

Universidade Estadual do Oeste do Paraná-Unioeste
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia

JUAREZ DE OLIVEIRA PACHECO

**PERSPECTIVAS ACERCA DO NILISMO NA *GENEALOGIA
DA MORAL***

TOLEDO
2013

JUAREZ DE OLIVEIRA PACHECO

**PERSPECTIVAS ACERCA DO NIILISMO NA *GENEALOGIA
DA MORAL***

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior.

TOLEDO
2013

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

P116p Pacheco, Juarez de Oliveira
Perspectivas acerca do niilismo na Genealogia da moral /
Juarez de Oliveira Pacheco. -- Toledo, PR : [s. n.], 2013.
154 f.

Orientador: Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade
Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de
Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia alemã 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-
1900 - Crítica e interpretação 3. Niilismo (Filosofia) 4. Ética 5.
Moral 6. Genealogia I. Frezzatti Jr., Wilson Antonio, Orient.
II. T.

CDD 20. ed. 193

JUAREZ DE OLIVEIRA PACHECO

PERSPECTIVAS ACERCA DO NIILISMO NA *GENEALOGIA DA MORAL*

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior -
Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Ester Maria Dreher Heuser -
Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Clademir Luís Araldi - Membro
Universidade Federal de Pelotas

Toledo, ____ de ____ de ____.

À minha família
Aos meus amigos

AGRADECIMENTOS

Ao Professor *Wilson Antonio Frezzatti Junior* pela valiosa orientação, amizade, grande dedicação e incentivo que me ajudaram demasiadamente nessa pesquisa.

À professora *Ester* e ao professor *Clademir Araldi* pela participação na banca de defesa.

À *CAPES* pela bolsa concedida por mais de um ano de pesquisa.

À minha mãe *Antônia V. Pacheco* e ao meu pai *Francisco S. Pacheco* pelo carinho e motivação que me atribuíram em todos os sentidos.

À *Silvana*, que me acompanhou tão carinhosamente em minha vida de pesquisa, pelo apoio, segurança e compreensão que não faltaram.

Aos meus amigos com cuja companhia sempre pude contar.

Podem vê-lo, sem dor, meus semelhantes!
Mas, para mim que a Natureza escuto,
Este pântano é o túmulo absoluto,
De todas as grandezas começantes!

Larvas desconhecidas de gigantes
Sobre o seu leito de peçonha e luto
Dormem tranquilamente o sono bruto
Dos superorganismos ainda infantes!

Em sua estagnação arde uma raça,
Tragicamente, à espera de quem passa
Para abrir-lhe, às escâncaras, a porta...

E eu sinto a angústia dessa raça ardente
Condenada a esperar perpetuamente
No universo esmagado da água morta!
(ANJOS, Augusto dos. *Eu e outras poesias*. O pântano).

PACHECO, Juarez de Oliveira. *Perspectivas acerca do niilismo na Genealogia da moral*. 2012. 154 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2012.

