: “ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo” (MAI/HHI §39). Considerando que o homem não dispõe de vontade livre e também não age segundo a determinação da razão, o filósofo propõe um novo modo de olhar para as ações humanas. Em sua análise, o homem não deve ser responsabilizado por suas ações ou por seu ser porque age por necessidade:

A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade. Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro (MAI/HHI §107, “Irresponsabilidade e inocência”).

Se considerarmos, como propõe o filósofo, as ações como totalmente necessárias, o homem não poderá ser responsabilizado por elas. Assim como ao homem considerado “bom” não caberá honras e méritos, àquele que parecer “mau” a comunidade também não deverá sofrer penalidades. A concepção nietzschiana sobre a irresponsabilidade²⁹ do homem se choca com

²⁹ Nietzsche utiliza as expressões irresponsabilidade e inocência para contrapor a sua concepção às crenças de que o homem possui liberdade sobre as suas ações. O termo inocência também aparece em alguns aforismos e é facilmente compreendido como oposição à culpa. A opção em utilizar irresponsabilidade, entretanto, pode corresponder à relação que o filósofo faz entre homem e natureza. Ao analisar os movimentos da natureza percebemos que as suas ações são necessárias e, portanto, não poderiam ocorrer de outra maneira. Parece-nos que a oposição “responsabilidade” e “irresponsabilidade” soa melhor na análise das ações da natureza do que a oposição “culpa” e “inocência”. Talvez essa relação com a natureza

um importante aparato de repressão moral. Um dos pilares da tradição moral e religiosa é a noção de recompensa e castigo vinculada às ações. O filósofo avalia que esse eixo repressor é tão forte nas sociedades que o homem acredita cegamente que obedecer aos costumes é um bem e se sente culpado por qualquer desobediência. Mas as recompensas ou castigos perderiam completamente o seu peso moral e, com eles, o sentimento de prazer ou remorso, se as ponderações nietzschianas sobre a irresponsabilidade do homem por suas ações vigorassem: “se desaparecessem o castigo e o prêmio, acabariam os motivos mais fortes que nos afastam de certas ações e nos impelem a outras” (MAI/HHI §105, “A justiça premiadora”). Segundo o filósofo, mérito ou castigo não cabem ao homem porque as nossas ações são tão necessárias quanto às ações da natureza: “é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade” (MAI/HHI §107). Desse modo, somos tão responsáveis pelos impulsos que movem nosso corpo, quanto a natureza pelos seus movimentos:

Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro. (MAI/HHI §102).

Ao abordar a sua concepção acerca da irresponsabilidade do homem sobre as suas ações, o filósofo indica que os atos humanos devem ser considerados do mesmo modo que os movimentos da natureza. Desse modo, homem e natureza agem por necessidade e não por vontade livre³⁰. Nossas ações são tão necessárias, portanto, como uma chuva numa tarde de verão. Essa consideração de Nietzsche coloca sob questionamento a convicção moral

indique o uso mais expressivo do termo irresponsabilidade.

³⁰ Em discordância com teorias sobre o livre arbítrio, Paul Rée também compara as ações humanas aos demais seres da natureza afirmando que “assim como o cão bravo, considerado em si mesmo, não é mau, mas um animal de determinada natureza, do mesmo modo o homem cruel, considerado em si mesmo, não é mau, mas um animal de determinada natureza” (RÉE, 2018, p. 94-95).

e religiosa³¹ a respeito da liberdade e responsabilidade individual. Neste aspecto, as tradições morais e cristãs costumam operar vigorosamente. O esforço do filósofo contra a moral que instituiu o sentimento de culpa pelas ações reconhecidas como imorais se choca com a herança dos sentimentos morais. Habitamos-nos a reconhecer nossas ações como responsabilidade individual³². Nietzsche aponta a necessidade de romper com esse hábito e superar a crença na liberdade da vontade. A partir da compreensão de que o homem é totalmente irresponsável por seus atos e não merece prêmio ou castigo, o filósofo propõe um novo modo de sentimento, a adoção do sentimento de inocência em detrimento do sentimento de culpa. Considera que se o homem souber de sua irresponsabilidade, não aceitará mais ser premiado ou castigado, tampouco punirá ou aplaudirá ações alheias, afinal, nenhuma ação poderia ter ocorrido de outra maneira:

Quem compreendeu plenamente a teoria da completa irresponsabilidade já não pode incluir a chamada justiça

³¹ Além da tradição moral, as religiões cristãs também propagam a ideia de que, por possuir liberdade de escolha, o homem seria responsável por suas ações. Alguns trechos bíblicos evidenciam a noção religiosa de liberdade de escolha e responsabilidade individual sobre as ações: “o justo julgamento de Deus, que retribuirá a cada um segundo suas obras: a vida eterna para aqueles que pela constância no bem visam à glória, à honra e à incorruptibilidade; a ira e a indignação para os egoístas, rebeldes à verdade e submissos à injustiça” (Rm 2,5-8). “Porquanto todos nós teremos de comparecer manifestamente perante o tribunal de Cristo, a fim de que cada um receba a retribuição do que tiver feito durante sua vida no corpo, seja para o bem, seja para o mal” (1Cor 5,10). “Pois o Filho do Homem há de vir na glória do seu Pai, com os seus anjos, e então retribuirá a cada um de acordo com o seu comportamento” (Mt 16,27). Essas passagens, assim como tantas outras, expressam a interpretação cristã de que toda ação é fruto de uma escolha livre e, portanto, essa escolha será vinculada a uma recompensa ou a um castigo. Essa crença é fundamental na doutrina religiosa, pois prevê a responsabilização do homem sobre todas as suas ações. A liberdade de escolher como agir é vista como uma herança da divindade que responsabiliza o homem por suas ações. Nietzsche considera essa crença como um erro de interpretação religiosa e metafísica que precisa ser superado: “a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica (MAI/HHI §18, “Questões fundamentais da metafísica”).

³² Paschoal observa que a associação entre o livre arbítrio e a responsabilidade perpetuada pela tradição moral e religiosa tornou o homem culpado por suas ações. A crença no livre-arbítrio desperta uma sensação de que o homem poderia ter agido de outra maneira, ou seja, de que é totalmente responsável por suas ações. “Essa associação entre liberdade e responsabilidade entendida como culpa, esse mal-entendido que confere aos seus inventores, ou a Deus, o direito de julgar e castigar, tem por pressuposto aquela crença em que, por sua natureza, ao cometer uma ação o homem poderia ter agido de outra forma” (PASCHOAL, 2006, p. 260). Paschoal enfatiza a importância das análises nietzschianas a respeito do sentimento de culpa derivado da associação entre liberdade e responsabilidade individual.

punitiva e premiadora no conceito de justiça; se esta consiste em dar a cada um o que é seu. Pois aquele que é punido não merece a punição: é apenas usado como meio para desencorajar futuramente certas ações; também aquele que é premiado não merece o prêmio: ele não podia agir de outro modo (MAI/HHI §105).

Esse novo modo de olhar para as ações humanas contraria todas as convicções da tradição moral. Todo louvor diante das ações vistas como virtuosas torna-se dispensável. Toda nossa reprovação diante de supostas infrações morais parece ridícula³³. Afinal, como reprovar ou aplaudir ações que não poderiam ocorrer de outro modo. Nietzsche reconhece, entretanto, que o surgimento do sentimento de inocência em substituição ao sentimento moral de culpa é um processo. O homem precisa assimilar a sua inocência e compreender que não é responsável por seus atos. Trata-se de um novo conhecimento: “tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência” (MAI/HHI §107). O filósofo pontua que, assim como a moralidade gerou sentimentos e mecanismos coercitivos através da transmissão dos costumes, esse novo conhecimento poderá criar um novo homem, o homem sábio e inocente:

Tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade: - mas tudo se acha também numa corrente: em direção a uma meta. Pode continuar a nos reger o hábito que herdamos de avaliar, amar odiar erradamente, mas sob o influxo do conhecimento crescente ele se tornará mais fraco: um novo hábito, o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar, pouco a pouco se implanta em nós no mesmo chão, e daqui a milhares de anos talvez seja poderoso

³³ Quando observamos uma ação considerada tradicionalmente como boa, facilmente somos habituados a considerar o agente como um homem bom. Nossos aplausos cessariam, entretanto, se considerássemos, conforme propõe Nietzsche, que este homem não teve escolha, apenas agiu conforme sua necessidade. Essa mudança de perspectiva parece ser um pouco mais difícil quando analisamos as ações tidas como más. O hábito de olhar para o homem como culpado por uma ação má parece estar ainda mais enraizado do que quando observamos uma ação aparentemente boa. O filósofo observa que o costume de atribuir um castigo, uma penalidade diante de ações consideradas socialmente como nocivas acompanha o homem desde as suas primeiras associações em comunidades e justifica, de certo modo, a crueldade dos castigos impostos.

o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa – que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele. (MAI/HHI §107).

O filósofo considera o resgate da história dos sentimentos morais como importante mecanismo para que o homem compreenda que o sentimento de culpa é um erro moral histórico que o prejudica. Reconhece, entretanto, que produzir o sentimento de inocência não é tarefa fácil. É preciso que o homem reconheça a irresponsabilidade sobre as suas ações e supere a crença moral e religiosa acerca da culpa individual:

O aguilhão mais agudo do sentimento de culpa, é atenuado, quando percebemos que com nossos atos violamos a tradição humana, as leis e ordenações humanas, mas ainda não colocamos em perigo “a eterna salvação da alma” e sua relação com a divindade. Se, por fim, a pessoa conquistar e incorporar totalmente a convicção filosófica da necessidade incondicional de todas as ações e de sua completa irresponsabilidade, desaparecerá também esse resíduo de remorso (MAI/HHI §133).

Em *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche ainda não indica, objetivamente, de que modo considera as ações humanas como totalmente necessárias. Essa noção fica mais clara, a partir da indicação do filósofo sobre a sua concepção acerca da vida humana, ou seja, da vida enquanto vontade de potência³⁴. Essa definição permite a compreensão de que os impulsos responsáveis pelas ações seguem sua constituição natural de luta por expansão das forças. Nessa dinâmica, portanto, não há escolha moral. Nossas análises sobre essa concepção da dinâmica da vida destituída de moral dar-se-á no âmbito de algumas ponderações feitas pelo filósofo em sua crítica sobre a moral. De qualquer forma, o apontamento acerca da irresponsabilidade sobre

³⁴ As observações sobre a teoria nietzschiana da vontade de potência serão feitas somente no sentido de pontuar como o filósofo entende a vida humana e o mecanismo das forças que a constituem. Neste trabalho, não nos debruçaremos de modo aprofundado sobre a noção da vontade de potência.

as ações em *Humano, demasiado humano I* nos indica que, assim como a moralidade fez surgir o homem com sentimento de culpa, o conhecimento acerca da irresponsabilidade do homem sobre as suas ações aponta para a possibilidade de vermos surgir um novo homem, um homem sábio e inocente. O surgimento desse novo homem desponta, na perspectiva analisada em *Humano, demasiado humano I*, como uma meta.

1.3 AURORA: DOS SENTIMENTOS ÀS AVALIAÇÕES MORAIS

A investigação acerca do surgimento histórico do sentimento de culpa e demais sentimentos morais também tem papel de destaque em *Aurora* (1881). Com o subtítulo “Reflexões sobre os preconceitos morais”, a obra apresenta importantes traços da crítica nietzschiana à moralidade. Assim como em *Humano, demasiado humano I*, também em *Aurora* Nietzsche indica que os sentimentos morais são construídos historicamente e transmitidos culturalmente. O sentimento de obediência à tradição é considerado pelo filósofo, como uma herança cultural que prepara o terreno para o aparato coercitivo da moralidade. No aforismo 34 de *Aurora*, Nietzsche esclarece de que modo os sentimentos morais são herdados e transmitidos culturalmente: “os sentimentos morais são transmitidos deste modo: as crianças percebem, nos adultos, fortes inclinações e aversões a determinados atos e, enquanto macacos natos imitam essas inclinações e aversões (M/A §34, “Sentimentos morais e conceitos morais”). Tal interpretação sobre os sentimentos morais indica que as inclinações e aversões não passam de reprodução daquilo que observamos nos demais membros da comunidade. Nesse sentido, o sentimento moral, analisado em *Aurora*, é visto mais como obediência à tradição do que enquanto um impulso instintivo para agir deste ou daquele modo. O sentimento de obediência à tradição é um importante aspecto histórico sobre a procedência da interpretação moral:

O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque ordena. – O que distingue esse sentimento ante a tradição do sentimento do medo? Ele é o medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal – há superstição nesse medo (M/A §9, “Conceito da moralidade do costume”).

O medo de ser reprovado moralmente conduz o homem a obedecer aos costumes tradicionais. Nietzsche observa que o apego humano aos costumes é tão forte que, desde o início da civilização, o homem acredita na ideia de que “qualquer costume é melhor do que nenhum costume” (M/A §16). Esse sentimento faz com que as ações sejam conduzidas de acordo com aquilo que reza a tradição. Os sentimentos individuais são tidos como imorais, pois não visam o interesse coletivo e ferem os costumes morais: “o mais moral é aquele que mais sacrifica ao costume” (M/A §9). Os instintos individuais são, portanto, reprimidos em obediência aos costumes: “o indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade do costume” (M/A §9). Nietzsche considera essa obediência cega à tradição como um forte instrumento repressor dos instintos humanos. O sentimento moral conduz o homem a obedecer à tradição como uma autoridade superior temida e inquestionável. Ainda nesse mesmo aforismo, o filósofo define a própria moralidade como obediência aos costumes tradicionais: “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, não mais!) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira tradicional de agir e avaliar” (M/A §9). Ao observar essa definição sobre a moralidade em *Aurora*, vemos aspectos marcantes da passagem investigativa dos sentimentos para as avaliações morais.

Os sentimentos morais ainda são considerados, em *Aurora*, como importante elemento de investigação acerca da proveniência da obediência e das convicções morais. Avançando nessa investigação, Nietzsche indica que o sentimento moral não nasce de um instinto, mas são adquiridos a partir da obediência e imitação de avaliações³⁵ tradicionais de bem e mal:

³⁵ No desdobramento da investigação sobre os sentimentos morais, o filósofo observa que, além dos sentimentos serem transmitidos pela obediência a costumes tradicionais, eles são

“Confie no seu sentimento!” – Mas sentimentos não são nada de último, nada de original; por trás deles estão juízos e avaliações³⁶, que nos são legados na forma de sentimentos (inclinações, aversões). A inspiração nascida do sentimento é neta de um juízo – frequentemente errado! – e, de todo modo, não do seu próprio juízo! Confiar no sentimento – isto significa obedecer mais ao avô e à avó e aos avós deles do que aos deuses que se acham em nós: nossa razão e nossa experiência (M/A §35, “Os sentimentos e sua derivação dos preconceitos”).

Ao analisar a obediência aos sentimentos herdados culturalmente, o filósofo observa que eles estão carregados de avaliações e juízos de valor. Vemos em *Aurora* alguns apontamentos sobre o valor [Werth] moral enquanto desdobramento da avaliação [Werthschätzung]³⁷ de bem e mal tradicional. Aquilo que mais tarde se desdobrará na investigação mais detalhada sobre a história dos valores morais, em *Aurora* aparece a partir da análise sobre a procedência dos sentimentos morais. Na visão do filósofo, atrás dos sentimentos morais está um legado de juízos e avaliações tradicionais que condicionam o nosso modo de sentir e agir.

Como já apontamos, em 1878 Nietzsche ainda não utilizava o termo valor no sentido de atribuição de valores morais. Observamos que o seu uso em *Aurora* indica modos de avaliações que são desencadeadas por sentimentos morais. Neste sentido, podemos considerar que em *Aurora* há uma espécie de transição³⁸ nos argumentos investigativos de Nietzsche sobre

carregados de avaliações [Werthschätzungen] e juízos morais de gerações passadas.

³⁶ Tradução conforme P. C. Souza, 2016, modificada.

³⁷ Apoiados no *Dicionário Nietzsche* interpretamos *Werthschätzung* como avaliação, como perspectiva avaliativa que dá origem às medidas de valor moral. Marton esclarece: “a noção nietzschiana de avaliação (ou perspectiva avaliadora ou ainda apreciação de valor) está intimamente ligada à noção de valor. São as avaliações que dão origem aos valores e a eles conferem valor [...] Na ótica nietzschiana, a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam” (MARTON, 2016, p. 129).

³⁸ Dias considera raros os estudos sobre o caráter transitório de *Aurora* e sobre a sua contribuição na elaboração do projeto nietzschiano contra a moral. “Não é raro nos depararmos com leituras que tendem a desconsiderar seu caráter transitório, e, por isso mesmo, acabam por obscurecê-la. Para nos contrapor a essa literatura que tende a submeter *Aurora* à filosofia tardia de Nietzsche, pretendemos analisá-la em seu tempo próprio, única maneira de verificar em que sentido as idéias transitivas presentes no livro, de fato, contribuíram para viabilizar a construção de conceitos e projetos posteriores” (DIAS, 2014, p. 231-232). Na observação de

a moralidade. Seu sentido transitório se manifesta no seguimento das análises feitas em *Humano, demasiado humano I* sobre o sentimento [*Empfindung*] de obediência aos costumes, em concordância com as abordagens sobre as avaliações [*Werthschätzungen*] morais que acompanham os sentimentos. O filósofo constata, em *Aurora*, que os sentimentos morais herdados estão carregados de avaliações, de medidas de bem e mal que são transmitidas através dos sentimentos, ou seja, já aponta elementos de sua noção de valor. Vemos, contudo, o questionamento acerca do valor [*Werth*] moral e de sua proveniência histórica de modo mais elaborado na *Genealogia*.

Esse aspecto transitório percebido em *Aurora* se evidencia pelo fato de que, aos poucos, Nietzsche vai abandonando as análises sobre os sentimentos morais em favor da investigação sobre os aspectos históricos da medida de valor moral, dos distintos pontos de vista daqueles que avaliam as ações e lhes atribuem valor. Se em *Humano, demasiado humano I* Nietzsche utiliza valor apenas no sentido de valorização de algo, em *Aurora* a crítica sobre os juízos e avaliações de bem e mal começam a ganhar corpo na investigação. Ainda não há traços do questionamento acerca do valor dos valores, mas vemos despontar, algumas abordagens críticas aos modos tradicionais de avaliar as ações e ao modo pelo qual herdamos essa perspectiva de avaliação. No aforismo 104 de *Aurora*, intitulado “Nossas avaliações”, observamos que a investigação sobre a procedência das avaliações começa atrelada às análises sobre os sentimentos morais. Ao constatar que o sentimento moral não tem nada de original, mas nasce da obediência a costumes e avaliações já concebidas, o filósofo indica que as nossas avaliações também não têm muito de próprias, mas, em sua maioria, são imitações, meras reproduções de avaliações habituais das ações:

Todas as ações remontam a avaliações, todas as avaliações são próprias ou adotadas – essas últimas são bem mais numerosas. Por que as adotamos? Por medo – isto é: achamos

Dias, as análises e críticas à moralidade presentes em *Aurora* devem ser observadas em seu tempo próprio e são indispensáveis para os desdobramentos conceituais presentes nas obras nietzschianas posteriores.

aconselhável fazer como se fossem também nossas – e nos acostumamos a tal dissimulação, de modo que ela termina por ser nossa natureza³⁹ (M/A §104).

O filósofo observa que a forma pela qual avaliamos as nossas ações e as ações dos outros surge de julgamentos prévios, das apreciações já feitas por nossos familiares ou membros da mesma comunidade, dos quais nos acostumamos e acabamos por achar que são nossos próprios modos de julgar. Como toda manifestação individual e inovadora é vista com maus olhos pela comunidade, o sentimento gregário e o medo de desagradar o coletivo condicionam o homem a agir moralmente. As nossas avaliações se configuram, portanto, em imitações das avaliações tradicionais que nos circundam. Nesse processo de obediência fiel à tradição, Nietzsche indica que raramente mudamos o nosso modo de avaliar as ações. Em geral, passamos a vida toda reproduzindo os mesmos juízos que assimilamos durante a nossa infância:

Mas nossa avaliação do outro, em que se acha o motivo para, na maioria dos casos, utilizarmos sua avaliação, não deve ao menos partir de nós, ser nossa própria determinação? Sim, mas chegamos a ela quando criança, e raramente mudamos a forma de pensar; em geral somos, por toda a vida, os bufões dos juízos infantis a que nos habituamos, na maneira como julgamos nosso próximo (seu espírito, categoria, moralidade, sua natureza exemplar ou condenável) e achamos necessário render tributo a suas avaliações⁴⁰ (M/A §104).

Essa constância nas avaliações decorre da força da obediência aos costumes. Como as avaliações tradicionais são inquestionáveis, as ações já batizadas moralmente e consideradas como más acabam por ser admitidas como más, assim como as tidas como boas são louvadas como virtudes. Mas as ações não são avaliadas isoladamente, junto com os juízos das ações consideradas más, por exemplo, está o julgamento dos agentes que são

³⁹ Tradução conforme P. C. Souza, 2016, modificada.

⁴⁰ Tradução conforme P. C. Souza, 2016, modificada.

avaliados como imorais e, eles mesmos, também se julgam e se culpam por quaisquer ações já consideradas imorais.

Nesse processo moral de tornar o homem culpado por suas ações, Nietzsche observa os prejuízos para a saúde do organismo com a repressão moral dos instintos. Esse é outro ponto importante do aspecto transitório observado em *Aurora*, ou seja, a abordagem acerca da repressão moral dos instintos⁴¹. O filósofo pontua que, não somente os sentimentos, mas também os instintos são desconstituídos de escolhas morais determinantes. Observa que os instintos humanos não possuem nenhuma característica naturalmente inibidora. A repressão dos instintos, que será analisada como causa do surgimento do homem ressentido na investigação genealógica, é considerada em *Aurora* como um instrumento da moralidade do costume que impõe aos instintos uma espécie de segunda natureza, capaz de condicionar o sentimento moral de acordo com a relação com instintos já batizados de bons ou maus pela tradição:

O mesmo instinto torna-se o penoso sentimento da covardia, sob efeito da recriminação que os costumes lançaram sobre tal instinto; ou o agradável sentimento da humildade, caso uma moral como a cristã o tenha encarecido e achado bom. Ou seja, ele é acompanhado de uma boa ou de uma má consciência! Em si, como todo instinto, ele não possui isto nem um caráter e denominação moral, nem mesmo uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer: adquire tudo isso, como sua segunda natureza, apenas quando entra em relação com instintos já batizados de bons e maus (M/A §38, “Os instintos transformados pelos juízos morais”).