RESUMO

Ao analisar o conceito de niilismo, que se mostra polissêmico na obra de Nietzsche, nos deparamos com impasses frequentes referentes à origem desse fenômeno. Esse conceito se apresenta geralmente significando uma consequência do desenvolvimento da moral do ocidente, em que o ressentimento escravo e a má consciência, enraizados na cultura, se transformam até que terminam acometendo o homem moderno de um cansaço e de um esvaziamento de valor: é o niilismo em seu sentido mais próprio, um fenômeno de origem moderna. Por outro lado, há aforismos e trechos, menos debatidos pelo filósofo alemão em sua obra, que indicam que a origem do niilismo remete a um período longínquo da história humana, precedente à moral ascético-cristã, e a um fenômeno que abre uma lacuna de ausência de sentido em relação à vida e ao sofrimento humano. Esses aspectos incompatíveis do niilismo se apresentam tanto em textos publicados, quanto em anotações privadas de Nietzsche. O interior da obra *Genealogia da moral* também detém essa ambiguidade do conceito de niilismo. O objetivo principal desse trabalho é investigar a obra *Genealogia da moral*, com a ajuda de outros textos, buscando compreender os significados e a posição do niilismo na história da civilização. O escrito nietzschiano apresenta como objetos de estudo os conceitos de ressentimento, má consciência e ideal ascético, elementos que são constitutivos da moral ocidental. Com interesses na sua atualidade, Nietzsche investiga o passado moral até a sua pré-história. Com isso, essa obra é fundamental na investigação sobre a origem do niilismo. Seus conceitos são analisados a partir de um procedimento que os coloca sob a esfera do devir histórico e da dinâmica instintual, enquanto conceitos que se transformam ao longo do tempo e possuem múltiplos sentidos: é com essa característica polissêmica que os elementos centrais da obra se apresentam, assim como o niilismo. A *Genealogia da moral* revela finalmente que o niilismo possui sentidos variados, mas que não necessariamente se chocam entre si. Evidenciamos nessa obra uma forma de niilismo primordial, um “niilismo primeiro”, que é precedente à moral ascético-cristã, que opera inclusive como uma das causas dessa moral. Entretanto, o niilismo se apresenta como histórico, produto dos mecanismos de pacificação da civilização, que inevitavelmente levam à má consciência e ao ressentimento. Os instintos humanos se voltam para dentro, causando um grande mal estar civilizatório, sob a forma de um sofrimento por longo tempo sem fundamento. O sacerdote ascético dá uma resposta a esse sofrimento, inverte a direção do ressentimento, reinterpretando a má consciência animal, tornando-a mais grave, de uma forma definida, como a interpretação do sofrimento pelo pecado. A má consciência fazia o homem sofrer sem sentido com os instintos que se voltavam contra si, porém, com a interpretação ascética, ele agora descarrega suas forças contra si com um sentido que justifica o sofrimento.

Palavras-chave: Niilismo. Genealogia. Ressentimento. Má consciência. Ideal ascético.

PACHECO, Juarez de Oliveira. *Perspectives about the nihilism in the Genealogy of Morals*. 2012. 154 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2012.

ABSTRACT

By analyzing the concept of nihilism, which is shown polysemic in Nietzsche's work, we encounter frequent deadlocks concerning the origin of this phenomenon. This concept usually presents signifying a consequence of the moral development of the West, where the slave resentment and bad conscience, rooted in culture, ends up affecting modern man of a weariness and an emptying of value: it is nihilism in its own sense, a phenomenon of modern origin. On the other hand, there are aphorisms and excerpts, least discussed by the German philosopher in his work, indicating that the origin of nihilism refers to a distant period of human history, preceding the Christian moral-ascetic, and a phenomenon that opens a gap of absence of meaning about life and human suffering. These incompatible aspects of nihilism are present both in print, and in private notes of Nietzsche. The interior of the book *Genealogy of Morals* also holds that ambiguity of the concept of nihilism. The main objective of this work is to investigate the work *Genealogy of Morals*, with the help of other texts, trying to understand the meanings of nihilism and position in the history of civilization. Nietzsche's work as objects of study presents the concepts of resentment and bad conscience ascetic ideal, elements that are constitutive of Western morals. With interests in its topicality, Nietzsche investigates the past moral to its prehistory. Thus, this work is fundamental research into the origin of nihilism. His concepts are analyzed from a procedure that puts them in the realm of historical development and the dynamics instinctual, while concepts that change over time and have multiple meanings: with this polysemic feature that the central elements of the work are presented as well as nihilism. The *Genealogy of Morals* finally reveals that nihilism has various meanings, but that does not necessarily clash with each other. We show in this work a form of nihilism primordial, a "first nihilism" that is precedent-Christian ascetic morality, including that operates as one of the causes of this moral. However, nihilism is presented as historical product of peacemaking mechanisms of civilization, which inevitably leads to poor awareness and resentment. Human instincts turn inward, causing a great malaise of civilization in the form of a long suffering baseless. The ascetic priest gives an answer to this suffering, reverses the direction of resentment, bad conscience reinterpreting the animal, making it more serious, in a way defined as the interpretation of suffering for sin. The bad conscience made man suffer senseless with instincts that turned against him, however, with the ascetic interpretation, now he unloads his forces against them with a sense that justifies the suffering.