Os instintos são transformados em bons ou maus a partir dos juízos morais. Em sua característica animal, o instinto não é moral ou imoral. Na

⁴¹ Ao abordar a condição de submissão do homem aos costumes morais em detrimento de sua constituição fisiológica, Nietzsche utiliza tanto o conceito de impulso [*Trieb*], quanto o de instinto [*Instinkt*]. O uso dos dois termos na crítica à repressão moral não se apresenta com sentidos distintos. Observamos que o filósofo recorre a instinto e a impulso para conotar a repressão moral das características fisiológicas do homem. Seja através da noção de “recriminação do instinto” ou da imposição de “regularidade do impulso”, a abordagem diz respeito à repressão moral sofrida pelos instintos ou impulsos que, por sua tendência própria de crescimento, não possuem características limitadoras.

observação do filósofo, ele nos aparece acompanhado de boa ou má consciência através da recriminação moral dos instintos. Em *Aurora*, Nietzsche explora o êxito da moralidade do costume no trabalho de repressão dos impulsos e instintos do homem⁴². O domínio dos instintos é alcançado pelo apego à tradição moral. A obediência à tradição produz no homem uma sensação de bem estar, sempre que a sua ação for reconhecida moralmente como virtuosa. Inversamente, a desobediência aos costumes produz uma má consciência diante da reprovação social: “sob o domínio da moralidade do costume, toda espécie de originalidade adquiriu má consciência” (M/A §9). Nietzsche indica os mecanismos pelos quais a moralidade conseguiu fazer com que o homem combatesse os seus instintos e impulsos naturais para se adequar aos costumes tradicionais:

Portanto: evitar as ocasiões, implantar regularidade no impulso, produzir saciedade e nojo dele, estabelecer associação com um pensamento doloroso (como o da vergonha, das consequências ruins, do orgulho ofendido), o deslocamento de energias e, enfim, o enfraquecimento e esgotamento geral – estes são os seis métodos; mas querer combater a veemência de um impulso não está em nosso poder (M/A §109, “Autodomínio e moderação, e seu motivo último”).

O filósofo observa que o combate aos impulsos naturais que desejam seguir seu fluxo não é algo que está em nosso poder. O trabalho incessante da moralidade nesse controle, entretanto, produz certo deslocamento de energias e o seu enfraquecimento. Isso porque impôs ao homem uma sensação ruim diante de seus impulsos, produzir certo nojo, vergonha, repulsa que, em sua constituição natural, não existiam. Para tornar o homem virtuoso, a moralidade do costume estabeleceu como hábito a sensação de desprazer diante de

⁴² Observando que a contenção dos instintos é o papel fundamental da moralidade do costume, Azeredo aponta que “é no âmbito da moralidade do costume que se encontra, em Nietzsche, a origem da responsabilidade e a gênese elementar da moralidade, pois são as práticas impositivas da obediência que terminam por cercear, em certa medida, os afetos. É a imposição da obediência à lei, de certo modo independente da lei, mas dependente da submissão ao obedecer propriamente dito, que torna o homem ‘até certo ponto uniforme, igual entre os iguais’ e, a partir disso, confiável. Esse é o papel fundamental da moralidade do costume e da tradição: inscrever no homem o social, conter-lhe os instintos” (AZEREDO, 2000, p. 95).

algum impulso não desejável à comunidade. Isso faz com que o homem evite esse impulso e o combata para que não tenha o desprazer de produzir alguma ação considerada imoral. O prejuízo imediato de um possível fracasso neste controle seria o sentimento de culpa. Uma das principais metas do filósofo em sua crítica à moralidade é a superação do sentimento de culpa.

O enfraquecimento das energias gerado pelo controle dos impulsos e pelo sentimento de culpa é considerado por Nietzsche prejudicial à vida em efetividade⁴³. Ao investigar o surgimento histórico dos sentimentos morais, das avaliações tradicionais de bem e mal, do sentimento de culpa, o filósofo indica um dos objetivos de seu projeto contra a moralidade, ou seja, livrar o homem da sua má consciência: “retiramos a todo o quadro das ações e da vida a sua má aparência! Não mais se considerando mau, o homem deixa de sê-lo!” (M/A §148, “Perspectiva distante”). Percebemos nessa perspectiva, que soa como um chamado, um sentido positivo da investigação histórica da moralidade. Se o homem considerar que o bem e o mal são criações morais históricas e não elementos essenciais, poderá se libertar do peso da culpa moral. Mas o filósofo analisa que essa é uma transformação lenta e cuidadosa. Pensa que, assim como a moralidade conseguiu implantar seus preceitos através de longa e firme tradição, o novo modo de sentir e avaliar deve ser assimilado lentamente para que se estabeleça efetivamente e com força:

Se uma transformação deve ser a mais profunda possível, que o remédio seja dado em doses mínimas, mas ininterruptamente, por longos períodos! Que coisa grande pode ser criada de uma vez? Cuidemos, então, de não trocar apressadamente e com violência o estado da moral a que estamos habituados por uma nova avaliação das coisas – não, queremos continuar vivendo nele ainda por muito tempo – até nos darmos conta, provavelmente bem depois, de que a nova avaliação tornou-se em nós a força predominante e que as suas pequenas doses, a que temos de nos acostumar de agora

⁴³ O termo efetividade [*Wirklichkeit*] é adotado de forma mais expressiva nos escritos de Nietzsche, se comparado ao uso de realidade [*Realität*]. Embora o filósofo utilize os dois termos como equivalentes em alguns momentos de suas reflexões, efetividade designa de maneira mais apropriada o caráter ativo das coisas, as mudanças, o mundo enquanto vir-a-ser. Nesse sentido, a vida em efetividade corresponde às características dinâmicas e mutáveis da vida em que nos encontramos.

em diante, plantaram em nós uma nova natureza⁴⁴ (M/A §534, “As pequenas doses”).

A grande meta de transformar as avaliações habituais é reconhecida pelo filósofo como uma tarefa de longa duração. Assim como as grandes transformações políticas, sociais, culturais, uma nova perspectiva moral se apresenta como um grande desafio. Analisando a história da obediência humana à tradição, Nietzsche percebe que um novo modo de olhar para as ações requer uma superação do modo de avaliar habitual. Essa nova maneira de sentir e avaliar se apresentará no horizonte como uma transformação da cultura, possível à medida que o homem for capaz de analisar de que forma surgiram os sentimentos e valores morais e puder recriá-los. Reconhecendo que não há nada de metafísico nas avaliações, mas que são perspectivas avaliadoras históricas, o homem poderá criar novas configurações avaliadoras. Observamos que a criação de novos hábitos se apresenta como uma meta filosófica que depende de um longo trabalho de resgate histórico dos sentimentos e avaliações morais.

Em *Humano, demasiado humano I* e em *Aurora*, Nietzsche indica que a crítica aos sentimentos morais é fundamental na análise do desenvolvimento histórico da moralidade. O processo de superação de sentimentos nocivos ao homem depende, na visão do filósofo, da transformação de convicções habituais. Percebemos que, na passagem investigativa dos sentimentos para a crítica aos valores morais, o filósofo vislumbra uma transformação profunda do homem, ou seja, mira a possibilidade de mudança dos sentimentos e criação de novos valores, o surgimento de valores fortes que se estabeleçam como uma nova cultura. Se a tradição moral é responsável pelo domínio dos instintos que passam a ser acompanhados de uma má consciência, quase como uma segunda natureza, Nietzsche aponta, desde os primeiros escritos sobre a moralidade, para a necessidade de superação dessa herança cultural. A partir da perspectiva de que a cultura de um povo está sob a dinâmica histórica que pressupõe transformação contínua, o filósofo indica a possibilidade de vermos

⁴⁴ Tradução conforme P. C. Souza, 2016, modificada.

surgir uma nova cultura humana, livre de sentimentos nocivos, sobretudo livre do sentimento de culpa.

Considerando a cultura como um processo de transformação, o homem moral, o homem culpado pode ser visto como precursor do homem inocente: “na história da humanidade, as forças mais selvagens abrem caminho, primeiramente destrutivas, e no entanto sua ação é necessária, para que depois uma civilização mais suave tenha ali sua morada” (MAI/HHI §246, “Os ciclopes da cultura”)⁴⁵. Nesse sentido, apontar as formas pelas quais a moralidade tornou o homem culpado pode favorecer para a superação de sentimentos herdados que, na visão do filósofo, representam configurações destrutivas e declinantes. Sabemos que essa perspectiva de Nietzsche não pressupõe o melhoramento da humanidade, entendida como uma noção universal de homem. Para ele a possibilidade de elevação da cultura pressupõe o surgimento de homens superiores, exceções: “ao desejar ver antecipadamente, com todas as forças, como será atado o nó do futuro, sua própria vida adquirirá o valor de instrumento e meio para o crescimento” (MAI/HHI §292, “Avante”). Nesse sentido, superar o sentimento de culpa pode ser visto como instrumento para o crescimento, para a elevação da cultura do homem.

⁴⁵ Em uma anotação redigida à época de *Aurora*, Nietzsche indica que a elevação da cultura possibilitará a ascensão de um homem forte: “nossa tarefa consiste em depurar a cultura, proporcionar-lhes luz e ar às novas tendências na confiança de que, uma vez que tenham sido superadas as oposições, haverá muito mais força” (NF/FP 1 [33] do início de 1880).

CAPÍTULO II

2. HISTÓRIA NATURAL DA MORAL

As considerações de Nietzsche sobre os aspectos históricos da moralidade também se destacam em *Além de bem e mal* (1886). Focado não mais na abordagem sobre a proveniência dos sentimentos, o filósofo passa a apontar questões importantes sobre a história dos valores morais. Posicionada entre os escritos de *Zaratustra* (1883-84) e da *Genealogia da Moral*⁴⁶ (1887), *Além de bem e mal*⁴⁷ é um texto expressivo da crítica nietzschiana à moralidade⁴⁸. Tendo como subtítulo “Prelúdio a uma filosofia do futuro”, a obra antecipa muitas reflexões que serão aprofundadas na *Genealogia* e se apresenta, efetivamente, como um prelúdio crítico filosófico. Analisamos

⁴⁶ No posfácio da *Genealogia da moral*, o tradutor P. C. Souza pontua que, segundo a indicação de Nietzsche, no frontispício da primeira edição da *Genealogia*, a obra foi redigida para complementar e clarificar *Além de bem e mal*. Segundo o tradutor, “escrito originalmente para ‘complemento e clarificação de *Além de bem e mal*’, segundo constava no frontispício da primeira edição, *Genealogia da moral* tornou-se um dos mais influentes e controversos livros de Nietzsche” (Cf. Posfácio GM). Essa indicação de Nietzsche confirma a continuidade metodológica da crítica à moralidade, através de seus principais pressupostos teóricos identificados em *Além de bem e mal* e na *Genealogia*. Ribeiro também comenta a ligação entre as duas obras e observa a indicação de Nietzsche acerca da complementação entre os escritos: “quando o filósofo começa a redigir, em 1887, *Para uma genealogia da moral* anota em seu frontispício o seguinte subtítulo: *Um escrito polêmico. Em adendo a Para além de bem e mal como complemento e ilustração*. Ao que nos parece, ao vincular *Para além de bem e mal* aos trabalhos antecedente e subsequente, Nietzsche equaciona-o de modo a torná-lo um mirante da relação entre eles” (RIBEIRO, 2009, p. 182).

⁴⁷ Pensando na relevância de *Além de bem e mal* no conjunto da obra nietzschiana, Giacoia analisa: “situado entre *Zaratustra* e *Para a genealogia da moral* (duas obras consideradas pela maioria dos comentadores como os máximos expoentes do pensamento de Nietzsche), *Para além de bem e mal* (doravante *BM*) é um texto privilegiado: ele tanto reúne, condensa e explicita o que já fora pensado, como também amadurece e desenvolve o que apenas se encontrava em estado germinal. Além disso, como prelúdio, ele antecipa diretrizes teóricas e posições que só bem mais tarde, nos derradeiros escritos de Nietzsche, como no *Anticristo*, por exemplo, receberão uma formulação mais incisiva” (GIACOIA, 2002, p. 7).

⁴⁸ Araldi também posiciona *Além de bem e mal* como uma obra de destaque no escopo da crítica nietzschiana à modernidade: “*Além do bem e do mal* é uma crítica abarcante da modernidade. Seguindo a mesma estrutura formal de *Humano, demasiado humano*, o filósofo solitário vincula a crítica da metafísica à crítica da moral, que adquire uma maior amplitude, ao propor o ‘único’ questionamento radical da moral até então. A crítica da moral é a instância central para o ‘ataque’ a todas as esferas normativas da modernidade, no direito, na sociedade, na religião e na cultura como um todo. Para levar a cabo o que seria a única crítica radical da moralidade, Nietzsche necessita primeiro oferecer argumentos consistentes acerca do enraizamento histórico da tipologia da moral, da distinção entre nobre e escravo, e do critério normativo que a ela conduz” (ARALDI, 2008, p. 38).

algumas reflexões abordadas no quinto capítulo intitulado “Contribuição à história natural da moral⁴⁹” e no capítulo nono, cujo título é “O que é nobre?⁵⁰”, para que possamos melhor compreender alguns elementos importantes do desenvolvimento crítico de Nietzsche acerca da moral. Questões como as características do homem com instinto de rebanho, aspectos sobre a vontade de potência e alguns pontos da oposição filosófica à moral socrática indicarão as principais divergências do filósofo alemão ao homem considerado como expressão do tipo decadente.

Importa destacar que, em *Além de bem e mal*, o filósofo contextualiza a coerção imposta pela tradição moral como característica marcante de toda e qualquer moral, como uma espécie de natureza da moral. Considerar a história natural da moral corresponde, de certo modo, à investigação acerca da natureza da moralidade. Nesse sentido, Nietzsche aponta a moral como responsável por uma espécie de naturalização da obediência, da coerção dos instintos, da limitação das ações: “considere-se toda moral sob esse aspecto: a ‘natureza’ nela é que ensina a odiar o *laisser aller*, a liberdade excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados” (JGB/BM §188). Na análise do filósofo, as coisas humanas, sob vários aspectos, estão numa submissão a leis e regras que regem nossas ações: “tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a terra, [...] tanto nas artes como nos costumes, desenvolveu-se apenas graças à ‘tirania de leis arbitrarias” (JGB/BM §188). Seja as regras da linguagem, o rigor da harmonia musical, a disciplina na arte, os ditames do costume, somos regidos por leis que conduzem nosso agir. Considerar uma espécie de “natureza” da moral em nada se aproxima, contudo, em posicionar o homem enquanto um animal naturalmente dotado de características morais. Essa abordagem diz respeito ao sucesso da educação moral, predominante nas mais variadas sociedades. Refere-se ao caráter de aceitação pacífica dos limites impostos, como se obedecer cotidianamente às imposições morais fosse um dever básico do homem, uma necessidade do homem comunitário.

⁴⁹ Capítulo que compreende do aforismo 186 ao aforismo 203.

⁵⁰ Último capítulo da obra compreende do aforismo 257 ao aforismo 296.

No quinto capítulo de *Além de bem e mal*, Nietzsche não expressa objetivamente o sentido de história natural da moral. Mesmo considerando, no aforismo 188, a natureza da moral como uma espécie de educação moral que nos ensina a odiar a vida liberta dos limites impostos pelas regras morais, o filósofo não versa pontualmente sobre a “história natural da moral”⁵¹. Analisando o conjunto do capítulo, entretanto, percebemos a indicação de que operar uma investigação sobre a história natural da moral consiste em pôr em evidência que a moralidade não consiste em verdades absolutas, tampouco nos foi dada por alguma divindade. Trata-se, em suma, de analisar a história pela qual nos tornamos mansos diante dos ditames da tradição moral. Em oposição a essa educação moral, o filósofo afirma que a configuração da vida humana não possui instintos naturalmente limitados. Na perspectiva nietzschiana, a vida instintiva é amoral. É nesse sentido que os aspectos psicológicos e fisiológicos do homem serão colocados em questão. Seguro de que há dois tipos distintos de homem no mundo, o filósofo analisará de que modo cada um se expressa e quais as suas características fisiológicas específicas.

A obediência que, praticamente, se naturaliza na vida em sociedade manifesta-se num tipo de homem que o filósofo considera como expressão de um homem fraco. Mas esse é só um aspecto tipológico de homem. O modo pelo qual o homem atribui valor às coisas indica a sua posição moral, o seu tipo fisiológico. Observamos que, no âmbito das investigações realizadas em *Além de bem e mal*, a história dos sentimentos pelos quais o homem se inclina a obedecer, como ocorre em *Humano, demasiado humano*, é substituída pela análise da história segundo a qual o homem avalia e estabelece relações de medidas entre as coisas e homens. Nessa configuração de medidas de valor, Nietzsche considera dois tipos de homem, o homem forte e o homem fraco.

⁵¹ Analisando o quinto capítulo de *Além de bem e mal*, Brusotti pontua que “uma história natural sistemática não está presente no quinto capítulo, nem mesmo em esboço: os aforismos não são senão ‘apontamentos’ para a história natural da moral, e para a psicologia da moral. Uma investigação genética do passado moral não constitui ali o foco principal. Em primeiro plano se encontra, antes, uma crítica ao presente, à época dos ‘europeus bichos de rebanho’” (BRUSOTTI, 2016, p. 28-29).

Essa distinção corresponde ao modo pelo qual cada tipo atribui valor de bem e mal, melhor e pior, maior e menor às coisas, à vida, aos homens. É nesse contexto, no modo pelo qual os valores são engendrados, que vemos a perspectiva da história natural da moral se manifestar. Considerando que os valores nada têm de eternos, absolutos, divinos, o filósofo procede à investigação sobre a proveniência dos valores morais. Se os valores nada têm de origem divina e não existiram desde sempre, cabe destacar que eles surgiram em algum lugar, em certo tempo e, portanto, são passíveis de transformações históricas.

Embora a investigação mais aprofundada sobre o valor dos valores morais ocorra no levantamento genealógico (1887), em *Além de bem e mal* a distinção entre a avaliação do homem forte e a do homem fraco aponta para uma dupla proveniência dos valores. O “bem” e o “mal” avaliados sob a perspectiva do homem forte são radicalmente diferentes da avaliação do homem fraco. Essas noções de avaliação e medida de valor já aparecem em *Além de bem e mal* enquanto características distintivas do homem e indicam o modo pelo qual os valores foram engendrados. Pensando na característica fisiológica do homem observamos que o homem com instinto de rebanho e o perfil socrático representam, para o filósofo alemão, modos de vida e pensamento que caracterizam um tipo de homem considerado fraco e mórbido, que avaliam as coisas de modo antagônico ao homem bem logrado. O aspecto fisiológico do homem compreende, na concepção de Nietzsche, o conjunto de forças, impulsos, afetos e configuração psicológica de um organismo. A perspectiva do homem forte é saudável porque parte de um organismo cujo conjunto de impulsos é bem hierarquizado, com potência elevada. Já o homem fraco, avalia a partir da perspectiva de um organismo com baixa potência, com impulsos em anarquia e desorganizados.

A noção de valor⁵², no sentido de avaliação e medida de valores, está presente nas reflexões dessa obra e facilitará a compreensão dos tipos de

⁵² No *Dicionário Nietzsche*, Marton esclarece que: “na ótica nietzschiana, a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor;

homem fisiologicamente fortes e fracos. Embora essa noção de valor já esteja presente em escritos anteriores, como por exemplo, na *Gaia Ciência* (1882) e no *Zaratustra* (1883-84),⁵³ consideramos que, a partir de *Além de bem e mal* o uso de valor ganha uma proporção significativa no contexto da crítica mais acentuada aos diferentes tipos de avaliar e medir. É a partir desse ponto de vista que destacamos algumas passagens que denotam essa noção de valor em *Além de bem e mal*. Ao criticar a crença dos metafísicos na oposição entre bem e mal, o filósofo afirma: “a crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição de valores” (JGB/BM §2); enquanto avalia a história de atribuição de valores às ações e aos homens, pondera: “concordou-se em acreditar que o valor de uma ação reside no valor de sua intenção” (JGB/BM §32); criticando a supervalorização da verdade, avalia: “não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência” (JGB/BM §34); analisando o modo pelo qual o homem avalia e mede valores, observa: “a nova geração como que herda no sangue medidas e valores diversos” (JGB/BM §208); mensurando o importante papel do filósofo, aponta: “tudo isso são apenas condições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais – ela exige que ele crie valores” (JGB/BM §211); avaliando os distintos modos de engendrar valores, indica: “as diferenciações morais de valor se originaram ou dentro de uma espécie dominante, [...] ou entre os dominados” (JGB/BM §260); ou mesmo quando analisa a característica aristocrática de criar valores, afirma: “o autêntico direito senhorial é criar valores” (JGB/BM §261). Esses trechos nos remetem ao uso de valor distinto daquele empregado no *Humano, demasiado humano I*. A noção de valor empregada nas análises de *Além de bem e mal* não tem mais o sentido específico de valorização de algo.

O uso de valor agora remete ao modo pelo qual o homem avalia as coisas, as medidas de valor que estabelece e o contexto distinto no modo que cada tipo de homem cria valores. O valor, portanto, refere-se aos valores de

estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam” (MARTON, 2016, p. 129).

⁵³ Na análise de Marton, Nietzsche já colocara a questão sobre o valor dos valores através do seu *Zaratustra*: “é a partir dessa obra que a noção nietzschiana de valor passa a operar uma subversão crítica. Então, ela põe de imediato a questão do valor dos valores e esta, ao ser colocada, levanta a pergunta sobre a criação dos valores” (MARTON, 2013, p. 407).

bem e mal criados a partir de perspectivas avaliadoras específicas que revelam traços tipológicos daqueles que os engendrou. O valor brota de avaliações daqueles que o cria: “somente há valor graças à avaliação” (ZA/ZA, 2008, p.86, “De mil e um fitos”). Essas avaliações que dão origem aos valores também partem de uma tábua de valor específica a partir da qual o homem avalia as coisas.

Pontuamos *Além de bem e mal* como o momento em que Nietzsche passa a investigar a história dos valores de modo mais incisivo porque é a partir desses escritos que o filósofo deixará de se ocupar, pontualmente, com as análises sobre a proveniência dos sentimentos morais e passará a apontar elementos importantes de sua investigação sobre os valores, sobre as maneiras pelas quais os homens avaliam e atribuem valor às coisas. A noção mais acabada de valor, enquanto aquilo que define o homem será feita, objetivamente, na *Genealogia da moral*. Procedendo ao levantamento genealógico dos valores, o filósofo afirma: “o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’” (GM/GM II §8). Essa definição do homem enquanto um ser que mede valor, um animal avaliador, marca significativamente a pesquisa genealógica. Não podemos deixar de considerar, entretanto, que em *Além de bem e mal*, o filósofo já sinalizara a avaliação como uma característica distintiva da vida humana. Vemos essa definição numa passagem do aforismo 34 em que Nietzsche afirma: “não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas” (JGB/BM §34); e, no aforismo 9 questiona: “viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente?” (JGB/BM §9). A análise sobre a perspectiva avaliadora do homem nos parece ser o grande ponto de destaque de *Além de bem e mal* em relação aos escritos anteriores aqui investigados. Isso porque o filósofo dará mais importância ao modo pelo qual o homem avalia as coisas do que pelo modo como o homem sente-se apegado à obediência moral.

Importa destacar também que, ao pontuar *Além de bem e mal* como um momento em que o filósofo alemão apresenta elementos importantes da sua investigação sobre os valores morais, não estamos traçando uma marca

cronológica do aparecimento da noção de valor nos escritos nietzschianos. Mesmo assim, lembramos que a definição do homem enquanto aquele que avalia e mede pode ser notada em escritos anteriores a *Além de bem e mal*. Já em um aforismo de 1880 de *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche pontuara: “a palavra ‘homem’ significa o que mede” (MAII/HHII, AS §21). Noção que também aparece em *Assim falou Zaratustra* (1883-85), quando o filósofo aponta: “por isso ele se chama ‘homem’, isto é: aquele que avalia. Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas” (ZA/ZA, 2008, p. 86, “De mil e um fitos). Assim como procede posteriormente em sua *Genealogia da moral*, nessas passagens, o filósofo define o homem como aquele que mede e avalia. No *Zaratustra*, indica também que o valor precede a uma avaliação que, por sua vez, já parte de valores que sustentam essas avaliações, isto é, revela a sua noção de valor. Essa definição é retomada pelo filósofo na *Genealogia* e aprofundada no escopo da investigação genealógica. De qualquer forma, distante de operar um recorte cronológico da noção de valor nos escritos de Nietzsche, o nosso destaque dado à noção de valor abordada em *Além de bem e mal* corresponde à observação de novos direcionamentos críticos do filósofo quanto ao levantamento histórico sobre os valores morais – uma novidade em relação ao estudo sobre a história dos sentimentos morais abordado em *Humano, demasiado humano I* – e à relevância desses novos elementos na elaboração de sua investigação genealógica. Esse movimento investigativo que liga traços abordados em diferentes obras e retoma problemas que são aprofundados nos faz ver um eixo significativo marcando todo o pensamento crítico do filósofo alemão sobre a moralidade.

2.1 A TIPOLOGIA DO HOMEM DE REBANHO

Se em *Humano, demasiado humano* e em *Aurora*, Nietzsche já delineara a eficácia da moralidade tradicional em implantar a obediência como um costume da vida em comunidade, em *Além de bem e mal* obedecer é

prerrogativa do animal de rebanho. A noção de animal de rebanho apóia-se na interpretação do filósofo a respeito da condição limitada do homem em sua vida comunitária. A limitação a que o homem se submete em obediência aos preceitos morais se assemelha à submissão dos animais que obedecem e seguem pacificamente às ordens de seus guias⁵⁴. A obediência é uma condição importante da tradição moral: “o essencial, ‘no céu como na terra’, ao que parece, é, repito, que se obedeça por muito tempo e numa direção” (JGB/BM §188). O processo de coerção moral responsável pela instauração da obediência na vida comunitária é considerado pelo filósofo como essencial para o êxito da moralidade: “o essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção” (JGB/BM §188). Uma coerção que, por força do hábito, se configura no homem como uma condição de vida, como um dever social de obedecer fielmente aos preceitos vigentes. Esse modo de vida do homem obediente corresponde ao modo pelo qual ele avalia as coisas e as ações. O filósofo observa que a longa duração do costume em obedecer à tradição instaurou a máxima, muito respeitada, de que obedecer é um dever básico do homem comunitário. Ele avaliará esse dever como um bem⁵⁵. A vida de um homem de rebanho é medida a partir da sua utilidade e submissão aos interesses comunitários. Toda a disposição impulsional desse tipo de homem, portanto, serve ao interesse coletivo.

Na medida em que sempre, desde que existem homens, houve também rebanhos de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, Igrejas), e sempre muitos que obedeceram, em relação ao pequeno número dos que mandaram – considerando, portanto, que a obediência foi até agora a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens, é justo supor que via de regra é agora inata em cada um a necessidade de obedecer, como uma espécie de consciência

⁵⁴ No aforismo 26 de *Aurora* intitulado “Os animais e a moral”, Nietzsche observa: “o indivíduo se esconde na generalidade do conceito ‘homem’ ou na sociedade, ou se adéqua a governantes, classes, partidos, opiniões da época ou do ambiente: e para todas as sutis maneiras de nos pormos felizes, gratos, fortes, enamorados, encontra-se facilmente o símile animal” (M/A §26).

⁵⁵ No aforismo 116 da *Gaia Ciência* intitulado “Instinto de rebanho”, Nietzsche esclarece que “com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função” (FW/GC §116).

formal que diz: “você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo”, em suma, “você deve” (JGB/BM §199).

Na constituição social à qual o filósofo denomina rebanho de homens, a necessidade de obedecer é natural, como uma espécie de consciência reguladora que impulsiona ou repele a agir. Assim como os sentimentos morais, o instinto de obediência comunitário, ou melhor, o instinto gregário também é transmitido como uma herança cultural: “o instinto gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança” (JGB/BM §199). O instinto do homem de rebanho é, portanto, um instinto de obediência. Nietzsche observa que esse instinto é próprio do homem gregário, isso porque ele “glorifica os seus atributos, que o tornaram manso, tratável e útil ao rebanho, como sendo as virtudes propriamente humanas: a saber, espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência” (JGB/BM §199). Esses atributos avaliados pelo homem moral enquanto virtudes são, na visão do filósofo, bons e úteis somente ao rebanho, ao homem com instinto gregário. O tipo de homem gregário representa expressão do homem fisiologicamente fraco. Essa noção é muito importante no contexto das análises aqui propostas. A crítica ao homem de rebanho, bem como algumas considerações sobre a vida enquanto vontade de potência pontuadas em *Além de bem e mal* evidenciam a perspectiva do filósofo acerca de modos distintos do homem em atribuir valor às coisas.

Ao estabelecer um valor, o homem nobre se sente superior e mede como “bom” tudo o que lhe parecer forte, superior. De modo completamente inverso, o homem fraco atribui valor a partir daquilo que lhe parecer útil ao bem estar da comunidade, ao rebanho. Nesse sentido, o homem de rebanho é apontado como exemplo do homem fraco e decadente. Por entender o organismo humano enquanto um aglomerado de instintos que estão numa dinâmica impulsional em busca de expansão de forças, Nietzsche considera o homem de rebanho como um homem doentio. Pondera que a limitação moral dos impulsos é contrária ao crescimento e expansão das forças de um organismo:

O homem de uma era de dissolução e de mestiçagem confusa, que leva no corpo uma herança de ascendência múltipla, isto é, impulsos e escalas de valor mais que contraditórios, que lutam entre si e raramente se dão trégua – esse homem das culturas tardias e das luzes veladas será, por via de regra, um homem bem fraco (JGB/BM §200).

Considerando o apreço à comunidade e dedicação exclusiva ao bem coletivo, o homem de rebanho é apontado pelo filósofo como expressão de um homem fraco. Essa fraqueza corresponde ao dispêndio de energia que o homem gregário necessita para transformar seus impulsos animais em manifestações morais⁵⁶. Nietzsche considera o declínio de forças manifesto pelos instintos de rebanho como sintoma de um organismo mórbido. Em sua concepção, os impulsos lutam constantemente por expandirem-se e não deveriam estar sujeitos aos limites impostos pela moralidade. Considera a repressão moral dos instintos como contrária à natureza humana: “na época moral da humanidade, sacrificava-se ao deus os instintos mais fortes que se possuía, a própria ‘natureza’” (JGB/BM §55). A distinção que o filósofo faz entre os instintos fortes e os instintos de rebanho será mais bem compreendida a partir da análise de sua concepção sobre a vida. Para Nietzsche, a vida nada mais é do que vontade de potência. Se durante a análise de *Humano, demasiado Humano I* nos deparamos com a dificuldade em pontuar de que modo o filósofo considera as ações como completamente necessárias, observando as ponderações feitas em *Além de bem e mal*, é possível compreender que os impulsos responsáveis pelas ações seguem sua tendência própria de luta por expansão. Na visão do filósofo, toda ação é reflexo da vontade de potência:

A vontade de potência encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio, não devido a uma

⁵⁶ Ao analisar o efeito negativo da repressão moral dos impulsos naturais do homem, Frezzatti pondera que “a moral, o cristianismo e o ideário ‘moderno’ enfraquecem o homem por domesticarem seus impulsos naturais, ou seja, impõe a conservação e a compaixão” (FREZZATTI, 2001, p. 124).

moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de potência⁵⁷ (JGB/BM §259).

A vontade de potência encarnada, atuando em um organismo, exercerá sua função própria de busca por predomínio, por expansão de suas forças. Neste sentido, a vida de um homem fisiologicamente saudável, não possui características morais inibidoras, pois as forças que a constituem estão atuando constantemente em busca de crescimento. Essa busca por expansão e crescimento das forças é inconciliável com quaisquer repressões morais. A concepção nietzschiana sobre a vida saudável é, portanto, incompatível com os valores absolutos da moral tradicional.

Em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a vontade de potência, como é a minha tese –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocamente, como vontade de potência⁵⁸ (JGB/BM §36).

Toda força atuando em um corpo organizado é força de vontade, efeito da vontade de potência. Como essas forças estão em constante luta por expandir-se, por crescimento, o filósofo considera todo aparato repressor desse mecanismo natural do homem como forma de declínio das forças, contrário à vida em efetividade. Não é à toa que Nietzsche critica as avaliações da moral tradicional. Conforme a perspectiva da tradição moral, todas as manifestações de impulsos fortes, de luta por domínio, de coragem, são consideradas como perigosas à comunidade e são tidas como más. Essa avaliação, entretanto,

⁵⁷ Tradução conforme P. C. Souza, 2001, modificada.

⁵⁸ Tradução conforme P. C. Souza, 2001, modificada.

não expressa valores absolutos⁵⁹. São avaliações de um modo de vida típico do homem fraco, de rebanho. O filósofo pontua que, por não se tratar de expressão divina, esses valores precisam ser analisados em seu tempo histórico, investigados a partir do seu surgimento, das condições históricas e fisiológicas daqueles que os avaliam.

Essa investigação sobre as circunstâncias e características específicas daquele que avalia, mede, atribui valor, se destaca em relação às análises feitas à época do *Humano, demasiado humano I*. A questão acerca do contexto em que os valores são engendrados aponta para um novo sentido na pesquisa sobre a moral. Em *Além de bem e mal*, os traços da investigação genealógica sobre o valor dos valores já estão delineados. No percurso histórico que evidencia a criação dos valores morais, importa ao filósofo analisar o perfil avaliador dos distintos tipos de homem por ele identificados. É nesse sentido que o modo pelo qual o homem de rebanho avalia as coisas representa uma tipologia moral específica.

Observando o homem de rebanho, o filósofo constata uma conduta de rebaixamento dos impulsos ao mesmo nível dos demais membros da comunidade. Esse comportamento ocorre porque o homem de rebanho avalia como boa somente as ações que estejam em conformidade com o bem coletivo. Ao contrário dessa avaliação, Nietzsche pondera: “como poderia haver um ‘bem comum’? O termo se contradiz: o que pode ser comum sempre terá pouco valor” (JGB/BM §43). Como na perspectiva da vida enquanto vontade de potência todas as coisas se configuram em disposições hierárquicas, o filósofo discorda da avaliação que supervaloriza o bem comum. Nessa oposição às avaliações que consideram as coisas comuns com alto valor, percebemos traços do questionamento sobre o valor dos valores. Ocorre que o homem de rebanho exalta justamente os impulsos e comportamentos que preservam a comunidade. Na perspectiva da utilidade da comunidade, o bem comum é

⁵⁹ Considerando a importância de caracterizar a criação histórica dos valores, Azeredo pontua que “os valores não se encontram prontos, não são entidades absolutas, mas produtos de avaliações e, portanto, com uma ascendência humana, demasiado humana. Os valores são criados pelo homem e têm, por isso, uma história que os remete às oscilações de poder que se manifestam no seu devir” (AZEREDO, 2010, p. 31-32).

avaliado como o bem em si. Quaisquer disposições que elevem um indivíduo acima dos demais serão repudiadas:

Certos impulsos fortes e perigosos, como o espírito empreendedor, a temeridade, a sede de vingança, a astúcia, a rapacidade, a ânsia de domínio, [...] pouco a pouco são estigmatizados como imorais e abandonados à calúnia. Os impulsos e pendores opostos alcançam honras morais; passo a passo o instinto de rebanho tira suas conclusões (JGB/BM §201).

A perspectiva do homem de rebanho é contrária aos impulsos saudáveis e em expansão do homem. Como as forças estão em luta por domínio, por expansão de força, em certos momentos, as disposições hierárquicas se manifestarão enquanto impulsos fortes, dominantes. Mas na avaliação do homem de rebanho, as manifestações de força, coragem, domínio são temidas e consideradas perigosas ao convívio comum. Para preservar a comunidade, o homem de rebanho buscará adequar os seus impulsos aos interesses da coletividade. Todos os comportamentos que elevarem um homem acima dos demais membros da comunidade serão avaliados pelo homem gregário como indesejáveis e imorais:

Quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência de rebanho, [...] justamente esses impulsos serão estigmatizados e caluniados. A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a grande razão serão percebidas como perigo: tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de mau (JGB/BM §201).

Sempre que um impulso se manifesta com características superiores aos impulsos do rebanho, são qualificados como “maus”. Essa avaliação moral condiciona o homem comunitário a buscar a igualdade entre os demais dentro de um rebanho. Nietzsche reconhece, no aforismo 202 de *Além de bem e mal*, que os usos das expressões “rebanho” e “instinto de rebanho” soam como

ofensivos ao homem moderno. Não vê, entretanto, outro modo de exemplificar a busca de nivelamento equânime dos instintos: “de novo insistimos: o que aqui julga saber, o que aqui se glorifica com seu louvor e seu reproche, e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho homem” (JGB/BM §202). Nessa perspectiva, os valores avaliados como bons, são bons apenas para a utilidade da moral de rebanho. Contrário aos valores vigentes na Europa de sua época,⁶⁰ dispara: “moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho⁶¹” (JGB/BM §202). Na concepção do filósofo, os valores do homem moderno ainda são valores arcaicos, valores típicos de animal de rebanho. Observa o apego aos valores da moralidade tradicional como nocivos à vida. Ora, se a vida for considerada como vontade de potência, conforme sugere Nietzsche, transformar o homem em animal de rebanho, ou seja, num homem dotado de valores equânimes, modestos, medíocres, limitados, representa o declínio, a degeneração da vida em efetividade:

Essa degeneração e diminuição do homem, até tornar-se o perfeito animal de rebanho [...], essa animalização do homem em bicho-anão de direitos e exigências iguais é possível, não há dúvida! Quem já refletiu nessa possibilidade até o fim, conhece um nojo a mais que os outros homens – e também, talvez uma nova tarefa! (JGB/BM §203).

Na busca pela superação da moral de rebanho, Nietzsche aponta os filósofos como responsáveis por essa grandiosa tarefa. Diante de valores que promovem a degeneração e o enfraquecimento das forças do homem, o filósofo pondera: “para onde apontaremos nós as nossas esperanças? – Para

⁶⁰ Analisando o apego dos europeus à moralidade, Nietzsche se envergonha com a domesticação moral do homem: “como bichos domesticados somos um espetáculo vergonhoso e necessitamos do travestimento moral – que na Europa o ‘homem interior’ está longe de ser mau o suficiente para poder assim ‘mostrar-se’ (para ser belo –). O europeu se disfarça na moral, porque se tornou um animal doente, doentio, estropiado, que tem boas razões para ser ‘domesticado’, porque é quase um aborto, algo incompleto, fraco, desajeitado... Não é a ferocidade do animal de rapina que precisa de um disfarce moral, mas o animal de rebanho com sua profunda mediania, temor e tédio consigo mesmo” (FW/GC §352, “Em que medida a moral é dificilmente dispensável”).

⁶¹ No aforismo 116 da *Gaia Ciência*, Nietzsche também considera a moralidade como expressão do instinto de rebanho: “moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo” (FW/GC §116, “Instinto de rebanho”).

novos filósofos, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular avaliações opostas”⁶² (JGB/BM §203). Estimular o crescimento do homem, a superação e transformação de valores decadentes em valores capazes de encorajar a expansão hierárquica das forças são algumas das tarefas desses novos filósofos:

A superação da moral, num certo sentido até mesmo a auto-superação da moral, inclusive: este poderia ser o nome para o longo e secreto labor que ficou reservado para as mais finas e honestas, e também mais maliciosas consciências de hoje (JGB/BM §32).

A meta apontada pelo filósofo a partir da oposição aos valores morais vigentes indica a possibilidade de transformar valores e superar a moral tradicional. Esse intento terá êxito à medida que os valores considerados eternos e inquestionáveis estiverem sob o crivo da investigação filosófica. Considerando que é o homem quem cria valores, Nietzsche coloca em evidência a perspectiva de superação de avaliações prejudiciais à vida humana e a possibilidade de criação de novos valores.

2.2 A RESPOSTA DE NIETZSCHE AOS PRECEITOS DA MORAL SOCRÁTICA

A provocação de Nietzsche acerca da necessidade de novos filósofos corresponde, de certo modo, ao seu descontentamento com aqueles que buscaram a fundamentação da moral. Em sua avaliação, faltou à maioria dos filósofos uma análise sobre os verdadeiros problemas da moralidade, lhes faltou tomar a moralidade como um problema⁶³. Problema que só se evidencia

⁶² Tradução conforme P. C. Souza, 2001, modificada.

⁶³ No aforismo 345 da *Gaia ciência*, Nietzsche indica a sua originalidade em tomar a moral como um problema: “evidentemente, 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

a partir da observação do desenvolvimento histórico da moral e da comparação entre os diversos modos de avaliar e medir os valores vigentes em cada época. Ao invés de observarem o homem dentro de seu tempo histórico e estimularem avaliações opostas à tradicional, Nietzsche aponta que os filósofos da moral “eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de muitas morais” (JGB/BM §186). Esse erro metodológico nas investigações expressa, na visão do filósofo alemão, a falta de análise sobre a moralidade dentro de seu tempo histórico e também a insistência em fundamentar a moral⁶⁴:

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

A crítica nietzschiana sobre o modo como os filósofos se ocuparam das questões morais se acentua diante da observação de que, mesmo tratando a moral com rigor científico, a maioria deles partiu de sentenças morais já estabelecidas. Em sua análise, as teorias que buscaram expressar uma fundamentação da moral não passaram de reproduções fiéis da moral vigente: “o que os filósofos denominavam ‘fundamentação da moral’, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante” (JGB/BM §186). O apontamento de Nietzsche acerca do equívoco

morais; vejo que falta, nisso, até mesmo os ensaios de curiosidade científica, da mal acostumada e tentadora imaginação dos psicólogos e historiadores” (FW/GC §345, “Moral como problema”).

⁶⁴ Analisando o aforismo 186 de *Além de bem e mal*, Giacoia observa: “em toda tentativa de fundamentação, a própria moral é considerada um dado natural, algo que não se pode, ou deve, problematizar. A moral é tacitamente admitida como a única moral. A questão remanescente é a de exhibir o fundamento racional de suas pretensões de validade. A tarefa inicial, proposta por Nietzsche, será, pois, muito mais modesta que a sempre desmesurada ambição fundacionista. O primeiro traço a ser destacado nesse aforismo 186 é a metódica preocupação do historiador; ela constitui preparação indispensável para uma tipologia da moral” (GIACOIA, 2002, p. 25).

dos filósofos em investigar a moral partindo de algo dado, de convicções inquestionáveis e de reprodução da fé dominante se intensifica sempre que volta o seu olhar para as principais teorias moralistas. Considera que faltou a esses filósofos perceber que havia algo de problemático nas convicções morais vigentes: “em toda ‘ciência da moral’ sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático” (JGB/BM §186). Indica que à maioria dos filósofos faltou o rigor metodológico de analisar a moralidade a partir da investigação histórica sobre a proveniência das principais crenças morais e, assim, revelar o que há de problemático na moral.

Abordar a moral como um problema pressupõe derrubar certas crenças em verdades absolutas e analisar sob quais circunstâncias históricas os valores foram inventados. No tocante a filósofos moralistas que intrigaram a Nietzsche pelas suas convicções morais, Sócrates ocupa um lugar significativo. Como em Sócrates vida e filosofia se confundem, o filósofo alemão o toma como objeto de investigação acerca de um modo de vida empenhado exclusivamente na busca pela verdade absoluta. No aspecto de dedicação exclusiva às reflexões filosóficas, não podemos deixar de notar a semelhança entre Nietzsche e Sócrates. No prólogo de *Ecce Homo*, Nietzsche afirma: “filosofia, tal como 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” (EH/EH “Prólogo” §3). Assim como Sócrates, Nietzsche também dedicou sua vida à filosofia. O grande ponto que os distancia se manifesta no fato de que, se para o filósofo alemão, o sentido da vida se configura a partir do questionamento solitário acerca da existência e da crítica às convicções absolutas, para Sócrates, vida e morte fazem sentido no ideal de busca pela verdade. Busca duramente combatida pelo filósofo alemão. Na maioria de suas obras, Nietzsche critica a ânsia dos filósofos em encontrar a verdade. Abrindo as reflexões de *Além de bem e mal*, o filósofo alemão analisa a vontade de verdade que moveu os filósofos e questiona justamente o valor dessa vontade:

Nós questionamos o valor dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a

incerteza? Ou mesmo a insciência? O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? (JGB/BM §1).