Keywords: Nihilism. Genealogy. Resentment. Bad conscience. Ascetic ideal.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Utilizamos aqui, para citação das obras publicadas de Nietzsche, a convenção proposta pelos *Cadernos Nietzsche*. As siglas em alemão propostas pela edição Colli/Montinari das *Obras Completas* do filósofo alemão (KSA) são acompanhadas de siglas em português para facilitar a leitura das referências e são as seguintes:

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)* – 1872

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches (v. 1): (Humano demasiado humano (v. 1))* – 1978

VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches (v. 2): Vermischte Meinungen und Sprüche (Humano demasiado humano (v. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)* – 1879

WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches (v. 2): Der wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (v. 2): O andarilho e sua sombra)* – 1880

M/A – *Morgenröte (Aurora)* – 1880/81

FW/GC – *Die fröhliche wissenschaft (A Gaia Ciência)* – 1881/82 e 86

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

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)* – 1885/86

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

WA/CW – *Der Fall Wagner (O caso Wagner)* – 1888

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

NW/NW – *Nietzsche contra Wagner* – 1888

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

EH/EH – *Ecce homo* – 1888

DD/DD – *Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)* – 1888

Algumas citações apresentam além de algarismos arábicos, números romanos. Estes últimos indicam a parte ou o capítulo do livro, e os primeiros

registram o aforismo ou, como no caso da *Genealogia da moral*, o parágrafo da dissertação.

No que se refere aos fragmentos póstumos de Nietzsche (anotações privadas que não foram publicadas durante a vida lúcida do filósofo alemão), nos utilizamos de edições traduzidas em espanhol e em português, a quais apresentam geralmente seleções de fragmentos. Assim, apresentamos as citações desses textos a partir de algarismos arábicos que remetem propriamente ao número de identificação do fragmento, e, em seguida, a data pelo qual foi escrito segundo as edições utilizadas, registradas em nossa bibliografia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I – PRIMEIRA DISSERTAÇÃO DA <i>GENEALOGIA DA MORAL</i>: “BOM” E “MAU”, RESENTIMENTO E NIILISMO	30
1.1. “Bom” e “ruim”: moral aristocrática.....	30
1.2. O “Bom”, o “mau” e o ressentimento.....	45
1.3. O niilismo e o “ar ruim”	55
CAPÍTULO II – SEGUNDA DISSERTAÇÃO DA <i>GENEALOGIA DA MORAL</i>: A PLANTA HEDIONDA E O NIILISMO.....	63
2.1. As origens da memória e a moralidade do costume.....	63
2.2. As primeiras relações contratuais da civilização e a noção de culpa.....	79
2.3. A planta hedionda e o niilismo.....	87
CAPÍTULO III – TERCEIRA DISSERTAÇÃO DA <i>GENEALOGIA DA MORAL</i>: A VONTADE DE POTÊNCIA DO SACERDOTE ASCÉTICO E O NIILISMO.....	102
3.1. A pluralidade do ideal ascético.....	102
3.2. O sentido único de um “monstruoso modo de valorar”.....	112
3.3. Um “ar ruim” e uma “monstruosa lacuna”	127
CONCLUSÃO.....	139
BIBLIOGRAFIA.....	152

INTRODUÇÃO

A compreensão de Nietzsche acerca do niilismo no bojo da modernidade é de que ele possui uma natureza ameaçadora, que causa o pior dos sofrimentos, o da inexistência de sentido de tudo que está no centro e no entorno da vida humana. Sob esse aspecto, no período mais tardio do fazer filosófico nietzschiano, surge em seu horizonte a intrigante questão: “O niilismo está diante da porta: de onde nos chega esse mais sinistro e mais ameaçador de todos os hóspedes?” (fragmento póstumo 5 [50] de outono de 1886 – verão de 1887). De onde vem o niilismo? Essa pergunta é, sobretudo, de ordem moral, a qual seria a principal responsável pelo niilismo que bate à porta, pois a ciência assassinou Deus, com isso, a moral ruiu, esvaziando de sentido a vida do homem, que se encontra, assim, diante da ameaça do completo sem sentido. Essa questão leva a pensar outro aspecto, se o niilismo bate à porta, é porque foi posto para fora de casa em outro momento remoto, em um período antigo da história do homem do ocidente. Nossa suspeita é inevitavelmente reforçada pelo final da *Genealogia da Moral*, que aponta claramente que o niilismo, de modo primordial, já existiu em tempos remotos, e que, por ser o grande causador de sofrimento e desintegrador do sentido da existência humana, foi necessária a tomada de posição e criação de uma medida radical que o expulsasse de dentro de casa. Essa medida é uma moral, mas uma moral de negação da vida, a saber: “o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! [...] Nele o sofrimento era interpretado, e a porta se fechava para todo niilismo suicida” (GM/GM III § 28)¹. Essa modalidade de moral propôs a expulsão do niilismo de dentro da “casa”, ou do horizonte da existência humana, foi a moral como a chave, que operou como uma trava, que estabeleceu uma interpretação, um sentido, uma cura ou proteção perante a maldição que se apresentava. Seguindo essa análise, somos induzidos a conceber que o niilismo já existia antes da moral de negação da vida, que inclusive tem uma