Ao questionar o valor da verdade, o filósofo aponta para a necessidade de problematizar todos os valores. Além disso, questiona a própria verdade de um modo inaugural, pois posiciona também a verdade apenas enquanto um valor. Diante da desenfreada busca filosófica pela verdade, coloca uma questão importante: afinal, por que a vontade de verdade é maior do que a busca pela inverdade? No âmbito das reflexões socráticas, essa questão jamais estaria presente. Isso porque Sócrates avalia a verdade como um bem em si. Um bem tão almejado que essa busca dá sentido à própria vida.

Na ânsia por encontrar a verdade, Sócrates prioriza a purificação da alma racional em detrimento do corpo físico. Pensa que o bom uso da racionalidade modela a alma, tornando o homem virtuoso, comedido, justo, livre das paixões corpóreas. É através do desprendimento dos vícios corpóreos e da consequente purificação da alma que o filósofo grego vislumbra a possibilidade de adequar a razão ao caminho da verdade. Isso porque tem convicção de que a alma é imortal e, portanto, estará mais próxima da verdade à medida que estiver distante do corpo físico. Nessa perspectiva, o homem alcançará a verdade absoluta quando estiver próximo ou no mesmo âmbito das coisas eternas:

Ora, o essencial do que queres saber é isto: desejas que se demonstre que nossa alma é indestrutível e imortal; sem o que, para o filósofo que está próximo de morrer, a confiança, a convicção de ir encontrar no além, depois da morte, uma felicidade que jamais teria alcançado se vivesse doutra forma, essa confiança seria, pensas, desarrazoada e tola. (PLATÃO, *Fédon* 95c).

A convicção socrática sobre a imortalidade da alma justifica a propagação da ideia de que a felicidade plena só será alcançada por aqueles que tiverem uma vida virtuosa. A vida reta, comedido, conduzida pela razão,

levaria a alma ao caminho da verdade eterna. Mas, para que seja possível a purificação efetiva da alma, o filósofo grego pondera que a alma precisa estar totalmente liberta do corpo. A união da alma com elementos efêmeros prejudica a sua conexão com o eterno: “a alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade” (PLATÃO, *Fédon* 80b). Dessa forma, somente após a morte, o homem encontraria a felicidade plena, ou seja, estaria diante da verdade com a sua alma em essência:

Se, com efeito, é impossível, enquanto perdura a união com o corpo, obter qualquer conhecimento puro, então de duas uma: ou jamais nos será possível conseguir de nenhum modo a sabedoria, ou a conseguiremos apenas quando estivermos mortos, porque nesse momento a alma, separada do corpo, existirá em si mesma e por si mesma – mas nunca antes. Além disso, por todo o tempo que durar nossa vida, estaremos mais próximos do saber, parece-me, quando nos afastarmos o mais possível da sociedade e união com o corpo, salvo em situações de necessidade premente, quando, sobretudo, não estivermos mais contaminados por sua natureza, mas, pelo contrário, nos acharmos puros de seu contato, e assim até o dia em que o próprio Deus houver desfeito esses laços. E quando dessa maneira atingirmos a pureza, pois que então teremos sido separados da demência do corpo. (PLATÃO, *Fédon* 66e-67a).

Sócrates pensa que a pureza da alma está condicionada à sua separação do corpo. Somente após livrar-se do corpo impuro, contaminado de doenças e paixões corruptoras, é que a alma estaria totalmente livre para a vivência plena de suas propriedades eternas e conheceria, então, a verdade: “durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade” (PLATÃO, *Fédon* 66b). Enquanto ainda unida ao corpo, a alma racional deve se afastar ao máximo das sensações corpóreas, isto é, abster-se de todos os desejos, das paixões e dos apetites naturais do corpo. O pensamento socrático e a condução da vida de Sócrates resultam da convicção firme de que a vida em efetividade se justifica através da preparação para uma outra vida, em suma,

na preparação para a morte. Como a verdade será encontrada tão logo a alma se separe do corpo, a preparação para a morte se constitui no significado desta vida.

Enquanto Nietzsche almeja o surgimento de filósofos capazes de superar a tradição moral e, assim, rever seus sentimentos e criar novos valores morais, Sócrates defende que o sentido do filosofar se configura em aprender a morrer e em estar morto: “quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto!” (PLATÃO, *Fédon* 64a). Essa perspectiva de morrer em vida e de considerar as propriedades de um organismo como indesejáveis representa, para Nietzsche, sintoma de um pensamento decadente, um princípio que: “se revelaria como aquilo que é: vontade de negação da vida, princípio de dissolução e decadência” (JGB/BM §259). A filosofia moral baseada no preceito de morrer em vida vai muito além de uma tentativa de naturalização da moralidade. Os elementos históricos da moralidade que podem ser observados como uma espécie de história natural, ou seja, condutas e comportamentos morais que, por estarem enraizados nas comunidades e consciências, passam a ser avaliados quase como características naturais das comunidades, tomam outra dimensão quando voltamos o olhar para a moralidade socrática. Nesta, a repressão moral dos instintos é condição para alcançar a almejada felicidade eterna. O pensamento de que a vida feliz só seria usufruída quando a alma estiver liberta do corpo, numa espécie de pós-vida, ou melhor, pós-morte, corresponde a um tipo de avaliação sobre a vida duramente combatida por Nietzsche.

A oposição se manifesta a partir da convicção socrática de que a vida em efetividade seria apenas uma etapa, repleta de vícios, de erros do espírito que, submetido ainda aos desejos do corpo, estaria numa espécie de desvio da sua essência. O pensamento de que, somente após a separação deste corpo, a alma estaria finalmente feliz, livre para contemplar sua racionalidade plena e encontrar a verdade, representa o princípio da negação da vida em efetividade. Almejar outra vida, uma vida diferente da vida efetiva, corresponde à própria dissolução e decadência da vida. Para o filósofo alemão, esse modo de

avaliação sobre a vida representa valores típicos de um homem fraco e decadente. Numa célebre passagem do *Crepúsculo dos ídolos* (1888), o filósofo afirma: “o valor da vida não pode ser avaliado. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, e até mesmo objeto de litígio, e não juiz; não por um morto, por outro motivo” (GD/CI, “O problema de Sócrates” §2). O valor da vida avaliado no âmbito da perspectiva socrática manifesta um pensamento ainda mais problemático do que as demais tentativas de avaliá-la. Isso porque Sócrates avalia a própria vida como uma corrupção, um erro, uma enfermidade. Em oposição também a essa avaliação, Nietzsche pontua que o valor da vida não pode ser avaliado⁶⁵. Atribuir à vida qualidades de “bom” e “mau” representa uma avaliação inoportuna, pois a vida está para além de bem e mal. Em sua concepção, a vida está num processo contínuo de luta por expansão de forças e não há ruptura durante essa dinâmica. Nesse sentido, o homem só poderia avaliar a vida se pudesse colocá-la em suspensão, estar fora dela. As avaliações sobre a vida só têm valor, segundo a perspectiva do filósofo alemão, enquanto sintomas. E pensando na avaliação socrático/platônica da vida, considera-a como sintoma de declínio: “eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio” (GD/CI, “O problema de Sócrates” §2). Pensar a vida enquanto uma etapa na busca de uma vida supostamente eterna e verdadeira representa, na perspectiva nietzschiana, a negação da vida.

Nessa busca por uma vida verdadeira, a vida instintiva é negada e a racionalidade supervalorizada. No aforismo 10 do capítulo intitulado “O problema de Sócrates” do *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche contextualiza o preceito socrático de felicidade do seguinte modo: “razão = virtude = felicidade significa tão-só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão” (GD/CI, “O

⁶⁵ Analisando essa afirmação nietzschiana, Frezzatti esclarece: “a vida não pode ser avaliada. As apreciações, desfavoráveis ou mesmo favoráveis, da vida são apenas sintomas. Poderíamos acrescentar: a vida é para ser vivida, não podemos nos apartar dela para avaliá-la. Por isso, juízos sobre ela são apenas sintomas: de crescimento de potência e alto grau de hierarquização, se favorável; de declínio de potência e anarquia dos impulsos, se desfavorável. Mas o que é vida para o filósofo alemão? É um processo ou fluxo contínuo de luta entre impulsos por mais potência, em outras palavras, vontade de potência” (FREZZATTI, 2008, p. 313).

problema de Sócrates” §10). Segundo o filósofo alemão, a luz clara da razão é almejada por Sócrates a partir da crença de que através da racionalidade é possível conduzir corretamente as ações, frear os instintos desordenados e aperfeiçoar a alma para o tão almejado encontro com a verdade. O aperfeiçoamento da alma por meio da razão à custa do aniquilamento dos instintos representa, para Nietzsche, sintoma de uma moral de *décadence*⁶⁶. Observamos que a negação dos instintos defendida pela moral socrática se assemelha à moral do homem de rebanho. Isso porque, ao avaliar as coisas da vida humana, ambas negam justamente impulsos e instintos responsáveis pela saúde do organismo:

A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à “felicidade”... Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence* (GD/CI “O problema de Sócrates” §11).

A vida regrada moralmente, em resistência aos instintos, é considerada pelo filósofo alemão como uma doença⁶⁷. Doença no sentido de tentativa de

⁶⁶ No *Dicionário Nietzsche*, Frezzatti esclarece a noção de *décadence* nas obras nietzschianas: “para Nietzsche, *décadence* é a desagregação dos instintos (*Instinkte*), tanto do indivíduo quanto da cultura, os quais não podem mais encontrar condições que propiciem o crescimento de potência, pois perderam toda capacidade de seleção, supondo que tudo se equivale, tudo é nivelado, não há um estilo próprio, e podem até mesmo aceitar o que é prejudicial ou ruim (*schlecht*), ou seja, o que impede o crescimento de potência. A configuração de impulsos se desfaz por falta de um ou mais impulsos dominantes que mantenham a hierarquização. A decadência está estreitamente ligada à doutrina da vontade de potência: não é um estado, mas um processo mórbido. Ela é o processo de esgotamento ou de degeneração de toda organização potente e hierarquizada, já que esta não pode durar indefinidamente” (FREZZATTI, 2016, p. 179).

⁶⁷ No aforismo 340 da *Gaia Ciência*, também vemos uma avaliação da vida socrática enquanto condição doentia. Ao analisar as últimas palavras de Sócrates proferidas em seu leito de morte, Nietzsche constata a concepção de vida do filósofo grego como uma doença: “‘Oh, Críton, devo um galo a Asclépio’. Essa ridícula e terrível ‘última palavra’ quer dizer, para aqueles que têm ouvidos: ‘Oh, Críton, a vida é uma doença!’” (FW/GC §340). Frezzatti esclarece a interpretação nietzschiana sobre a última sentença proferida pelo filósofo grego: “na antiga Grécia, os doentes dormiam nos templos de Asclépio, figura mitológica associada à medicina, esperando a cura, e era costume o paciente sacrificar um galo em homenagem a ele quando curado. Dessa forma, podemos entender que, ao morrer, Sócrates estava sendo curado de uma doença – sua própria vida” (FREZZATTI, 2008, p. 311). Nesse sentido, a própria vida é tida por Sócrates como uma doença.

aniquilar a característica saudável da vida, de luta constante dos instintos por crescimento de potência. A ideia socrática de combater aos instintos para que a alma se purifique e possa encontrar a verdade representa, para o filósofo alemão, a fórmula da *décadence*, pois contraria a saúde da vida instintiva que busca expandir-se: “na época moral da humanidade, sacrificava-se ao deus os instintos mais fortes que se possuía, a própria ‘natureza” (JGB/BM §55). A vontade de potência encarnada, ou seja, a configuração das forças em um organismo qualquer, se constitui de forças em luta constante por expansão. Qualquer repressão a esse processo dinâmico é vista, pelo filósofo alemão, como decadência das forças, como sintoma de doença.

A saúde de um organismo é medida justamente a partir da possibilidade de desenvolvimento pleno de suas características vitais. Ao contrário do ideal socrático segundo o qual o filósofo deve morrer em vida⁶⁸, Nietzsche valoriza o tipo de organismo saudável.⁶⁹ “fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia” (EH/EH, “Por que sou tão sábio” §2). A vontade de saúde e de vida corresponde à condição saudável dos instintos em luta por expansão.

Aceitar a vida em sua inevitável finitude também é prerrogativa de um organismo forte e saudável. Muito distante do pensamento socrático, o filósofo alemão considera a vida em sua finitude e com um sentido que não vai além dela mesma. Mesmo que finita, contudo, a vida efetiva é aceita e amada sem nenhuma tentativa de torná-la diferente: “minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente” §10). O *amor*

⁶⁸ No aforismo 349 da *Gaia Ciência*, Nietzsche esclarece que na dinâmica da vontade de potência, a luta por crescimento e expansão pode ser compreendida justamente como vontade de vida: “a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de potência, conforme a vontade de potência, que é justamente vontade de vida” (FW/GC §349 – Tradução conforme P. C. Souza, 2015, modificada).

⁶⁹ Por entender a vida como um instinto de crescimento, Nietzsche considera decadente todos os valores que representam o declínio da força instintual. No aforismo 6 do *Anticristo*, o filósofo argumenta: “todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são valores de *décadence*. Digo que um animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido quando perde seus instintos, quando escolhe, prefere o que lhe é desvantajoso [...] A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de potência: onde falta a vontade de potência, há declínio” (AC/AC §6 – Tradução conforme P. C. Souza, 2016, modificada).

*fati*⁷⁰ é uma característica do homem forte, uma noção da filosofia de Nietzsche que se configura numa posição afirmativa diante do próprio destino, de aceitação e amor à vida em efetividade. Essa aceitação ao próprio destino requer um amor à vida tal qual ela se apresenta, isto é, efêmera e finita. Através dessa postura afirmativa, a estrutura impulsional do organismo é valorizada, e os processos de repressão dos instintos considerados nocivos. O filósofo alemão discorda de pensamentos que promovam o desprezo do corpo humano, do organismo vital. Nesse sentido, combate veementemente a repressão dos instintos promovida pela moralidade socrática. A supervalorização da alma, da racionalidade em detrimento do corpo e dos instintos é uma perspectiva moral inaugurada por Sócrates e perpetuada pela tradição moral e cristã que representa um ataque aos instintos saudáveis do homem. Trata-se de um modo de avaliação que, almejando outra vida que não a da expansão dos impulsos, nega a própria vida em efetividade. Essa negação se efetiva com o rebaixamento dos instintos e a supervalorização da racionalidade, da alma racional.

O velho problema teológico de “fé” e “saber” – ou, mais claramente, de instinto e razão –, isto é, indagar se no que toca à avaliação das coisas o instinto merece autoridade maior que a racionalidade, a qual deseja que se avalie e se aja de acordo com motivos, conforme um “por quê?”, isto é, segundo a finalidade e a utilidade – ainda é aquele velho problema moral que surgiu primeiramente na pessoa de Sócrates, e que muito antes do cristianismo já dividia os espíritos⁷¹. (JGB/BM, §191).

O problema moral que Nietzsche indica ter iniciado com a filosofia socrática se manifesta através da convicção de que deve haver um motivo para as ações, de que elas derivam de uma escolha racional. Nesse sentido, a razão teria predomínio sobre os instintos. Em oposição a esse pensamento, o filósofo alemão vê o exercício racional apenas como mais uma função do

⁷⁰ Essa perspectiva de amar a necessidade, de não desejar nada diferente daquilo que se apresenta diante de nós desperta uma questão inquietante. Se essa postura for adotada diante de todas as manifestações, deveríamos também amar e aceitar a moral socrática?

⁷¹ Tradução conforme P. C. Souza, 2001, modificada.

organismo, como uma atividade instintiva que também luta por expansão: “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico” (JGB/BM §3). O mecanismo racional, portanto, se configura como mais uma das partes instintivas do organismo do homem. Configuração completamente antagônica à concepção de alma racional defendida por Sócrates. A alma racional, na ótica socrática, domina os instintos do corpo e é responsável pela busca da verdade.

Esse modo de avaliar representa um tipo histórico de homem que mede a vida humana a partir de sua finalidade. Nesse caso específico, a vida é medida objetivando alcançar a verdade. Segundo essa perspectiva, todos os instintos humanos poderiam ser dominados e condicionados pela racionalidade. Nesse controle da razão, só o homem ignorante cometeria erros ou possuiria vícios: “não é pela ignorância, mas pela ciência, que se delibera bem” (PLATÃO, *A República* 428b). A ideia socrático-platônica pressupõe que o bom uso da razão condiciona corretamente as nossas escolhas. Desse modo, nós só erraríamos por ignorância.

Se considerarmos que as ações são frutos de um ser pensante que escolhe agir deste ou daquele modo, inevitavelmente, atribuiremos a responsabilidade ao agente. Conforme já dissemos, esse não é o entendimento de Nietzsche. O filósofo alemão considera que não temos o controle racional sobre os nossos instintos. Em oposição ao que pensou Sócrates e os herdeiros da sua filosofia, defende que os instintos não estão subordinados ao mecanismo racional, mas sim vinculados ao processo dinâmico de luta por expansão de suas forças. A ideia do império da alma racional sobre o corpo não faz nenhum sentido diante da perspectiva de vida enquanto vontade de potência. Na visão do filósofo alemão, o raciocínio socrático de que agir mal é prerrogativa do ignorante, se assemelha ao modo de pensar do homem de rebanho, dos pequenos, decadentes, da plebe:

Esta maneira de raciocinar cheira a plebe que no mau agir enxerga apenas as consequências penosas, e verdadeiramente julga que “é estúpido agir mal”; enquanto

admite sem problemas a identidade de “bom” com “útil e agradável”. Em todo utilitarismo da moral pode-se de antemão supor uma origem igual e confiar no próprio faro: dificilmente se errará (JGB/BM §190).

Em todo utilitarismo da moral⁷², Nietzsche sente o cheiro de pensamento plebeu, de homem de rebanho que facilmente atribui o valor “bom” ao que é útil e agradável para toda uma comunidade. Considera que somente ao instinto plebeu, ao instinto de rebanho, o bem comum é avaliado como bom. Já aos nobres, a hierarquia é admitida e aceita, pois lhes é clara a noção de que “a exigência de uma moral para todos é nociva precisamente para os homens elevados, em suma, que existe uma hierarquia entre homem e homem” (JGB/BM §228). Também lhe parece raciocínio plebeu considerar que agir mal é consequência daquele que não conhece. Não parece ser essa a postura que Nietzsche espera de um filósofo. Considera que este precisa ter espírito forte, nobre, estimular a criação de novos valores.

A rejeição de aspectos da filosofia socrática evidencia a oposição de Nietzsche a pensadores e posturas que desprezam o organismo saudável, que estimulam a repressão dos instintos e valorizam apenas os atributos da alma racional e ao bem comum. Vemos que o filósofo alemão discorda da maneira tradicional de avaliar e pensar as coisas humanas, mas não se restringe à crítica sobre a moral tradicional, cristã, socrática. Tomar a moral como um problema e destruir convicções inquestionáveis tem como objetivo possibilitar algo novo: “ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade” (JGB/BM §203). Vislumbra o surgimento de novas formas de pensamento, de novos valores que se estabeleçam com vigor e força. Essa dinâmica contínua entre modos de vida que se estabelecem fortes ou fracas é enfatizada em *Além de bem e mal* e evidencia a ponderação do filósofo alemão acerca da distinção

⁷² Sabe-se que o utilitarismo é uma teoria moral que ficou conhecida, num primeiro momento, através do pensamento filosófico dos ingleses Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Em suma, o utilitarismo moral consiste no pensamento de que as ações devem ser julgadas moralmente considerando o bem estar da maioria. Segundo essa concepção, as regras morais devem garantir uma uniformização das ações para que as suas consequências tragam a felicidade da maioria dos envolvidos. Dessa forma, o bem e o mal são medidos de acordo com o que é útil para a comunidade. O critério para estabelecer a utilidade de uma ação moral consiste em considerar a máxima satisfação e bem estar do coletivo.

histórica entre dois tipos de morais predominantes, ou seja, a moral do homem nobre e a moral do homem simples, denominadas por Nietzsche como a moral dos senhores e a moral dos escravos⁷³, respectivamente:

Numa perambulação 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 de escravos (JGB/BM §260).

Investigando as manifestações morais, o filósofo considera que o modo de avaliação do homem comum é muito distinto daquele revelado pelo aristocrata. Na medida em que Sócrates avalia como virtude boa as manifestações úteis e agradáveis à comunidade, seu modo de avaliar se assemelha à avaliação do homem comum. Observando a história dos valores morais, Nietzsche pondera, em *Além de bem e mal*, que nas sociedades com predominância de valores estabelecidos por homens nobres, o conceito de “bom” é avaliado como sinônimo de nobre: “a oposição ‘bom’ e ‘ruim’ significa tanto quanto ‘nobre’ e ‘desprezível’” (JGB/BM §260). Em sua análise, o comportamento do homem nobre manifesta características dominantes, de rigor, dureza, de orgulho de si mesmo. Nota que na moral nobre os valores do homem “bom” são manifestações características de homens fortes, com disposição impulsional típica dos fortes. Nessa perspectiva, “despreza-se o covarde, o medroso, o mesquinho, o que pensa na estreita utilidade” (JGB/BM §260). Na configuração moral vista pelo filósofo como moral dos senhores, o valor “bom” tem o sentido de nobre, já o valor “ruim” tem o sentido de simples, comum, desprezível. Nesse sentido, o homem que manifesta ações consideradas fracas, covardes, é tido, na avaliação dos senhores, como “ruim”.

⁷³ Em *Além de bem e mal*, o filósofo alemão já pontuara algumas características tipológicas que permitem analisar as diferenças dos homens ao engendramos valores. O estudo histórico mais aprofundado sobre a criação dos valores, contudo, será abordado em sua *Genealogia*. Conforme é discutido no terceiro capítulo deste trabalho, através do levantamento genealógico, Nietzsche revelará as características específicas que indicam os modos antagônicos segundo os quais os nobres e os escravos inventaram os valores morais.

O filósofo pondera que, de maneira distinta, o homem simples apresenta avaliações morais que evidenciam uma moral dos escravos. Segundo esse ponto de vista, o homem sofredor, compassivo, humilde seria justamente o representante de um homem “bom”. Considera que, para o homem simples: “as propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem são postas em relevo e inundadas de luz” (JGB/BM §260). Na análise de Nietzsche, o homem fraco tende a ver as propriedades do homem forte com temor e considera que aqueles que despertam medo são homens ruins. Já os que se apresentam com características humildes e de acordo com os demais membros da comunidade são os bons homens: “o bom tem de ser, no modo de pensar escravo, um homem inofensivo: é de boa índole, fácil de enganar, talvez um pouco estúpido, ou seja, um bom homem” (JGB/BM §260). O filósofo pondera que quando os valores da moral escrava estão em vigência, justamente as características mais desprezíveis de um homem são apreciadas com louvores. Pontua que valores do homem fraco só representam qualidades boas para a moral de rebanho. Isso porque justamente os valores que o filósofo atribui como características de um homem fraco, em decadência, são exaltadas como boas por esse tipo de moral.

Esses modos distintos de avaliar e medir valores são históricos e representam tipos de homens fisiologicamente opostos. Mais do que avaliações acerca de comportamentos e homens, uma análise importante, já levantada por Nietzsche em *Além de bem e mal*, é a distinção no modo como os valores foram engendrados. Ainda no mesmo aforismo 260, afirma: “o homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, [...] sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que cria valores” (JGB/BM §260). Mesmo que de forma breve, o filósofo já indica a predominância dos nobres em criar os valores e denominar as coisas. As distinções nos modos como os nobres e os escravos criaram os valores serão feitas, objetivamente, no procedimento genealógico. No próximo capítulo analisamos as principais marcas distintivas entre os valores da moral do senhor e da moral escrava no desdobramento das reflexões feitas pelo filósofo alemão em sua investigação genealógica.

CAPÍTULO III

3. HISTÓRIA DOS VALORES MORAIS

A história dos valores morais é abordada por Nietzsche de modo mais incisivo em sua investigação genealógica. Anunciada pelo filósofo como uma obra escrita para clarear e complementar os pensamentos de *Além de bem e mal*, a *Genealogia da moral*⁷⁴ (1887) marca a crítica filosófica sobre a moralidade. Aquilo que distingue a sua análise das mais diversas teorias sobre a moral é anunciado pelo filósofo no prólogo⁷⁵: “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão, [...] um conhecimento tal como até hoje nunca existiu” (GM/GM “Prólogo” §6). Esse novo conhecimento será alcançado a partir de um efetivo levantamento histórico da moral e da inovadora busca pelo valor dos valores.

Essa dupla abordagem da *Genealogia* remete, num primeiro aspecto, à história dos valores, à pergunta sobre a proveniência dos valores morais, sobre o modo como os valores foram engendrados e as distintas características daqueles que os criaram: “é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (GM/GM “Prólogo” §6). Além desse aspecto histórico da proveniência dos valores, o procedimento genealógico abordará também a questão sobre o valor dos valores. Essa busca está associada à fisiologia, à concepção nietzschiana da vida enquanto vontade de potência. Isso porque investiga quais valores são indícios de força e quais correspondem ao declínio das forças e à fraqueza do organismo humano.

⁷⁴ Uma das obras mais influente de Nietzsche, a *Genealogia da moral* marca o período do pensamento maduro do filósofo em sua crítica contra a moral. Em *Ecce homo* (1888), Nietzsche pontua a *Genealogia* enquanto um escrito inquietante: “as três dissertações que compõem esta genealogia são, quanto a expressão, intenção e arte da surpresa, talvez o que de mais inquietante até agora se escreveu” (EH/EH “*Genealogia da moral*”).

⁷⁵ Constituído por oito sessões, o prólogo da *Genealogia da moral* apresenta aspectos do projeto genealógico de Nietzsche. O filósofo expõe brevemente o modo como tratou das questões morais nos seus escritos anteriores, aponta os novos caminhos que serão percorridos e enfatiza o papel importante da investigação da história dos valores para o seu projeto de questionar o valor dos valores morais.

Ao anunciar a importância do procedimento genealógico para a efetiva crítica da moralidade, o filósofo retoma a sua concepção sobre a relevância da história apontada desde as análises de *Humano, demasiado humano*. Na apresentação do procedimento genealógico, Nietzsche diferencia o seu método investigativo dos demais moralistas revelando que a busca pela história da moral requer uma ruptura com as concepções metafísicas. Alternando duas expressões muito utilizadas em seus escritos que remetem à proveniência das coisas, isto é, [*Herkunft*] e [*Ursprung*], o filósofo parece apontar características distintas de sua pesquisa genealógica. Em algumas passagens da *Genealogia*, o uso da expressão *Herkunft* indica que a sua abordagem se configura na busca pela procedência da invenção dos valores morais em detrimento das concepções metafísicas. Distinguindo o levantamento genealógico da pesquisa feita pelos historiadores da moral que buscaram um fundamento, uma origem essencial sobre os aspectos morais, o filósofo utiliza o termo *Ursprung*⁷⁶ - para se referir à abordagem desses moralistas.

Nesse sentido, o uso de *Herkunft* indica que a análise genealógica investiga a procedência dos valores levantando as condições sob as quais eles foram criados, o modo como eles se desenvolvem e a maneira pela qual se transformam. Portanto, distante de pesquisas que remontam a uma gênese

⁷⁶ Ao apontar as distinções feitas por Nietzsche no prólogo da *Genealogia* dos termos *Herkunft* e *Ursprung*, Foucault esclarece que, logo após indicar essas diferenças, o filósofo alemão volta a usar os dois termos de modo equivalente. Na análise de Foucault, essa distinção revela a preocupação de Nietzsche em estabelecer que a busca pela procedência dos aspectos morais nada tem a ver com uma busca por algo essencial: “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’, o ‘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. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhes eram estranhas [...] Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticolosidades e nos acasos dos começos” (FOUCAULT, 2011, p. 17-19).

metafísica⁷⁷, a busca pela procedência dos valores morais remete às características históricas em que os valores foram engendrados e à dinâmica da transformação desses valores.

Inaugurando um procedimento crítico sobre o valor da moral, a *Genealogia* é composta por três dissertações que tratam, exclusivamente, da campanha nietzschiana contra a moralidade. Em *Ecce homo* (1888), o filósofo alemão afirma que as três dissertações da *Genealogia* se constituem em um trabalho de um psicólogo. Indica que a primeira dissertação “é a psicologia do cristianismo: o nascimento do espírito do ressentimento, [...] a grande revolta contra a dominação dos valores nobres”. Sobre a segunda dissertação, esclarece que essa “oferece a psicologia da consciência: a mesma não é, como se crê, ‘a voz de Deus no homem’ – é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora”. E conclui pontuando que a terceira dissertação revela características marcantes da psicologia do sacerdote ascético. Nesse sentido, a terceira dissertação: “dá resposta à questão de onde procede o tremendo poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal, embora o mesmo seja o ideal *nocivo par excellence*” (EH/EH “*Genealogia da moral*”). Essas características psicológicas apontadas na apresentação da *Genealogia* revelam maneiras antagônicas de avaliações que definirão distinções marcantes na criação de valores.

O levantamento genealógico do valor é abordado de forma a acentuar que os valores nada têm de absolutos, mas são engendrados por dois tipos distintos de medir coisas e comportamentos. A questão sobre o valor dos valores evidencia dois modos de avaliação que se configuram em promoção ou declínio fisiológico do homem. Diante desses tipos de homens, portanto, o filósofo investiga sob quais condições eles criaram os valores, qual o valor desses valores e se representam estímulo ou degeneração das forças que

⁷⁷ Analisando a indicação de Nietzsche de que *Herkunft* define mais apropriadamente o seu método genealógico por corresponder à proveniência histórica, à ascendência de algo, e não a uma origem essencial, Paschoal pontua: “o historiador tradicional toma sua perspectiva como sendo universal e esconde seu querer para mostrar um pretenso querer eterno, que acaba se identificando com a crença na ‘proveniência, nas causas finais e na teleologia’. Diferentemente, pelo fato de que por traz das coisas não há essência, de que elas são sem essência, o único saber aceitável para o genealogista é um saber perspectivo” (PASCHOAL, 2003, p. 88).

constituem a vida. A abordagem sobre o valor dos valores, portanto, está intimamente ligada às questões fisiológicas do homem.

3.1 A PERGUNTA SOBRE O VALOR DOS VALORES MORAIS

No percurso genealógico Nietzsche aponta a importância da resolução do problema sobre o valor da moral, da questão sobre o valor dos valores. Para essa tarefa, considera indispensável uma relação investigativa entre filosofia, fisiologia e medicina. Isso porque, em sua análise, o estudo filosófico sobre o homem não pode estar desvinculado de seu aspecto fisiológico, da observação sobre a configuração impulsional⁷⁸. Sem essa relação, a investigação se restringiria a especulações metafísicas. A pesquisa sobre a moral, portanto, “necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica” (GM/GM I §17). Na busca pelo valor dos valores, importa ao filósofo observar que um valor está diretamente ligado à condição fisiológica de um organismo.

Nessa relação, um valor criado corresponde à invenção feita por um organismo saudável ou doentio. O organismo se mantém saudável enquanto o conjunto de seus impulsos estiver disposto hierarquicamente com um instinto dominante organizando os demais e garantindo a alta potência de sua configuração. Ao perguntar sobre o valor dos valores, portanto, Nietzsche aponta para a questão fisiológica do homem, para a configuração impulsional que cria valores e para o sentido dessa criação. Afinal, um valor vale para quê? Essa questão vai além do âmbito psicológico de autoafirmação espontânea ou negação rancorosa daquele que cria um valor. Aponta também para a consequência fisiológica dos valores vigentes. Quanto maior for a repressão moral a que o homem está submetido, mais severo será o aspecto doentio de

⁷⁸ No âmbito da *Genealogia da moral*, Nietzsche nos indica que a fisiologia deve ser entendida no contexto da dinâmica impulsional, ou seja, da luta dos impulsos por mais potência. Neste sentido, importa ao filósofo evidenciar a configuração impulsional de cada tipo de homem que cria valores e as consequências históricas dessas invenções.

seu organismo. Nesse sentido, o homem do povo, gregário, de rebanho, será um homem doente *par excellence*. Importa observar o sentido desse aspecto doentio. Considerando a condição fisiológica do homem, a questão sobre o valor moral corresponde às distinções entre organismos saudáveis e mórbidos.

A investigação sobre os valores morais é apresentada por Nietzsche a partir de uma perspectiva inédita. Ao mesmo tempo em que aprofunda diversas reflexões sobre a moralidade já apresentadas em outros de seus escritos, a *Genealogia* também lança novas indagações. A história dos valores é investigada por meio da análise sobre o valor dos valores morais. Essa questão ganha proporções agora que, de certo modo, representa uma perspectiva inovadora até mesmo para o filósofo: “especializei meu problema, das respostas nasceram novas perguntas, indagações, suposições, probabilidades: até que finalmente eu possuía um país meu, um chão próprio” (GM/GM “Prólogo” §3). Esse novo terreno é fértil de provocações que abalam a estrutura de muitas concepções morais. Apoiados em certezas metafísicas e em valores tidos como absolutos, filósofos moralistas apenas reproduziram valores vigentes. A pergunta sobre o valor dos valores, nesse sentido, inaugura uma nova dimensão da crítica filosófica à moral⁷⁹.

Tomava-se o valor desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o homem (GM/GM “Prólogo” §6).

No desenvolvimento de sua investigação genealógica, Nietzsche define de forma objetiva a sua questão. A pergunta sobre o valor dos valores

⁷⁹ No aforismo 345 intitulado “Moral como problema” da *Gaia Ciência*, Nietzsche também enfatiza o seu ineditismo em colocar o valor moral sob questão: “Até agora, portanto, ninguém examinou o valor do mais célebre dos medicamentos, que se chama moral: isso requer, antes de tudo – pô-lo em questão. Muito bem! Este é justamente o nosso trabalho” (FW/GC §345). O tradutor das obras de Nietzsche aqui utilizadas, Paulo César de Souza, esclarece que esse aforismo e os demais 40 que compõem o quinto capítulo da obra, fora acrescentado por Nietzsche na segunda edição da GC em 1887. Esse apontamento elucida a semelhança dessa abordagem sobre o valor moral com as contidas na *Genealogia*.

permeará o seu percurso investigativo. O filósofo indaga a avaliação tradicional de atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “ruim” e aponta para o erro da crença nos valores como se eles fossem algo em si. E se o “bom” e o “ruim” foram apenas avaliados erroneamente? Em sua ótica, a avaliação tradicional desses valores só permaneceu intacta porque jamais foi colocada sob questão. Diante da insatisfação com essa ausência investigativa, o filósofo aponta a necessidade de recorrer aos aspectos históricos que possam evidenciar o modo como os valores foram engendrados e investigar qual valor eles têm:

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

As questões aqui levantadas indicam aspectos do percurso genealógico. Importa ao filósofo investigar e por em evidência o aparecimento histórico dos valores, as condições de seu surgimento, os motivos que cercaram cada invenção, contextualizar as características dos homens que os inventaram e analisar os efeitos desses valores na vida fisiológica do homem. O levantamento genealógico, portanto, é constituído por uma dupla abordagem. Além da investigação sobre a proveniência dos valores, também aborda o valor dos valores. Essas abordagens pressupõem questionar o interesse e a finalidade de cada valor. Diante dos valores “bom” e “ruim”, por exemplo, cabe perguntar em que sentido são considerados bom ou ruim? É bom ou ruim para quem? Sob qual aspecto é bom e sob qual é tido como ruim? É melhor ou pior em que sentido? Mais elevado ou inferior em relação ao que, a quem? De certa forma, essas questões permeiam a busca sobre o valor de cada valor. Além do conhecimento histórico, que permite examinar as diferenças marcantes de povos, comportamentos e valores em épocas distintas, a análise psicológica, fisiológica e filológica que revela as circunstâncias em que os valores foram inventados enriquece a análise sobre essas questões.

Como filólogo dedicado, Nietzsche nos faz ver, no decorrer de seus escritos, que as palavras não possuem um único sentido. Para melhor entendê-las é necessário analisar atentamente a perspectiva adotada no momento de sua criação. Posicionando-se como um professor da lenta leitura, revela a importância de observar com esmero as palavras e aponta o seu apreço à filologia: “ela ensina a ler bem, ou seja, lenta e profundamente, olhando para trás e para diante, com segundas intenções, com as portas abertas, com dedos e olhos dedicados” (M/A “Prólogo” §5)⁸⁰. É assim que, no procedimento genealógico, objetivando compreender os diferentes modos de avaliar e atribuir nomes aos valores, o filósofo analisa cuidadosamente os interesses e perspectivas históricas dos homens que os engendraram. É nesse sentido que buscou o sentido etimológico do emprego de “bom” nas mais diversas línguas e culturas. Em todas elas, observou o uso de “bom” associado a aspectos do homem nobre:

Em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado” (GM/GM I §4).

O primeiro sentido para o uso de “bom” nas mais diversas culturas, portanto, foi empregado como sinônimo de nobre, privilegiado, “bem nascido”. O filósofo alemão pondera que os aristocratas, no uso de seu poder, designaram como “bom” tudo aquilo que estava associado ao seu caráter, à sua força, às suas ações, à sua estirpe. Assim, na análise dos primórdios da atribuição do valor “bom”, Nietzsche encontra os nobres designando a si mesmos e às suas ações como coisas boas. Considerando que a atribuição de nomes às coisas, pessoas, ações, relações, era uma tarefa dos nobres, obviamente elas partiram das avaliações dos próprios nobres. O valor “bom”,

⁸⁰ A noção de filologia como a arte de ler bem também é definida pelo filósofo no *Anticristo*: “por filologia entenda-se aqui, em sentido bastante geral, a arte de ler bem – ser capaz de ler fatos sem falseá-los com interpretação, sem perder a cautela, paciência, finura, no anseio de compreensão. Filologia como *ephexis* [indecisão] na interpretação: seja com livros, notícias de jornal, destinos ou dados meteorológicos” (AC/AC §52).

portanto, representa para os nobres exatamente tudo aquilo que eles são e fazem. Em suma, “bom” e “nobre” se identificavam. O filósofo observa que o valor “bom” foi engendrado numa perspectiva afirmativa derivada do reconhecimento por parte do homem nobre de suas qualidades positivas. Essa postura é característica de uma configuração impulsional de domínio, de predomínio de instintos fortes, em ascensão. Nessa disposição do organismo dominante de homens nobres, a avaliação oposta, isto é, a designação de “ruim” representava tudo aquilo que se opunha ao nobre, ou seja, o homem comum, simples, plebeu⁸¹. A proveniência do valor “ruim”, portanto, configura-se como algo que se contrasta ao nobre.

Nietzsche considera pertinente essa avaliação inicial de “bom” e “ruim” não somente sob o aspecto hierárquico daqueles que, exercendo o seu poder, estabeleciam nomes e valores às coisas e homens, como também, sob um aspecto cronológico temporal. Segundo os seus estudos, os nobres foram os primeiros a avaliar “bom” e “ruim”. Esclarece que *schlecht*: “originalmente designava o homem simples, comum, ainda sem olhar depreciativo, apenas em oposição ao nobre” (GM/GM I §4). Num primeiro sentido de definições dos valores “bom” e “ruim”, “bom” era sinônimo de homem nobre e, somente para caracterizar o contraste desse valor, em oposição ao que se reconhecia como “bom”, avaliou-se “ruim” como equivalente a homem simples.

Reportando-se novamente às hipóteses levantadas por Paul Rée em *A origem dos sentimentos morais*, Nietzsche esclarece que os pontos discordantes em relação ao pensamento de Rée não se limitam a um aspecto destruidor típico de refutações, mas que analisa atentamente as suas teses “não para refutá-las - que tenho eu a ver com refutações! – mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (GM/GM “Prólogo” §4). Mesmo admitindo que a obra de Rée o instigara na divulgação de suas hipóteses sobre a história

⁸¹ Observando esse sentido de ruim na língua alemã, Nietzsche pontua a semelhança dos termos “ruim” e “simples”: “o próprio termo alemão *schlecht* [ruim], o qual é idêntico a *schlicht* [simples] – confira-se *schlechtweg*, *schlechterdings* [ambos “simplesmente”]” (GM/GM I §4). A partir da observação desses termos correlatos vemos que o sentido etimológico de *schlecht* se assemelha a algo simples, comum, conforme definido pelo filósofo.

da moral, o filósofo alemão posiciona seus argumentos contrários também enquanto hipóteses. Analisando a consideração de Rée sobre a origem do valor “bom”, adverte: “essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito ‘bom’ no lugar errado: o juízo ‘bom’ não provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’” (GM/GM I §2). Nietzsche não partilha da concepção de que o valor bom teria como origem ações altruístas que, com base no costume de louvá-las como boas, foram admitidas como boas em si. Rée situa a utilidade das ações altruístas como fonte do juízo de valor “bem”:

O bem (o altruísmo), por causa de sua utilidade, foi louvado, porque nos aproxima de um estado de grande bem-aventurança. Mas agora louvamos o bem não por suas consequências úteis; ao contrário, elas aparecem, inteiramente independente de qualquer consequência, como louváveis. Apesar disso, pode ser que elas tenham sido ordinariamente louvadas por causa de sua utilidade, quando, mais tarde, depois de se ter habituado a louvá-las, esqueceu-se de que esse louvor se fundou no início na utilidade para a comunidade (RÉE, 2018, p. 58).

Observando essa breve passagem de *A origem dos sentimentos morais*, percebemos aspectos que motivaram ao filósofo alemão a tecer argumentos contrários aos apontamentos de Rée. Em sua investigação, Rée encontra, no prazer que o homem sente ao ser louvado por uma ação altruísta e útil à comunidade, a origem do “bem”. Em oposição a esse pensamento, Nietzsche descarta a possibilidade do “bem” ter surgido a partir de ações úteis louvadas como boas, ou mesmo de agentes que, avaliados como homens bons pela comunidade, são considerados como precursores do “bem”. Como já dissemos no primeiro capítulo, se opõe completamente também a associar o altruísmo ao bem. Esses argumentos de Rée aguçaram ainda mais as hipóteses nietzschianas sobre a proveniência dos valores. A investigação genealógica a que o filósofo alemão se propõe não se limita a oposições de teorias morais circundantes. É direcionando o seu olhar para o comportamento moral das mais diversas comunidades e épocas que encontra o seu território de análise. De qualquer forma, em oposição aos argumentos de Rée, Nietzsche pontua

que a proveniência do valor “bom” deve ser buscada nas primeiras atribuições de valores feita pelos homens nobres:

Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores (GM/GM I §2).

Assim como pontuara no aforismo 260 de *Além de bem e mal*, é a partir da observação de muitas morais, de traços de comportamentos que retornam juntos e ligados, que o filósofo alemão encontrou a proveniência dos valores. Em sua ótica, foram os nobres que primeiramente, em ordem hierárquica e cronológica, avaliaram a si mesmos e a seus atos como “bons”. Dessa avaliação, portanto, provém o sentido do valor “bom”. Nietzsche observa também que, nesse ato de atribuir valores, os homens poderosos, superiores, nobres, pouco se importaram com a utilidade do rebanho ou com distinções entre ações egoístas e altruístas. Na avaliação do nobre, sua individualidade, sua posição hierárquica elevada reflete apenas a sua estirpe aristocrática, que ele reconhece e impõe como “boa”. O filósofo pontua que: “somente com um declínio dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição ‘egoísta’ e ‘não egoísta’ se impõe mais e mais à consciência humana” (GM/GM I §2). Aos olhos do nobre, portanto, essa oposição de valores não estava presente.

Nietzsche pondera que a avaliação afirmativa procedente da aristocracia vigorou nas mais diversas sociedades até que um determinado povo passou a avaliar *schlecht* sob um aspecto moral. O que antes tinha um sentido fisiológico passa a ter um sentido moral. O filósofo alemão atribui ao povo judeu a inversão dos valores do homem nobre. Retomando uma análise que havia iniciado em *Além de bem e mal*, quando afirmara: “nessa inversão de valores (onde cabe utilizar a palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ e ‘amigo’) reside a importância do povo judeu: com ele começa a rebelião escrava da moral” (JGB/BM §195), considera que a partir da perspectiva avaliativa do povo judeu,

os valores morais foram invertidos e o seu sentido positivo original, fora deturpado:

Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, 'os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança (GM/GM I §7).

Tendo como representante máximo de seus valores, a figura de Paulo, considerado por Nietzsche o verdadeiro criador do cristianismo, o povo judeu é considerado responsável pela rebelião escrava da moral, pela inversão histórica dos valores morais. Importa destacar as distinções apontadas pelo filósofo acerca do modo específico segundo o qual cada tipo de moral cria valores⁸². Segundo a sua investigação genealógica, a moral nobre funda valores a partir da potência elevado do homem nobre, do seu sentimento de superioridade e da autoafirmação de suas características elevadas.