¹ Entendemos que o niilismo é um conceito polissêmico em Nietzsche, suas formas podem não ser as mesmas nos diferentes períodos históricos. Não se trata exatamente do mesmo conceito, mas de um fenômeno que para o filósofo alemão se apresenta em diferentes momentos da história, a partir de transformações, com diferentes significados. Por outro lado, seus sentidos não necessariamente se contradizem. Com isso, fazemos uma análise inicialmente mais ampla do niilismo, buscando entender seus movimentos e fundamentos.

relação próxima deste, pois é, nesse caso, do niilismo que brotou essa forma de moral. Essa moral de negação da vida é, portanto, consequência do niilismo.

Mas essa não é a única interpretação que se pode tirar de uma obra com conceitos polissêmicos desde a raiz como a *Genealogia da Moral*. Há outra perspectiva que é extraída de modo claro logo na primeira dissertação, ela consiste no fato de que o tipo de homem impotente é o responsável pela criação da moral de negação, precisamente devido à sua incapacidade de reagir verdadeiramente contra os fortes. Com uma vingança adiada, de modo astucioso e artiloso, eles realizam uma inversão dos valores dos senhores por valores que negam a vida (cf. GM/GM I § 10). Nesse caso, o elemento que serve de motor é o ressentimento escravo, não o niilismo do final da *Genealogia da moral*. O niilismo é tratado como elemento posterior, como resultante da moral do ressentimento. Nietzsche o posiciona na modernidade, como um “grande perigo” (GM/GM I § 12), que efetivamente tornou o homem comum, pequeno, manso, medíocre, pacífico etc. O niilismo na modernidade é vislumbrado como a derrubada do valor do homem, a desilusão ou a perda da admiração a ele, da reverência e da esperança em torno dele, como se isso fosse exatamente o niilismo, “o que é hoje o niilismo, se não isto?” (GM/GM I § 12). O niilismo é, sob essa ótica, a consequência de uma longa história de moralização no ocidente, com uma história longínqua de preparação e desenvolvimento que só se apresenta claramente na modernidade. Entretanto, essa forma de niilismo, de modo problemático, se choca com a interpretação proposta anteriormente.

O niilismo pode ser visto, a partir dessas considerações, como consequência moderna da moral do ressentimento e da vingança escrava, mas também, de modo aparentemente incompatível, ele é o fundamento, a condição de existência que nega a vida, que busca se proteger do niilismo, buscando refúgio e conservação na moral. Em alguns momentos, Nietzsche posiciona o niilismo como algo precedente a essa moral, e, em outros, como algo posterior, como o próprio resultado da história da moral ascética. A investigação da origem do conceito de niilismo obriga à seguinte questão: o niilismo seria um fruto do processo de moralização, ou o elemento causador da própria moral ocidental, a moral ascético-cristã? Se esse conceito significa uma consequência moderna do ressentimento, que amansa o homem, ou o resultado da desvalorização dos valores, que esgota o sentido da vida, então porque

é apresentado também como causa da moral ascética na antiguidade? O ideal ascético foi o elemento que ofereceu ao longo da história um sentido ao homem, uma interpretação, que, através desse ideal, o niilismo, “a monstruosa lacuna”, parecia preenchida e a humanidade salva, “a porta se fechava para todo niilismo suicida” (GMGM III § 28). Nesse último aspecto, a moral da tradição ocidental tem sua raiz na tentativa de fugir de um niilismo monstruoso, existente antes da própria moral tradicional, mas o filósofo alemão estabelece também que, na modernidade, o niilismo está à porta, desta vez como algo proveniente da desvalorização dos valores existentes. Enfim, o niilismo é moderno ou antigo? Esse é nosso problema.

O fragmento de Lenzer Heide, *O niilismo europeu*, de 10 de junho de 1887, escrito quatro meses antes da publicação da *Genealogia da moral*, apresenta o mesmo problema, a abordagem de uma forma de niilismo como causa da moral. Em relação à moral, Nietzsche afirma, “ela impediu que o homem se desprezasse enquanto homem, que ele tomasse partido contra a vida, que ele desesperasse do conhecimento: ela foi um *meio de conservação* – in *summa*: a moral era o grande *antídoto* contra o *niilismo* prático e teórico” (fragmento póstumo – 5 [71] § 1). Em sentido similar ao do final da *Genealogia da moral*, é uma forma de niilismo que precede à moral. Nietzsche o chamou de “primeiro niilismo” (*Idem*), trata-se de um niilismo como um fato moral e existencial, em que nem a vida e nem as ações humanas faziam sentido. É uma condição primordial que se estabelece como anterior à moral. Sob esse aspecto, por que o niilismo se apresenta como uma consequência moderna do ressentimento, ou como resultado de uma desvalorização dos valores da tradição? Essa questão está relacionada ao problema que pretendemos resolver.

Apresentamos, antes de tudo, um esclarecimento histórico e etimológico sobre o niilismo. O termo é proveniente do latim *nihil* e designa nada. Já havia uma série de autores precedentes e contemporâneos a Nietzsche dedicando estudos à questão do niilismo. Segundo Müller-Lauter (cf. 1999, p. 41), o termo niilismo adquiriu grande popularidade na Europa através dos anarquistas russos. O acesso e o uso que Nietzsche faz do termo niilismo a partir dos anos de 1880 devem-se às suas leituras de escritores contemporâneos, como, por exemplo, dos romances de Dostoiévski, as publicações de Ivan Turgueniev, Alexandre Herzen (por volta de

1877) e Peter Kropotkin. Müller-Lauter (cf. *Idem*) afirma ainda que o uso propriamente da palavra “niilismo” por Nietzsche é resultado da sua leitura de Paul Bourget, *Ensaio de psicologia contemporânea*. Bourget falava do niilismo com os anarquistas russos em mente, articulando esse movimento com outros fenômenos de seu tempo, todos apontando para um mal básico, um “desgosto com o mundo”. Em seu ensaio sobre Baudelaire, Bourget teria mostrado a origem desse sentimento a partir de uma discrepância entre a necessidade do homem da modernidade que acompanha o desenvolvimento da civilização e uma inadequação em relação à existência real. A universal eclosão da “náusea do mundo”, o espírito de negação da vida se mostraria nos povos da Europa em diferentes modos: entre os eslavos como niilismo; entre os alemães como pessimismo; entre os franceses e as nações românticas como uma descomunal irritabilidade nervosa (cf. Müller-Lauter, 1999, p. 41). Araldi estabelece uma contribuição histórica e filosófica a respeito do emprego do termo niilismo em Nietzsche. Ele afirma que a palavra é proveniente, principalmente, da leitura feita pelo filósofo a partir de 1877 de F. Dostoiévski e de P. Bourget. De acordo com Araldi, F.H. Jacobi, em sua obra *Sendschreiben an Fichte* (1779), compreende o idealismo fichtiano como niilismo. Nietzsche sem dúvida leu a obra de I. Turgueniev, *Pais e Filhos*, em que o niilismo é caracterizado como negação de todo artigo de fé e de toda autoridade. Entretanto, a leitura dos romances de Dostoiévski foi determinante para a sua compreensão do termo. Nos romances de Dostoiévski estava retratada a situação de crise, ocasionada pelo declínio dos valores “superiores” da cultura vigente, no qual se intensificam os traços doentios, a sensibilidade caótica e a “sublime estranheza”, que se manifestavam como experiência histórica do esvaziamento dos horizontes de sentido (cf. Araldi, 1998, p. 75-94). Sobre a formação da palavra niilismo, segundo Araldi, é importante mostrar que o termo se forma a partir da noção de “nada” (*nihil*), de “aniquilação” (*annihilation*), que, assim, não remontaria somente às discussões próprias do século XVIII, mas também à tradição escolástica, especificamente à seita do séc. XII denominada *Nihilianismus*, que era uma designação para um desvio herético do cristianismo (cf. Araldi, 2004, p. 50).