De maneira inversa, a moral escrava, cria valores a partir do organismo doente do homem simples, do ódio aos valores cultivados pela aristocracia: "o ódio criador de ideais e recriador de valores" (GM/GM I §8). Repleto de

⁸² Esclarecendo as distinções da moral dos senhores e da moral dos escravos ao engendrar valores, Marton pontua: "em primeiro lugar, o valor 'bom' da moral dos senhores deve ser diferente do valor 'bom' da moral dos escravos. Enquanto os valores 'bom' e 'ruim' foram criados por um ponto de vista nobre de apreciação, 'bom' e 'mau' foram engendrados a partir da perspectiva avaliadora dos escravos. Ao valor 'bom' da moral dos nobres não se atribui, pois, o mesmo valor que ao 'bom' da moral dos escravos. Uma vez que o primeiro surge de um movimento de autoafirmação e o último, de negação e oposição, eles não podem ser equivalentes. Em segundo lugar, o valor 'bom' de uma moral corresponde exatamente ao valor 'mau' da outra. Enquanto os fortes afirmam: 'nós nobres, nós bons, nós belos, nós felizes', os fracos dizem: 'se eles são maus, então nós somos bons'. Portanto, 'mau' no sentido da moral dos escravos é precisamente o nobre, o corajoso, o mais forte, é o 'bom' da moral dos senhores. Em terceiro lugar, a moral dos escravos surge de uma inversão dos valores; seu ato inaugural não passa de reação. Na medida em que o valor 'mau' da moral dos escravos corresponde ao valor 'bom' da outra moral, os fracos não criam propriamente valores; limitam-se a inverter os que foram postos pelos nobres" (MARTON, 2016, p. 407).

ressentimentos⁸³ por não possuir as qualidades superiores dos homens nobres, o povo simples inverteu esses valores e avaliou como “ruim” tudo aquilo que não possuía. O ato de criação de valores do homem ressentido, portanto, parte de um sentimento de vingança, do ódio aos valores superiores aos dele. O filósofo considera o homem simples como um homem do ressentimento, pois quando cria um valor, esse ato não é uma afirmação espontânea, mas uma criação fundada a partir do sentimento de ódio, da negação das qualidades percebidas no outro:

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. 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: a moral escrava sempre requer para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (GM/GM I §10).

Diante da impotência em criar valores a partir de si mesmo, o povo simples, ressentido com os valores elevados dos nobres, recebe negativamente a esses e avalia como “mau” tudo o que eleva o homem acima do rebanho. O filósofo pontua que essa inversão de valores orquestrada a partir do ódio do povo judeu contra tudo o que havia de nobre sobre a terra culminou na ascensão da moral do homem comum: “com o ressentimento das massas forjou sua principal arma contra nós, contra tudo o que há de nobre, alegre, magnânimo na Terra” (AC/AC §43). Apoiados nos valores cristãos promoveram como “bons” justamente os valores do homem comum, simples,

⁸³ Azeredo esclarece que a noção de ressentimento na filosofia de Nietzsche caracteriza um estado patológico do homem fraco, representante da moral escrava que, ao criar valores, o faz a partir da negação e certo ódio em relação ao nobre: “a anomalia, no escravo, é referida à impossibilidade de funcionamento do esquecimento e ao desenvolvimento exacerbado da memória. A ação propriamente dita não caracteriza o homem do ressentimento, cuja forma correspondente seria a vingança imaginária. O ressentimento forma um tipo que para se definir precisa da existência de outro e da negação desse outro, equiparando, em vista disso, negar e criar. Com isso, compreende-se, de um lado, a sua incapacidade de reagir e, de outro, o estabelecimento do ódio como promotor do avaliar. Ver o outro como responsável pela própria dor permite deslocar a compreensão do estado doente para o outro/senhor/forte que é visto como mau e réprobo até o fim enquanto o escravo/fraco/ressentido percebe-se, a partir disso, e somente desse modo, como bom” (AZEREDO, 2016, p. 365-366).

fraco, humilde, sofredor. A vitória da moral do povo judeu sobre os valores aristocráticos é considerada, por Nietzsche, como uma das maiores da história universal: “a moral do homem comum venceu, [...] tudo se judaíza, cristianiza, plebeíza” (GM/GM I §9). Aponta que, a partir da ascensão dos valores do povo, a oposição entre “bom” [*gut*] e “ruim” [*schlecht*] que havia sido feita anteriormente pelos nobres, foi substituída pela oposição “bom” [*gut*] e “mau” [*böse*]. A primeira avaliação é fisiológica, a segunda é moral. Cada uma delas dá um valor aos valores: a perspectiva avaliadora fisiológica é ascendente e elevada; a perspectiva moral é descendente e decadente. Isso porque a avaliação feita pela moral do povo ocorre a partir do ódio aos valores nobres, em oposição ao homem nobre e a todas as qualidades elevadas dos nobres.

Esse tipo de medir valores representa, na ótica do filósofo, uma perspectiva avaliadora doentia, típica do homem fraco. A criação de valores feita pelo homem comum parte de um organismo considerado doente porque o conjunto de impulsos que o constitui está em baixa potência, sem um instinto que domine hierarquicamente. Nesse sentido, a avaliação do homem comum é repleta de sentimento de ódio aos valores dos fortes porque parte de um organismo descendente, ou seja, de uma disposição impulsional sem um instinto de domínio que apenas recebe negativamente os valores nobres. Ao avaliar *gut* e *böse*, portanto, o homem simples o faz numa perspectiva moral de ressentimento. Diferente do homem nobre, que espontaneamente funda o valor “bom” a partir de uma autoafirmação das qualidades superiores que ele reconhece em si mesmo, da sua força, de sua estirpe superior e, somente operando por contraste, associa o homem fraco a algo “ruim”; o homem simples concebe primeiramente o valor “mau” [*böse*]. Para o homem comum, representante da moral escrava, o ato fundador de valores é derivado da reação depreciativa do homem nobre, de uma negação do outro. Assim, considera como “mau” todo organismo bem sucedido, com instintos dominantes, o homem nobre, os mais elevados, os mais fortes do que ele. Somente em oposição a essa avaliação primeira, o homem fraco chega então à concepção de “bom” [*gut*], a qual ele atribui a si mesmo.

O filósofo alemão nos indica, portanto, distinções fisiológicas e psicológicas marcantes entre a perspectiva avaliadora da moral dos senhores e da moral dos escravos. As oposições de valores “bom” e “ruim”, e, “bom” e “mau” revelam tipologias distintas no modo pelo qual cada tipo de homem criou valores. Enquanto uma contraposição nasce de um princípio afirmativo dos nobres, a outra é fruto de uma reação negativa, do ressentimento dos fracos em relação aos homens fortes:

Precisamente o oposto do que sucede com o nobre, que primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de “bom”, e a partir dela cria para si uma representação de “ruim”. Este “ruim” de origem nobre e aquele “mau” que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro uma criação posterior, secundária, cor complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico feito na concepção de uma moral escrava – como são diferentes as palavras “mau” e “ruim”, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de “bom” (GM/GM I §11).

Considerando as distinções entre as origens do valor “ruim” e do valor “mau”, Nietzsche aponta para o modo como a moral escrava opera o rebaixamento das qualidades superiores dos nobres. Seguro de que a moral do homem fraco brota do ódio a tudo aquilo que ele não possui, indica: “quem é propriamente ‘mau’, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, como todo o rigor: precisamente o ‘bom’ da outra moral, o nobre, o poderoso” (GM/GM I §11). Com a ascensão da moral do povo, foi travada uma verdadeira guerra contra todos os instintos do homem forte. Aos poucos, tudo o que se opunha aos valores nobres, fora elevado como “bom”.

No combate à moral do nobre, o homem cujos instintos são nivelados, aquele considerado manso, humilde, sofredor e igual aos demais membros da comunidade, é o legítimo representante do homem bom. No âmbito da questão sobre o valor dos valores, importa perguntar, bom em que sentido? Para Nietzsche não resta dúvidas de que a inversão dos valores nobres, a transformação do homem fraco em homem bom, tem como objetivo, a moralização dos instintos, o nivelamento dos homens, a domesticação dos

instintos para que todos os membros da comunidade se tornem iguais, mansos e domesticados⁸⁴. Esse homem bom, portanto, é “bom” apenas dentro da perspectiva avaliadora da moral do povo. O filósofo considera a ascensão da moral escrava como princípio da efetiva decadência do homem: “tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão” (GM/GM I §12). Essa análise aponta a perspectiva de que os valores do homem comum são vistos como inferiores aos valores dos nobres. Isso porque, vistos sob o aspecto da configuração de impulsos, os valores do homem simples representam limitação e declínio das forças de um organismo, prejuízo à vida impulsional. A superioridade hierárquica dos valores nobres, portanto, corresponde à sua condição fisiológica, à saúde do organismo.

Ao analisar seu próprio estado fisiológico de abatimento, o filósofo nos revela aspectos daquilo que considera uma disposição fisiológica saudável: “meu privilégio está em possuir a finura suprema para os sinais de instintos sãos. Falta-me qualquer traço doentio: mesmo em tempo de severa doença não me tornei doente” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente” §10). A configuração de um organismo doente, portanto, não corresponde rigorosamente à morbidez decorrente de uma patologia específica. Mesmo diante de um estado de fraqueza fisiológica, o filósofo alemão esclarece: “eu sou o oposto de um *décadent*” (EH/EH, “Por que sou tão sábio” §2). A postura fisiológica saudável mesmo durante o período de doença indica que as ponderações acerca da doença ou da saúde correspondem à configuração dos impulsos. Na configuração de um organismo saudável, portanto, mesmo que submetida a dificuldades ou empecilhos, conseguirá se reorganizar e superar tal desorganização.

Oposto a essa disposição saudável, o homem da moral escrava avalia as coisas a partir de um organismo mórbido e ressentido. Nietzsche indica

⁸⁴ Analisando a perspectiva avaliadora dos homens fracos, Azeredo pontua: “todas as propriedades que permitem resguardar os fracos e oprimidos são postas como valorosas para um tipo de moral que, visando à preservação desses fracos, elege aquilo que é útil para a sua manutenção. A moral de escravos avalia em função da utilidade e se caracteriza por inibir o desenvolvimento e estimular a fraqueza e a igualdade” (AZEREDO, 2000, p. 64).

erros recorrentes manifestos por essa perspectiva avaliadora. O primeiro diz respeito à avaliação que considera todo homem forte, todo homem nobre como “mau”. Essa avaliação pressupõe que o homem nobre poderia ser de outro jeito. Ocorre que as forças que atuam num organismo forte não podem se expressar senão enquanto força. Isso significa que o homem com configurações de impulsos que se expressam enquanto fortes não escolhe se manifestar como forte ou fraco. Nele, vigora uma potência elevada, há um instinto dominante que comanda hierarquicamente os demais instintos e a sua expressão corresponde a esse instinto forte, de domínio e comando. Nesse sentido, é absurdo desejar que o homem forte não se expresse enquanto tal:

Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força (GM/GM I §13).

Com essa abordagem, o filósofo retoma, de certo modo, a sua concepção sobre a completa irresponsabilidade do homem sobre as suas ações⁸⁵ e esclarece: ao homem forte não cabe a escolha de se expressar como forte ou fraco. As forças que atuam em um organismo estão numa luta, ininterrupta e sem termo, por expandir-se mais e mais. Nesse sentido, as manifestações do homem forte expressam os impulsos que estão em domínio naquela configuração.

Quando o homem da moral de escravos nega os atributos elevados dos nobres e considera “bom” justamente as suas próprias qualidades, promove a simplicidade, a pobreza, a fraqueza, a humildade, avaliando-as como “boas”.

⁸⁵ A respeito do equívoco da responsabilização do homem por suas ações, Paul Rée também discorda que o homem possua liberdade de escolha ao agir: “a responsabilização dos outros repousa, igualmente, no erro de que a vontade do homem seja livre, [...] aquele que conhecesse a ausência de liberdade da vontade não consideraria mais ninguém responsável” (RÉE, 2018, p. 77-78). E mesmo quanto às avaliações morais mais polêmicas como as reprovações de ações consideradas como más, Rée também se posiciona de maneira semelhante à de Nietzsche: “assim como o cão bravo, considerado em si mesmo, não é mau, mas um animal de determinada natureza, do mesmo modo o homem cruel, considerado em si mesmo, não é mau, mas um animal de determinada natureza” (RÉE, 2018, p. 94-95).

Nessa avaliação, o ressentido também incorre em erro por pressupor que essas características surgem de uma escolha livre e, portanto, são tidas como mérito. O filósofo pondera que, para os fracos, a condição de fraqueza também não é uma escolha: “como se a fraqueza mesma dos fracos – isto é, seu ser, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um feito, um mérito” (GM/GM I §13). O grande sucesso da moral do povo foi propagar a fraqueza como algo “bom”, como um mérito. Assim, os simples e mansos foram elevados e engrandecidos. Diante desse modo de avaliar, Nietzsche esclarece que as forças não estão submetidas a uma vontade livre que escolha se expressar enquanto fortes ou fracas:

A moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força. 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 – a ação é tudo (GM/GM I §13).

O filósofo adverte que a moral do povo responsabiliza o agente por suas ações, pelas expressões de suas forças, por suas manifestações, quando, efetivamente, o que vemos é a própria ação se manifestando. Pontua que o erro moral é pressupor um agente responsável pelas forças. Assim, ao avaliar o homem nobre como “mau” e, em oposição, considerar a si mesmo como um homem “bom”, o homem simples comete erros. Primeiro, porque inverte os valores dos nobres e cria seus próprios valores apenas por negação e reação rancorosa. Segundo, porque imputa ao agente a responsabilidade por suas ações e por seu ser. Assim, considera que o homem nobre deverá ser repudiado por sua força e o homem simples engrandecido por sua condição de fraqueza. Na visão do filósofo alemão, ambas as avaliações são equivocadas. A crença na responsabilidade do agente sobre as suas ações é, contudo, um valioso instrumento da moral dos ressentidos. A mesma moral que transformou o homem forte em “mau”, a fraqueza em bondade e mérito, jamais desprezaria esse instrumento.

Na visão de Nietzsche, os dois modos distintos de atribuir valores travaram uma luta milenar revelando perspectivas avaliadoras completamente antagônicas, com criação de valores diametralmente opostas. Considera que dois povos representam objetivamente essas distinções avaliadoras históricas. De um lado, os romanos, representando os valores aristocráticos; do outro, os judeus, representando os valores do povo: “o dístico dessa luta, escrito em caracteres legíveis através de toda a história humana, é ‘Roma contra Judéia, Judéia contra Roma’” (GM/GM I §16). Diante dessa luta histórica milenar, o filósofo aponta os motivos que o levam a considerar que se trata de uma luta entre romanos e judeus. Sobre os valores aristocráticos, indica: “os romanos eram os fortes e nobres, como jamais existiram mais fortes e nobres, e nem foram sonhados sequer: cada vestígio, cada inscrição deles encanta” (GM/GM I §16). Quanto aos valores do povo, avalia: “os judeus, ao contrário, foram o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*, possuído de um gênio moral-popular absolutamente sem igual” (GM/GM I §16). Valores muito distintos e que encantam também de modos bem diferentes. Ao filósofo não resta dúvidas, contudo, em precisar qual dos dois tipos de valores venceu temporariamente a luta dessas oposições morais. Segundo ele, basta observarmos diante de quem os homens se inclinam: “diante de três judeus, como todos sabem, e de uma judia (Jesus de Nazaré, o pescador Pedro, o tapeceiro Paulo e a mãe do dito Jesus, de nome Maria)” (GM/GM I §16). Os valores do povo tornaram-se predominantes nas mais diversas comunidades mundo afora com a ascensão da moral cristã.

Assim, os valores do homem simples foram divinizados e o homem comum tornado santo, louvável. Mesmo reconhecendo essa predominância, o filósofo alemão aponta para a possibilidade de superação dessa moral: “ainda agora não faltam lugares em que a luta não foi decidida” (GM/GM I §16). Porém, trata-se de uma tarefa nada fácil.

As ponderações de Nietzsche acerca dessas oposições morais apontam a sua preferência pelos valores romanos,⁸⁶ ou seja, considera o valor dos valores romanos superior ao valor dos valores da religião judaica. Na escala de valores analisados que vai desde o sofrimento/mansidão à coragem/força, o filósofo indica os motivos pelos quais considera os valores nobres mais elevados. Pois, são melhores em que sentido? Antes de qualquer coisa, retomemos a definição de homem presente na *Genealogia da moral*: “o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’” (GM/GM II §8). Através dessa pequena passagem, na qual o filósofo define o homem como animal avaliador, como aquele que atribui valores e mede valores, percebemos aspectos centrais da investigação genealógica. Ao analisar as diferenças entre a proveniência dos valores na moral do povo e na moral nobre, é necessário observar não somente a história pela qual os valores são engendrados, mas também as avaliações e medidas de valor estabelecidas por aqueles que os fizeram. Assim, além das distinções entre os valores do povo e os valores dos nobres, importa perguntar sobre o valor desses valores e de quais avaliações partiram.

Os valores nobres são considerados mais elevados dentro de uma perspectiva avaliadora específica. Em oposição aos valores que limitam a expansão das forças, o filósofo alemão indica valores que estimulam a potência fisiológica: “o que é bom? – tudo o que eleva o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência no homem. O que é mau? – tudo o que vem da fraqueza” (AC/AC §2)⁸⁷. Os valores do povo jamais seriam avaliados como bons para Nietzsche porque representam declínio, já que são mensurados sob o aspecto da vida enquanto vontade de potência: “onde, de alguma forma, declina a vontade de potência, há sempre um retrocesso

⁸⁶ Analisando a predileção de Nietzsche pela moral aristocrática, Marton indica que essa escolha é fruto da observação do comportamento dos nobres em diferentes épocas históricas: “que o filósofo tome a defesa do aristocratismo contra o ideal gregário, fica evidente quando se percorre os seus escritos. Contudo, a aristocracia de que fala não é tão-somente fruto de elaboração teórica; em diferentes épocas históricas, julga encontrá-la [...] Nietzsche, sem dúvida, toma partido por um tipo determinado de organização social — e por um tipo determinado de moral. Mas não é simplesmente para justificar suas escolhas que recorre à história — e sim para enriquecer sua crítica dos valores” (MARTON, 1990, p. 81).

⁸⁷ Tradução conforme P. C. de Souza, 2016, modificada.

fisiológico também, uma *décadence*” (AC/AC §17)⁸⁸. A perspectiva avaliadora da moral do povo é vista pelo filósofo como expressão de decadência fisiológica. Os valores nobres são superiores, nesse sentido, porque não limitam os impulsos que buscam expandir-se, uma superioridade hierárquica, portanto, no sentido de potência. Já os valores dos ressentidos, os valores do povo, limitam o crescimento das forças e promovem justamente os valores que se expressam enquanto degeneração fisiológica. Tomar a fraqueza, o sofrimento, a mansidão, a simplicidade, enquanto sinônimos de bondade, de valores bons, representa, na ótica do filósofo, uma inversão de valores que prejudica a saúde do organismo. Isso porque o nivelamento dos homens a esses valores implica no rebaixamento das forças. Quando esses valores são transformados pela moral cristã, pelo povo judeu, os mecanismos de coerção das forças se tornam ainda mais proeminentes.

Cabe analisar em que sentido esses valores são avaliados como “bons”. Pois, na perspectiva avaliadora da moral cristã, o homem bom é aquele que imita os valores cristãos. Ser “bom”, portanto, é o mesmo que ser sofredor, humilde, comedido, manso: “a divindade da *décadence*, mutilada em seus impulsos e virtudes mais viris, torna-se por necessidade o deus dos fisiologicamente regredidos, dos fracos” (AC/AC §17). Aos fracos não caberá somente as honras morais pela virtude própria dos homens bons. Transformados pela ótica dos valores cristãos, aos “bons” estará garantida a eternidade da vida. Nesse sentido, os valores judeus só são bons perante a duplicação de mundos, diante da crença de que a vida verdadeira não é essa em efetividade⁸⁹. O homem fraco é visto como um homem bom no âmbito da crença de que aos humildes caberá uma recompensa eterna numa vida eterna.

⁸⁸ Tradução conforme P. C. de Souza, 2016, modificada.

⁸⁹ Sobre a transformação dos valores do homem fraco em valores divinos, Marton pontua: “enquanto valor aristocrático, ‘bom’ identificava-se a nobre, belo, feliz; tomando-se valor religioso, passa a equivaler a pobre, miserável, impotente, sofredor, piedoso, necessitado, enfermo. A transformação dos valores seria fruto do ressentimento de homens fracos, que, não podendo lutar contra os mais fortes, deles tentaram vingar-se através desse artifício. Nesse sentido, a religião cristã, desde o seu aparecimento, desempenharia papel de extrema relevância” (MARTON, 1990, p. 83-84).

Segundo o filósofo, trata-se de uma fé cega que ganha proporções imensas graças ao êxito da moral cristã.

Esses fracos – também eles desejam ser os fortes algum dia, não há dúvida, também o seu “reino” deverá vir algum dia – chamam-no simplesmente “o Reino de Deus”, como vimos: são mesmo tão humildes em tudo! Para vivenciar isto é preciso viver uma vida longa, que ultrapasse a morte – é preciso a vida eterna para ser eternamente recompensado no “Reino de Deus” por essa existência terrena (GM/GM I §15).

A ascensão do homem fraco ocorre a partir da propagação de uma moral que se estabelece enquanto santa. A transformação do homem fraco em homem bom é santificada através dos valores cristãos. Assim, a domesticação dos instintos, o nivelamento do homem é aceito como condição para que a eternidade da vida seja alcançada⁹⁰. Na investigação genealógica, Nietzsche destaca aspectos nocivos da transformação dos valores do homem simples em valores divinos. É assim que a culpa, por exemplo, é transformada em pecado. Para manter a ordem, para obter êxito no nivelamento dos instintos, a culpa será um instrumento moral fortíssimo.

3.2 O VALOR DA CULPA NO ÂMBITO DA GENEALOGIA DA MORAL

A análise de Nietzsche sobre os efeitos nocivos da culpa acompanha vários momentos da sua crítica à moralidade. De modo diferente do que fizera nas análises de *Humano, demasiado humano* e em *Aurora*, na *Genealogia* o olhar do filósofo não estará mais direcionado ao sentimento de culpa proveniente da desobediência aos costumes. Na busca genealógica pela

⁹⁰ No *Anticristo* (1888), Nietzsche também pontua a ideia da eternidade da vida como um trunfo da moral cristã sobre a imaginação e ações do homem fraco: “a ‘salvação da alma’ – em linguagem clara: ‘o mundo gira à minha volta’... o veneno da doutrina dos ‘direitos iguais para todos’ foi disseminado fundamentalmente pelo cristianismo; o cristianismo travou guerra mortal, desde os mais secretos cantos dos instintos ruins, a todo sentimento de reverência e distância entre os homens, ou seja, ao pressuposto de toda elevação, todo crescimento da cultura” (AC/AC §43).

proveniência da culpa, importa ao filósofo destacar de que forma a culpa foi avaliada como boa e qual o valor da culpa moral.

Em sua ótica, a origem da culpa [*Schuld*] moral está intimamente ligada ao conceito material de dívida: “o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’” (GM/GM II §4). Importa destacar que o sentido de *Schuld* na língua alemã comporta duas acepções: culpa e dívida. A associação feita pelo filósofo entre culpa e dívida não diz respeito, contudo, ao mero significado terminológico de *Schuld*. Essa vinculação refere-se à responsabilização do homem percebida nas primeiras relações contratuais entre credores e devedores. É nessa relação entre promessa de pagamento e reconhecimento da dívida que o filósofo alemão vê surgir o solo propício em que seria possível o aparecimento da culpa moral⁹¹: “esta é a longa história da origem da responsabilidade. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas [...]” (GM/GM II §2). A capacidade de fazer promessas, o ato de empenhar a palavra nas relações contratuais, traz duas consequências marcantes. A primeira, diz respeito ao efeito mais imediato, da realização do homem pelo valor social dado à sua palavra, de sentir-se confiável. A outra é a responsabilidade dessa promessa, a necessidade de lembrar que o valor da palavra empenhada está diretamente ligado ao cumprimento da promessa, isto é, ao pagamento da dívida.

Essa responsabilidade em relação à dívida contratual expressa aspectos da relação feita pelo filósofo entre dívida material e culpa moral. Isso porque a responsabilidade em cumprir uma promessa vincula-se estreitamente ao quanto ela está gravada em nossa memória. Desde as primeiras relações de compra e venda, o castigo àqueles que descumprem uma promessa contratual é aceita e altamente valorizada, “grava-se algo a fogo, para que fique na

⁹¹ Enquanto Nietzsche busca a proveniência da culpa na relação de dívida entre os compradores e credores, o seu amigo Paul Rée considera a auto-reprovação diante de ações consideradas egoístas como origem de um sentimento de horror que invade a consciência, o sentimento de culpa: “a origem desse horror já foi indicada. Primeiro nos acostumamos a associar a ação egoísta, por exemplo, o assassinato, à ideia de censura e reprovação. Quando então realizamos tal ato, e vemos aqui que ele tem como razão suficiente o grau de sentimento egoísta que estava presente em nós no momento da ação, então nos horrorizamos por possuímos um caráter capaz de atingir tal grau de egoísmo censurável” (RÉE, 2018, p. 73).

memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” (GM/GM II §3). Para tornar os homens iguais, confiáveis socialmente, as regras morais e também as leis penais prosperam com aparatos repressores para vencer o esquecimento e gravar a responsabilidade individual na memória do homem. Assim, a culpa moral foi cravada na consciência humana e a responsabilização individual avaliada como bom instrumento moral.

Uma forma muito antiga de memorização, nesse aspecto, reside na aplicação de diversos tipos de castigos aos infratores dessas promessas: “o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida” (GM/GM II §5). Esses castigos impostos aos devedores partiam da ideia de que o dano sofrido pelo credor diante de uma dívida não paga deveria ser compensado com o sofrimento, com a dor do devedor. Nessa relação de equivalência entre dano e dor é possível observar a importância da promessa e da memória nas transações sociais. Para que uma dívida não se apagasse da memória, a punição era vista como um direito social. O filósofo indica que a crueldade nos castigos impostos aos devedores desonestos, deve ser vista a partir do seu efeito mais nocivo. Destaca, sobretudo o prejuízo da memorização imposta aos devedores, que acabam por suspender um aparelho importantíssimo para o organismo humano, isto é, o esquecimento.

Nietzsche vê no esquecimento um grande mecanismo para a saúde de um organismo: “o esquecer é uma força, uma forma de saúde forte” (GM/GM II §1). Uma força inibidora ativa que protege a saúde do organismo e é prejudicada com a exigência social de memorizar as promessas contratuais, de responsabilizar os devedores. O esquecimento é avaliado, pelo filósofo, como um mecanismo positivo que atua diretamente na proteção do organismo contra tudo aquilo que não precisa estar presente na consciência. Considerando que o organismo é disposto hierarquicamente, o filósofo alemão pontua que o esquecimento tem um efeito preventivo, pois evita o acúmulo de lembranças desnecessárias que prejudicariam a atuação de funções mais importantes. Se as principais funções psíquicas exercerem-se somente com elementos dominantes, não haverá desperdícios de forças. Nesse sentido, o

esquecimento é visto como uma força espontânea que contribui para a saúde vital do homem. Mas, essa capacidade é tolhida com a necessidade social de memorizar as promessas dos devedores. A memória se mantém sempre ativa no homem ressentido. Nele, a condição saudável oriunda do esquecimento é suprimida e a sua condição fisiológica se torna doentia. O ressentido absorve tudo em sua consciência e passa a sentir tudo com rancor, com um sentimento negativo de ódio e ressentimento⁹². É no desenvolvimento desse mecanismo doloroso de memorização que Nietzsche encontra os primeiros traços da culpa moral:

Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: “culpa”, “consciência”, “dever”, “sacralidade do dever” – o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue, [...] Foi igualmente aí que pela primeira vez se efetuou este sinistro, talvez indissolúvel entrelaçamento de ideias, “culpa e sofrimento” (GM/GM II §6).

Nessa relação social entre dívida não paga e castigos executados ocorre a associação entre culpa e sofrimento. A culpa dos devedores surge a partir do sofrimento diante dos castigos a eles impostos. A proveniência da culpa, portanto, é marcada por muita dor. Nesse sentido, a aplicação de um castigo acaba por ter sua finalidade cumprida. O filósofo observa que o castigo tem diversas utilidades sociais, entre elas, neutralizar novos danos, inspirar temor, equivaler ao pagamento da dívida, criar memória, seja como for, “o castigo está carregado de toda espécie de utilidades” (GM/GM II §14). Dentre todas as utilidades e finalidades que cercam a imputação e execução de um castigo, lhe importa analisar o valor do castigo: “o castigo teria o valor de despertar no culpado o sentimento da culpa, nele se vê o verdadeiro instrumento dessa

⁹² Esclarecendo os mecanismos psicológicos e fisiológicos do homem ressentido, Azeredo esclarece: “a presença do esquecimento impede a invasão da consciência pela memória, fazendo com que os traços permaneçam no não consciente como algo insensível. No ressentimento, de modo completamente diferente, a consciência é invadida pela memória, o que faz com que sua reação deixe de ser acionada e passe a ser sentida. Como resultado disso, não mais reage: só sente, e sente tudo de uma maneira rancorosa e ressentida” (AZEREDO, 2016, p. 365).

reação psíquica chamada ‘má consciência’, ‘remorso’” (GM/GM II §14). O maior êxito do castigo foi cravar no homem uma memória, despertar o sentimento de culpa, gravar na consciência de cada homem a sua culpa, o seu remorso, o peso da responsabilidade individual sobre as ações.

Analisando o valor da culpa, Nietzsche esclarece que há uma distinção marcante no modo pelo qual os homens fortes e os homens fracos lidam com as suas consciências. A consciência de culpa afeta de modo cruel o organismo dos fracos⁹³: “o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possui o olho mais livre, a consciência melhor: inversamente, já se sabe quem carrega na consciência a invenção da ‘má consciência’ – o homem do ressentimento” (GM/GM II §11). O homem do ressentimento possui características propícias para essa mudança abrupta que afetará a sua consciência. Esse tipo de homem dispõe de uma configuração impulsional em que o esquecimento permanece em suspensão. Assim, todas as coisas que o afetam são gravadas na memória e sentidas com rancor e ódio⁹⁴. Esse homem se adéqua mais facilmente à limitação dos seus instintos. O filósofo observa, contudo, que os impulsos e instintos humanos não cessam sua luta por expansão e, qualquer tentativa de reprimi-los se voltará contra o homem como uma doença terrivelmente cruel:

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem [...] A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: essa é a origem da má

⁹³ Analisando os efeitos da má consciência, Azeredo esclarece que os nobres não são afetados por essa doença: “os conquistadores e senhores, os intérpretes e avaliadores, os artistas propriamente que deram forma, organizaram as forças e estabeleceram a hierarquia, jamais desenvolveram a má consciência, isto é, ela não cresceu como um pólipo aprofundando-se continuamente em todas as direções e, sem eles, ela não teria surgido enquanto interiorização dos impulsos” (AZEREDO, 2016, p. 295-296).

⁹⁴ Paschoal esclarece que o ressentimento é uma espécie de auto-envenenamento do organismo dos homens fracos que sentem tudo com rancor e ódio: “Nietzsche utiliza o termo ressentimento, associando-o à ideia de um auto-envenenamento por meio de sentimentos como inveja, rancor e ódio. Um envenenamento que ocorre quando esses sentimentos não podem ser descarregados para fora e se voltam para o interior do homem, onde – não digeridos – ficam sendo re-sentidos. Um tipo de resposta apresentada frente a um estímulo externo que não é apenas sentido, mas ressentido, ou que continua sendo sentido mesmo quando ele já não existe mais, ao menos externamente, pois, internamente (no subterrâneo daquele homem) permanece produzindo seus efeitos” (PASCHOAL, 2008, p. 14).

consciência [...] Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem, consigo (GM/GM II §16).

Nesse processo de interiorização a que o homem se submete para viver em sociedade, Nietzsche vê surgir uma grande doença da humanidade, isto é, a interiorização da culpa. Trata-se de uma doença muito nociva porque, mesmo com as limitações morais impostas, os instintos continuam a exercer seu mecanismo ininterrupto de busca por crescimento de potência. Uma vez encarcerados e reprimidos, voltam-se para dentro e passam a operar internamente. Com essa interiorização, os impulsos e instintos selvagens, de crueldade, de hostilidade, se retraem e se voltam contra o próprio homem, pois continuam em busca de exercerem-se⁹⁵. O homem cujos instintos foram domesticados pela coerção moral tem agora esses mesmos instintos selvagens devorando a si mesmo, num processo crescente de autopunição: “esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo” (GM/GM II §17). Essa interiorização pressupõe que todos os impulsos e instintos de vingança, violência, crueldade, não se extinguíram, apenas foram reprimidos e passaram a atuar contra o próprio homem do ressentimento. Na ótica do filósofo, esse sofrimento voluntário do homem consigo se tornou ainda mais cruel a partir do advento da moral cristã.

Investigando o processo de evolução da consciência de culpa, Nietzsche observa que a culpa vinculada ao sentimento de dívida do devedor com o credor logo tomou outras proporções nas comunidades. Aos poucos o sentimento de dívida passou a ser em relação ao outro, à família, à comunidade, às divindades. Um sentimento tão marcante que a humanidade

⁹⁵ Analisando o sofrimento do homem com a interiorização dos impulsos, Itaparica pontua que “a consciência moral surge da introjeção de impulsos agressivos. Essa exteriorização é impedida em nome da preservação de um grupo já organizado, que estabelece regras internas, punindo aqueles que não as respeitam, por se constituir como uma ameaça para a coesão e perpetuação do grupo. Sob a pressão dessa forma primitiva de ‘Estado’, a violência que antes seria externada contra o semelhante passa a ser internalizada, formando assim a consciência (*Gewissen*). Esta nasce, assim, como uma violência contra o próprio indivíduo, já que sua exteriorização pode resultar em punição, por quebrar as regras impostas pelo grupo, tendo ele de pagar com sofrimento o desvio de conduta” (ITAPARICA, 2012, p. 17).

desenvolveu essa relação de dívida até mesmo com os seus antepassados. Reportando-se aos primórdios das sociedades, o filósofo aponta esse sentimento de dívida com as gerações anteriores: “a convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e realizações dos antepassados – e de que é preciso lhes pagar isso” (GM/GM II §19). Junto com essa sensação de dívida em relação aos grandes feitos e conquistas de gerações passadas também cresceu a necessidade de pagá-los com ações e sacrifícios compensatórios. Quando essa dívida está vinculada a convicções de realizações divinas que, de algum modo, beneficiaram diretamente a vida do indivíduo, saldar essa dívida se torna algo latente.

Desde as sociedades tribais, há sinais de apego às realizações dos antepassados: “a humanidade recebeu, com a herança das divindades tribais e familiares, também o peso das dívidas ainda não pagas, e o anseio de resgatar-se” (GM/GM II §20). Segundo o filósofo, essa necessidade de saldar as dívidas com aqueles que fizeram algo por nós cresceu à medida que cresceu também o conceito e o sentimento de Deus. Se o sentimento de dívida em relação às realizações de gerações e divindades passadas já se manifestava de modo marcante, não é difícil notar o quanto esse sentimento evoluiu a partir da crença em um Deus criador de todas as coisas. O homem desenvolveu um sentimento de dívida em relação a Deus por acreditar dever a sua própria vida à divindade. Diante dessa crença, qualquer sacrifício de reprimir os impulsos seria justificado e oferecido como parte do pagamento da dívida. Do mesmo modo, qualquer ação considerada como uma ofensa a essa divindade causadora de todas as coisas deveria ser temida e evitada.

O sentimento de culpa proveniente de uma suposta ofensa a Deus transformou a culpa em um sofrimento profundo, o qual o filósofo considera o maior já sentido: “o sentimento de culpa em relação à divindade não parou de crescer durante milênios [...] O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (GM/GM II §20). À medida que o homem reconhece em Deus a razão de sua existência, sua reverência e sentimento de dívida se intensificam. O sentimento de culpa em relação à divindade é o máximo de culpa possível porque saldar

essa dívida se torna uma tarefa quase inatingível. O homem que é tomado pela consciência da culpa em relação a Deus sofre intensamente:

Esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância. 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 reinterpreta esses instintos como culpa em relação a Deus (como inimizade, insurreição, rebelião contra o “Senhor”, o “Pai”, o progenitor e princípio do mundo) (GM/GM II §22).

Esse homem de má consciência verá seus instintos como ofensivos e buscará reprimi-los para que possa agradar à divindade. Assumir os instintos como função própria da fisiologia humana representaria uma rebeldia contra Deus e a culpa por essa afronta pesaria na consciência: “já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com ‘olhar ruim’, de tal modo que elas nele se irmanaram a ‘má consciência’” (GM/GM II §24). Uma vez impedidos de seguir seu percurso, esses instintos voltam-se contra o homem do ressentimento e o consomem de modo torturante. Esse automartírio tem o seu apogeu a partir da instituição do pecado. A transformação da culpa em pecado torna o homem um legítimo sofredor.

Os mecanismos religiosos de repressão dos instintos humanos têm como principal alicerce a força que cerca o imaginário do pecado. O filósofo alemão aponta a moral religiosa como grande responsável por transformar a culpa em pecado. O êxito da moral cristã em manter o rebanho fiel aos seus preceitos ocorre graças à promessa religiosa da eternidade da vida: “quando se coloca o centro de gravidade da vida não na vida, mas no ‘além’ – no nada –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade” (AC/AC §43). O filósofo indica que a falta de aceitação do homem a respeito de sua morte, fortaleceu o trabalho de domesticação do rebanho para agirem conforme reza a moralidade. Através do imaginário da eternidade da vida mantém-se a crença de que o homem deve sacrificar os seus instintos para que possa receber como prêmio a vida eterna. Nesse sentido, crê-se que o sofrimento causado pela

interiorização dos instintos servirá como oferta para que se alcance a tão desejada recompensa.

Transformado através da perspectiva dominante da moral cristã, o sofrimento é avaliado como uma punição necessária àqueles que se reconhecem enquanto culpados. Como um medicamento para os doentes, a moralidade cristã apresenta a salvação para os pecadores por meio da consciência da culpa e da expiação dos erros considerados infrações graves perante Deus. A crença no pecado, portanto, é o grande meio utilizado para manter o rebanho resistente aos instintos: “negação da vida, desprezo do corpo, rebaixamento e autoviolação do homem pelo conceito de pecado” (AC/AC §56). Sentindo-se pecador por qualquer manifestação de seus instintos animais, o homem fiel a esses preceitos buscará evitar ofender a divindade. Com esse mecanismo, o ressentimento toma um novo sentido. Todos os instintos impedidos de descarregar-se para fora consomem o homem internamente com um crescente e constante sentimento de culpa. A culpa moral, portanto, ganha um sentido peculiar a partir da ascensão dos valores cristãos. Esse domínio se estabelece sobre os homens fracos, sobre aqueles que se identificam com o rebanho os demais membros do rebanho: “todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza” (GM/GM III §18). Diante dessa enfermidade do organismo, dessa fraqueza do homem de rebanho, a moralidade propaga a promessa de que esse sofrimento tem um sentido divino, ou seja, somente aos humildes e sofredores caberá uma recompensa eterna⁹⁶. O valor da culpa, portanto, ganha proporções divinas.

Observando as diferentes perspectivas avaliadoras, vemos que o valor da culpa se manifesta de modo muito distinto. Tanto a moralidade cristã quanto

⁹⁶ Sobre a pregação cristã de que o homem tem uma dívida eterna em relação a Deus, Nietzsche analisa em seu *Zarathustra*: “é este o meu desgosto: introduziram, mentindo, prêmio e castigo no fundo das coisas – e, agora, também no fundo de vossas almas, ó virtuosos! [...] Todos os segredos das vossas almas deverão vir à luz; e quando estiverdes deitados ao sol, revolvidos e dilacerados, também a vossa mentira terá deixado a vossa verdade. Porque esta é a vossa verdade: sois demasiado limpos para a sujeira de palavras tais como – ‘vingança’, ‘castigo’, ‘prêmio’, ‘recompensa’. Amais a vossa virtude como a mãe ama o filho; mas quando já se viu qualquer mãe querer ser paga pelo seu amor?” (ZA/ZA, 2008, p. 123, “Dos virtuosos”).

o seu rebanho avaliam a culpa com alto valor, como um sentimento necessário para que os erros cometidos possam, de alguma forma, ser expiados. Para o cristianismo, a culpa representa um poderoso instrumento para manter os pecadores fiéis aos preceitos religiosos. O valor das coisas avaliado pela perspectiva da moral cristã está vinculado ao grau de obediência de seus discípulos aos ditames religiosos. Sob a ótica do pecador, a culpa tem um sentido específico de manter a consciência sempre ativa quanto a sua dívida em relação à divindade, de permanecer firme e convicto da necessidade de alcançar a remissão por suas falhas. Na perspectiva de Nietzsche, de modo completamente inverso, a culpa é avaliada como uma doença terrível que afeta a saúde fisiológica do homem. Transformar os instintos humanos em ressentimento, em uma consciência culpada representa, para o filósofo, uma perspectiva hostil à vida em efetividade. Ao considerar a vida enquanto vontade de potência, todas as características do tipo culpado são vistos como sintomas de doença:

Todo animal, [...] busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de potência; todo animal, também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está “acima de toda razão”, tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho (GM/GM III §7)⁹⁷.

Nietzsche nos faz ver que o organismo humano buscará constantemente o crescimento e expansão das suas forças, e, que essa é a dinâmica da vida. Nesse mecanismo instintivo, as limitações impostas pela coerção moral representarão sofrimento e certa perda de força. É nesse sentido que o tipo de homem culpado será visto como um tipo doentio. A repressão a que o homem com consciência de culpa está submetido afeta a sua condição fisiológica. Os valores apreciados pelo homem culpado são “bons”, portanto, apenas sob a perspectiva avaliadora da moral religiosa. Sob a perspectiva fisiológica, representam morbidez do organismo. Na avaliação do filósofo alemão, a

⁹⁷ Tradução conforme Paulo C. de Souza, 1999, modificada.

consciência de culpa tornou o homem doente e se propagou feito epidemia entre os povos graças ao apego em um ideal de vida transcendente.

Conduzidos pela perspectiva avaliadora da moral cristã, o homem de rebanho acredita que o sacrifício de seus instintos poderá expiar a sua culpa e servir como parte de pagamento da dívida do homem com a divindade. É nessa inversão de valores, na transformação de mecanismos morais em instrumentos de salvação, que se encerra a importância histórica das convicções metafísicas. O homem fraco passa a ver um sentido para o seu sofrimento⁹⁸ e avalia a sua fraqueza como “boa”, como característica bem vista à divindade. O filósofo alemão indica, entretanto, que essa condição doentia do homem não deve predominar a ponto de transformar a perspectiva da vida num nojo sistemático em relação à humanidade, numa espécie de niilismo, de vontade de nada. Mesmo reconhecendo a hegemonia histórica de algumas convicções religiosas e crenças metafísicas, aponta para a possibilidade de vermos surgir um homem forte, livre dos ideais transcendentais, criador de novos valores:

Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência [...] Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – ele tem que vir um dia (GM/GM II §24).

⁹⁸ Ao analisar a crítica de Nietzsche à moral responsável por transformar a culpa em sofrimento, Marton aponta que a moral cristã: “ofereceu um sentido para o sofrimento do homem, agora interpretado como necessário por causa do outro mundo, do além, de Deus, da vida depois da morte ou até mesmo da verdade. Se com essa interpretação o homem acreditou preencher o vazio em que julgava encontrar-se, também viu seu fardo acrescido por um novo sofrimento, ‘mais profundo, mais íntimo, mais corrosivo da vida’: a perspectiva da *culpa*” (MARTON, 1990, p. 85).

Essa perspectiva sobre o homem que o filósofo gostaria de ver surgir, nos aponta para um sentido positivo da sua crítica aos preceitos morais. O homem do futuro será aquele capaz de superar os valores que se manifestam como degeneração da vida humana, de criar valores superiores aos metafísicos: “que todos os valores das coisas sejam, de novo, estabelecidos por vós! Para isso deveis ser lutadores! Para isso deveis ser criadores!” (ZA/ZA, 2008, p. 104, “Da virtude dadivosa”). Ao contrário da perspectiva avaliadora da moral cristã, esse homem livre de ideais transcendentais e crenças metafísicas seria o legítimo representante do homem bom. “Bom” no sentido de sua disposição fisiológica, de superioridade em relação ao homem culpado, limitado instintivamente, enfermo pelo sofrimento oriundo da interiorização de sentimentos nocivos. É nesse sentido que o homem do futuro, o homem de valores superiores vence a Deus e ao nada. Nele o sentimento de dívida para com a divindade não existe. O sentimento de culpa que o tornaria doente não é reconhecido.

Superar as crenças metafísicas representa, portanto, saúde do organismo, uma visão forte, uma perspectiva superior capaz de reconhecer que “a ‘natureza pecaminosa’ do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica – vista sob uma perspectiva moral-religiosa” (GM/GM III §16). Esse homem forte vislumbrado pelo filósofo alemão como o homem do futuro é o homem da grande saúde⁹⁹, um homem forte, capaz de perceber que por trás de toda interpretação moral e religiosa há interesses e perspectivas avaliadoras específicas. Assim como ocorre com as ideias de culpa moral e de pecado.

Toda estrutura moral e religiosa que sustenta a culpa e o pecado parte da avaliação duplicada de mundo, da perspectiva de que a vida em efetividade

⁹⁹ No aforismo 382 da *Gaia ciência* intitulado “A grande saúde”, Nietzsche pontua que o homem detentor de uma grande saúde será aquele capaz de se manter forte e distante dos preceitos morais e religiosos em vigência: “nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora [...] um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino” (FW/GC §382).

deve ser sacrificada em benefício de uma vida supostamente eterna. Nesse sentido, o homem tomado pela consciência de culpa e convicto de sua dívida em relação a Deus, será avaliado como um homem bom pela moral cristã. O mesmo homem que, considerado sob a perspectiva da vontade de potência, será avaliado como um homem fraco e doente. De qualquer forma, a análise crítica de Nietzsche nos revela que somente a partir da abordagem da culpa e do pecado enquanto interpretações é que a medida de valor desses instrumentos morais e religiosos pode ser investigada.

3.3 DOS SENTIMENTOS AOS VALORES MORAIS: ASPECTOS DA TRAJETÓRIA INVESTIGATIVA

Ao observarmos a trajetória investigativa de Nietzsche sobre a moral, notamos que o tema envolveu o filósofo nos diversos momentos de seus escritos. No desenvolvimento de suas análises, a história dos sentimentos e a história dos valores morais evidenciaram uma posição marcante contra a metafísica e contra todo o aparato repressivo das tradições morais e religiosas. Longe de pressupor um traço cronológico que pudesse abranger toda a reflexão crítica do filósofo alemão sobre a moralidade, a análise que remonta à história dos sentimentos e à história dos valores morais revela aspectos importantes do pensamento nietzschiano. Seja através das observações dos primeiros apontamentos sobre a moral ou de um estudo mais aprofundado da *Genealogia da moral*, os escritos do filósofo nos indicam uma conexão investigativa que permeia todo o seu posicionamento crítico a respeito dos efeitos nocivos da moralidade para a vida humana.

Analisando a ênfase dada pelo filósofo aos sentimentos morais em *Humano, demasiado humano I* (1878) e em *Aurora* (1881), percebemos que o comportamento do homem em sua relação na comunidade ocupou o seu pensamento desde os escritos considerados juvenis. Preocupado em pontuar a proveniência dos sentimentos que levaram ao homem a ter inclinações ou repulsas por certas ações, Nietzsche recorreu às manifestações históricas

desses sentimentos para apontar que a obediência aos costumes morais esteve muito presente na vida do homem comunitário. A crítica à obediência cega aos preceitos morais objetiva evidenciar que, diferente do que pensam alguns moralistas, tudo no âmbito da moral é passível de questionamentos. Buscando desmistificar a tradição moral e metafísica que edificaram estruturas coercitivas poderosas capazes de moldar os comportamentos, o filósofo recorreu à história dos sentimentos morais para evidenciar que a obediência fiel aos costumes prejudica a vida do homem.

O foco sempre presente em sua crítica é apontar que, ao limitar os instintos e impulsos do homem, a moralidade se configura como um instrumento que torna o homem fraco e doente. Quando o filósofo dispara, em *Além de bem e mal* (1886), que obedecer é prerrogativa de animal de rebanho e aponta que em sua investigação descobriu dois tipos básicos de morais, a moral de senhores e a moral de escravos, sua meta clara também é derrubar convicções inquestionáveis. Resgata aspectos da crítica aos sentimentos morais e também destaca a existência de tipologias morais atuando e retornando nas mais diversas comunidades históricas analisadas.

No desenvolvimento de sua investigação sobre os efeitos nocivos da moral, vemos surgir um traço muito mais bem definido da crítica quando analisamos a *Genealogia da moral* (1887). Com o procedimento genealógico, o levantamento histórico sobre a proveniência dos valores toma corpo e o questionamento sobre o valor dos valores é explorado detalhadamente. Numa marcante passagem da *Genealogia*, o filósofo retoma uma afirmação que já havia anunciado em escritos anteriores e aprofunda a sua definição do homem como um animal avaliador. Essa definição se configura num importante elemento no escopo da investigação genealógica, pois enfatiza o modo peculiar segundo o qual cada tipo de homem avalia, atribui valor às coisas e destaca as consequências fisiológicas desses modos distintos de avaliações e medidas de valor. No âmbito da investigação genealógica sobre os valores, a prioridade do filósofo não é mais a análise sobre a proveniência dos sentimentos morais, mas sim o levantamento da proveniência dos valores morais. A conexão entre os argumentos críticos se evidencia na análise de

seus escritos e também tem papel de destaque no prólogo da *Genealogia*. O filósofo nos indica que o combate à moralidade presente no conjunto de sua obra possui argumentos que se complementam. Através do referido prólogo, redigido em julho de 1887, o filósofo nos convida a conferir também as reflexões já realizadas em *Humano, demasiado humano*, *Aurora*, *Gaia ciência*, *Zaratustra*, entre outros. Todos esses escritos, em sua análise, brotaram de uma raiz comum, ou seja, de uma vontade de saúde, de uma meta de superar a condição doentia do homem moral.

Ao percorrermos alguns aspectos da crítica de Nietzsche sobre a moralidade percebemos o eixo argumentativo de seu pensamento filosófico. O traço investigativo que nos levou a analisar uma linha tênue que vai da história dos sentimentos aos valores morais, nos revela que a abordagem sobre a proveniência dos sentimentos presente, sobretudo nos primeiros escritos, se desdobra na investigação sobre a proveniência dos valores e em todos os questionamentos acerca do valor dos valores morais. Quando analisamos aspectos específicos que marcam a crítica, no decorrer de seus escritos, percebemos essa ligação investigativa. A culpa moral, por exemplo, é objeto de destaque em toda a crítica à moralidade e aponta uma preocupação constante quanto à necessidade de sua superação. Entendendo a culpa como uma doença que prejudica a saúde do organismo, o filósofo aborda o tema destacando o sentimento de obediência à tradição moral nos primeiros escritos e critica veementemente a consciência de culpa no procedimento genealógico.

Dos sentimentos aos valores, vemos uma ligação significativa entre os períodos da crítica do filósofo alemão à moralidade. Mesmo enquanto se debruçava sobre a história dos sentimentos morais, a abordagem crítica sobre o apego à tradição moral já se destacava no pensamento filosófico sobre o tema. Com o aprofundamento investigativo do levantamento genealógico, Nietzsche inaugura questões importantes que enriqueceram ainda mais o debate acerca da moralidade. No percurso investigativo sobre os valores morais, o filósofo levanta a pergunta sobre o valor dos valores e estremece significativamente as estruturas intocáveis de valores morais considerados absolutos. A crítica que começa com a análise dos sentimentos morais e se

desenvolve até o levantamento histórico dos valores morais tem o seu apogeu no questionamento sobre o valor dos valores. Essa questão inovadora indica tipologias que revelam as distintas características psicológicas e fisiológicas daqueles que engendram os valores morais.

Ao perguntar sobre o valor de cada valor criado, o filósofo faz ver que por trás deles estão avaliações perspectivas que lhes conferem valor. Nesse sentido, os valores são vistos no âmbito de sua dinâmica de criação, desenvolvimento e possibilidade de transformação. Em suma, a questão sobre o valor dos valores revela o caráter humano e transitório dos valores em detrimento das convicções metafísicas que permeiam a moralidade, afinal: “um bem e um mal que fossem imperecíveis – isso não existe!” (ZA/ZA, 2008, p. 146, “Do superar a si mesmo”). Diante do fluxo contínuo de transformações que cercam todo valor moral, vemos surgir a relevância da pergunta sobre o valor dos valores e, com ela, a importância da genealogia no escopo da crítica do filósofo alemão sobre a moral. Além de fazer o levantamento detalhado sobre a proveniência histórica dos valores, a questão sobre o valor da moral inaugura um novo olhar filosófico sobre a moralidade. Faz ver que, diante do valor “bem” ou do valor “mal” cabe perguntar quem os inventou, sob quais aspectos, com quais interesses e quais suas consequências. Afinal, um valor vale para quê? Para quem? Quais marcas psicológicas, fisiológicas e históricas carregam?

Em sua investigação, notamos que a crítica objetiva desmascarar e derrubar as convicções morais, mas também aponta para a possibilidade de superação da moral: “ser livre de todo tipo de convicções faz parte da força, poder olhar livremente” (AC/AC §54). É nesse sentido que a história dos sentimentos e a história dos valores morais contribuem não somente para evidenciar que toda a crença moral é pautada em criações humanas, demasiado humanas. Indica também que o homem pode se livrar de uma condição doentia e criar novos valores que promovam o seu crescimento. Essa perspectiva aponta para um novo homem, um homem forte, capaz de criar novos valores: “esse homem do futuro [...] ele tem que vir um dia” (GM/GM II §24). Importa destacar ainda que a perspectiva desse novo homem não tem

conotação de um apontamento messiânico sobre o surgimento de um homem melhor no futuro.

Ao desmascarar as crenças em valores eternos, o filósofo não pretende substituí-las por novas tábuas de valores que possam moldar os comportamentos. Sua campanha contra a moralidade está pautada na perspectiva da vida enquanto vontade de potência, ou seja, na vida livre da culpa moral. É nesse sentido que o homem do futuro se apresenta. Um homem consciente apenas da sua inocência, um homem em que a luta interna travada pelos seus instintos e impulsos se configura não em ressentimento, mas numa luta contínua por expansão e crescimento de potência. Em suma, o homem do futuro vislumbrado pelo filósofo alemão é um homem com condições de criar novos valores, de fazer emergir uma cultura mais elevada.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A abordagem crítica de Nietzsche sobre a moral é inovadora em muitos aspectos. O próprio filósofo reconhece que não desperdiça seu pensamento com problemas demasiadamente explorados: “ataco somente causas em que não encontraria aliados, em que estou só – em que me comprometo sozinho” (EH/EH, “Por que sou tão sábio” §7). É nessa perspectiva de um pensamento novo e polêmico que observamos os principais argumentos críticos do filósofo alemão sobre a moralidade. Os questionamentos sobre as convicções metafísicas, a investigação histórica sobre os sentimentos e sobre os valores morais são problematizados no âmbito de uma pesquisa inédita. Enquanto a maioria dos filósofos moralistas busca explorar conceitos e chaves para respostas universais acerca das questões morais, Nietzsche propõe uma análise que permite ver o homem além do bem e do mal. Assim, investiga a história pela qual os sentimentos morais foram transmitidos e segundo a qual os valores morais foram inventados objetivando evidenciar que as convicções morais são passíveis de questionamentos.

Investigando a procedência e o modo pelo qual os sentimentos morais foram transmitidos, o filósofo nos revela que os sentimentos de obediência e de dever moral foram construídos historicamente com a finalidade de domesticar o homem comunitário. Esse sentimento foi tão fortemente cultivado pela moral tradicional e cristã que o homem gregário sente necessidade de obedecer a algo ou a alguém. O modo pelo qual esses sentimentos são problematizados evidencia o apego do homem pelos costumes da comunidade, uma estrutura de domínio moral que afastou o homem de quaisquer indagações sobre as suas crenças. Ao analisar a proveniência dos valores morais, o filósofo alemão nos faz ver que pouco ou quase nada se questionou sobre os valores morais. Em sua ótica, o próprio valor desses valores ainda não havia sido colocado como um problema. A partir da constatação dessa ausência investigativa, a questão sobre o valor dos valores permeou todo o seu projeto genealógico e inovou o modo de pensar as questões morais.

Observamos que no desenvolvimento da crítica de Nietzsche à moral, a investigação sobre os sentimentos morais presente nos primeiros escritos sobre o tema contribuiu significativamente para a análise crítica mais aprofundada sobre o valor dos valores do percurso genealógico. Na passagem investigativa que vai dos sentimentos aos valores morais, percebemos a campanha de Nietzsche contra as convicções morais e conceitos metafísicos. Esse intento de derrubar crenças e questionar sentimentos e valores tidos como absolutos manifesta-se em grande parte de seus escritos. Apoiamo-nos apenas em alguns textos que consideramos pertinentes ao objetivo de evidenciar esse eixo investigativo da crítica. Assim, da história dos sentimentos à história dos valores morais vemos traços da campanha do filósofo alemão contra a moral que, em sua análise, prejudica a vida instintiva e torna o homem doente fisiologicamente.

Ao analisar a sua definição da vida enquanto vontade de potência, toda a estrutura desse projeto contra a moralidade se justifica. Nietzsche rejeita os conceitos absolutos da moral tradicional e cristã por entender o quão prejudicial ao organismo do homem elas se manifestam. O aparato moral repressor dos impulsos e instintos tornou o homem obediente aos preceitos morais e culpado por qualquer transgressão. Esse mecanismo é visto pelo filósofo como um grande vilão da vida em efetividade porque limita e tolhe os instintos que buscam crescimento e expansão. O êxito dessa repressão moral é alcançado graças à crença na responsabilidade individual sobre as ações.

Certo de que as ações humanas não partem de uma escolha livre, o filósofo pontua que as forças que constituem o organismo do homem estão numa pulsão constante em busca de crescimento de potência. Nessa dinâmica, não há escolha individual e tampouco esse ser individual idealizado pela cultura tradicional e religiosa. Não podemos pensar num agente responsável pela ação, porque não existe um ser agindo. O que há efetivamente é o puro agir, a própria ação em movimento contínuo e sem termo. Sendo assim, as convicções que tornam o homem responsável pelo seu agir e, conseqüentemente, culpado, precisam ser desmascaradas. Observamos que um dos principais objetivos da batalha nietzschiana contra a moral é libertar o

homem do peso da responsabilidade individual, da crença inquestionável a respeito da culpa.

Em oposição à moralidade cristã que tornou o homem culpado/pecador e elevou os valores do homem comum como sendo valores santos, o filósofo alemão defende valores que promovam o crescimento e a força do homem. Na avaliação dos valores que se manifestam enquanto indício de decadência ou de crescimento das forças considera nocivos todos os valores que rebaixam ou limitam os instintos de um organismo. Para considerar algo “bom”, portanto, é necessário avaliar se esse algo é benéfico para a saúde de um organismo. Não é à toa que Nietzsche deprecia os valores da moral tradicional e cristã e os considera como valores do homem fraco, comum, gregário, doente. Esses valores morais são avaliados a partir do bem comum e de um ideal de vida eterna. Nessa crença, os mais diversos sacrifícios e limitações são imputados ao corpo físico em prol de alcançar certa pureza metafísica, limpeza da alma. Um ideal que projeta uma perspectiva de vida verdadeira que não essa em efetividade. Com isso, a saúde do organismo não é prioridade. O que importa é a saúde da alma, daquilo que é considerado incorruptível. A grande tarefa almejada pelo filósofo é derrubar esses valores e evidenciar seus efeitos nocivos para a vida do homem.

Tarefa nada fácil diante do predomínio da crença nos valores absolutos da moralidade. Quando pensamos na possibilidade de ver ruir a crença na responsabilidade individual, por exemplo, percebemos o quão distante parece estar essa perspectiva. Mas Nietzsche não se furtou a esse papel, considerado por ele, o grande ofício do filósofo. Um objetivo muito evidente da sua crítica contra a moral nos parece ser a superação de sentimentos e valores morais que prejudicam a vida do homem. Apoiados em aspectos relevantes de sua filosofia crítica e em passagens como as do capítulo “Os ‘melhoradores’ da humanidade” do *Crepúsculo dos Ídolos*, sabemos que o filósofo alemão não pensou na superação da moral e na superação do homem culpado como um projeto de melhorar a humanidade. A perspectiva de superação do homem moral não se apresenta como um prenúncio de um melhorador da humanidade, mas sim como uma possibilidade de ver surgir um homem mais forte, uma

cultura mais elevada. Nietzsche aponta para essa possibilidade em seus escritos sobre a moral. Vemos essa perspectiva sobre o surgimento de uma nova cultura, de uma cultura repleta de homens mais fortes, com valores mais condizentes com a saúde do seu organismo de sua força vital, na esfera de seu pensamento. Esse apontamento faz sentido no âmbito do pensamento da vida enquanto vontade de potência. O homem forte e elevado é aquele que dispõe de um organismo com instintos hierarquicamente organizados e sem uma limitação moral que tolha a expansão e o crescimento de potência.

Quando analisa a condição fisiológica dos homens ao criar valores, ou seja, as distintas avaliações do homem nobre e do homem comum, Nietzsche indica que as avaliações do nobre partem de um organismo forte, com um instinto dominante organizando esse conjunto impulsional. Já a avaliação do homem comum parte de um organismo doentio que cria valores a partir de um organismo com anarquia dos instintos e que avalia as coisas a partir do ressentimento típico de um organismo doente. Ao apontar a possibilidade do homem moral superar a obediência aos sentimentos morais tradicionais, superar valores nocivos e criar valores mais condizentes com a saúde do seu organismo, o filósofo parece nos apontar para uma transformação na condição fisiológica daquele que avalia e atribui valores. Esse apontamento sobre a possibilidade de superação indicaria que o homem já submetido à repressão moral de seus instintos poderia libertar-se de sua condição doentia? Afinal, é possível aos organismos mórbidos livrarem-se da condição doentia e tornarem-se, finalmente, fortes? Não podemos deixar de olhar para a indicação que o filósofo nos dá ao avaliar a sua postura diante de momentos em que seu organismo esteve doentio: “tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é ser no fundo sadio” (EH/EH, “Por que sou tão sábio” §2). A tensão entre configurações impulsionalis de organismos fracos e a possibilidade efetiva de elevação de potência desses organismos desponha como uma questão recorrente no âmbito dessa investigação sobre a crítica de Nietzsche à moral.

5. REFERÊNCIAS

ARALDI, Clademir Luís. Nietzsche como crítico da moral. In: **Dissertatio Revista de Filosofia**. vol. 27-28. Pelotas, 2008.

AZEREDO, Vânia Dutra de. Filosofia dos valores e educação em Nietzsche. In: **ETD - Educação Temática Digital**. Campinas, v.12, n.1, p.25-45, jul./dez. 2010.

_____. **Nietzsche e a dissolução da moral**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNIJUÍ, 2000. (Sendas & Veredas).

_____. Verbete má consciência. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Sendas & Veredas).

_____. Verbete ressentimento. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Sendas & Veredas).

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. 10ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2015.

BRUSOTTI, Marco. Descrição comparativa *versus* fundamentação: o quinto capítulo de *Para além de bem e mal*: “Contribuição à história natural da moral”. In: **Cadernos Nietzsche**. vol. 37. n. 1. São Paulo, jan/jun 2016.

COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista**. Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

DIAS, Geraldo. Aurora: uma obra de transição no conjunto dos escritos de Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**. vol. 1. n. 34. São Paulo, jan/jun 2014.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 29ª reimp. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Paz e terra, 2011.

FREZZATTI JR, Wilson A. As noções de história na *II Consideração Extemporânea* e em *Humano, demasiado humano*. In: **Cadernos Nietzsche**. vol. 39. n. 1. São Paulo, jan/abr 2018.

_____. **Le développement de la culture dans *Humain, trop humain***.

DENAT, Céline; WOTLING, Patrick. *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*. Reims: Épure, 2017.

_____. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNIJUÍ, 2001. (Sendas & Veredas).

_____. “O problema de Sócrates”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. In: **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, volume 20, n. 27, p. 303-320, jul/dez 2008.

_____. *Verbete *décadence**. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Sendas & veredas).

GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche & Para além de bem e mal**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em *Humano, demasiado humano*. In: **Dissertatio Revista de Filosofia**. vol. 38. p. 57-77. Pelotas, 2013.

_____. **Nietzsche: estilo e moral**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.

_____. Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud. In: **Cadernos Nietzsche**. vol. 30. São Paulo, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

LA ROCHEFOUCAULD, François de. **Reflexões ou sentenças e máximas morais**. Tradução de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de metafísica e outros textos**. Tradução de Marilena Chaui e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MACHADO, Bruno Martins. **A Psicologia em “Humano Demasiado Humano”**: Nietzsche, Paul Rée e a História Natural da Moral. Tese (Doutorado) Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2013.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: Das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____. Verbete avaliação. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Sendas & Veredas).

_____. Verbete valor. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Sendas & Veredas).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal**: Prelúdio a uma filosofia do futuro. 2ª edição. 6ª reimp. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O Anticristo**: maldição ao cristianismo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. **Assim falou Zaratustra**: Um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. **Aurora**: Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. 3ª edição. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2005.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos** ou Como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce Homo**: Como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

_____. **Fragmentos póstumos**. Volume II (1875-1882). reimp. Edição espanhola dirigida por Diego Sánchez Meca. Tradução de Manuel Barrios e Jaime Aspiunza. Madrid: TECNOS, 2015.

_____. **A gaia ciência**. 2ª reimp. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.

_____. **Genealogia da moral**: Uma polêmica. 1ª reimp. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Humano, demasiado humano**: Um livro para espíritos livres. Volume 1. 12ª reimp. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. **Humano, demasiado humano**: Um livro para espíritos livres. Volume 2. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche. In: **Philosophos Revista de Filosofia**. Vol. 13. N. 1, p. 11-33. Goiânia, jan/jun 2008.

_____. **A genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2003.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 14ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenckian, 2014.

RÉE, Paul. **A origem dos sentimentos morais**. Tradução de André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2018.

RIBEIRO, Carlos Eduardo. O *Para além de bem e mal* de Nietzsche: a estratégia experimental da verdade-mulher. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. Vol. 14, p. 179-206. São Paulo, jan/2009.

SALANSKIS, Emmanuel. Verbete Animal de rebanho. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Sendas & veredas).

WOTLING, Patrick. Sentimentos. Tradução de Maria Vitoria Kessler. In: **Dicionário de ética e filosofia moral**. Organização de Monique Canto-Sperber. Tradução de Ana Maria Ribeiro-Althoff [et al.]. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2013.