Entretanto, havia no entendimento acerca do niilismo uma raiz comum. Embora usado por diversos autores da época do filósofo alemão, o termo tinha como signo uma crise que se apoderava dos valores tradicionais, causando uma

descrença generalizada que fazia vir à tona o vazio de sentido não somente no agir, mas também no conhecer humano. Nietzsche, devido às suas inquietações, seu espírito de dúvida e de incerteza que sobre ele se incorporava como ressonância e reflexo de seu tempo, fará uso desse termo com grande intensidade. Seguindo a análise de Araldi, a grande diferença de Nietzsche para os outros autores é o caráter especial que o termo recebe nos seus escritos, nas obras do período mais fecundo do filósofo alemão, nas quais o niilismo se apresenta como conceito elementar e imprescindível. Nietzsche amplia as fronteiras do niilismo, no qual se cristalizou em uma natureza propriamente filosófica (cf. Araldi, 2004, p. 47).

O conceito de niilismo é expresso nos fragmentos póstumos de 1880 a 1888. No final desse período, há um fragmento que trata mais especialmente do tema, a saber, o “Fragmento de Lenzer-Heide” – *O niilismo Europeu*. Nas obras publicadas do filósofo, o niilismo é abordado de modo subjacente e em alguns momentos de forma ostensiva em *A gaia ciência*, *Genealogia da moral*, *o Anticristo* e *Crepúsculo dos ídolos*.

O niilismo na obra de Nietzsche não se restringe a elucidações uníssonas, mas, sobretudo, dissonantes, e às vezes paradoxais. Sob esse aspecto, a tarefa de definir o conceito de niilismo em poucas palavras é no mínimo temerária ou pretensiosa. Trata-se de um conceito que se apresenta de modo obscuro e polissêmico. Não há uma linearidade em sua abordagem, o que ocorre é uma exposição em grande escala latente, fragmentada e permeada por sentidos diversos e ambiguidades.

Em *A gaia ciência*, parte V, de 1885, o termo niilismo passa a ser explicitado a partir dessa data até os últimos escritos nietzschianos. Há interrogações, dúvidas e questões no terreno em que o filósofo se encontra, motivadas por um sentimento oriundo do interior da própria vida moderna:

Justamente com esse riso, porém, não demos um passo adiante no desprezo pelo homem? E também no pessimismo, no desprezo à existência por nós cognoscível? Não caímos, justamente com isso, na suspeita de uma oposição entre o mundo no qual até hoje nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, “suportávamos viver” – e um outro mundo que somos nós mesmos: uma inexorável, radical, profunda suspeita sobre nós mesmos, que cada vez mais e de forma cada vez pior toma conta de nós, europeus, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras ante essa terrível alternativa: “ou suprimir suas venerações, ou – *a si mesmos!*”

Esta seria o niilismo; mas aquela também não seria – niilismo? Eis a nossa interrogação (FW/GC § 346).

A vida moderna sofre de uma suspeita, de uma radical dúvida sobre o valor da vida, pois tudo que se venerou, e que se valorizou começa a ruir, levando embora a avaliação tradicional sobre a vida, precisamente o que estabelecia a segurança sobre ela, trazendo por ora desconfiança sobre ela, esvaindo o próprio valor da existência. Nietzsche apresenta com isso uma forma inicial de niilismo em sua obra, um fenômeno que se instaura na modernidade a partir de uma desvalorização do mundo venerado pela tradição moral ocidental. O niilismo seria nesse caso o sentimento mais radical de dúvida a partir do resultado da queda dos valores tradicionais ou ascético-cristãos.

Nos meandros da modernidade², devido à busca incansável por Deus e por verdade, ironicamente o homem atinge o ápice da falta de sentido: Deus foi assassinado pelo próprio homem que em outro momento o havia criado, “para onde foi Deus? [...] *nós o matamos*, [...] somos todos seus assassinos” (FW/GC § 125). O resultado desse paulatino acontecimento causa um abalo de proporções terríveis à existência humana, na qual passa a estabelecer-se para longe do “sol”, do que lhe propusera sentido, passando assim a vagar como que através de um nada infinito, “sentindo na pele o sopro do vácuo” (cf. FW/GC § 125). Com a ausência de Deus,

² O termo “modernidade” é amplamente debatido nos escritos nietzschianos, ele demarca principalmente a ascensão dos valores democráticos. As “ideias modernas”, tanto criticadas por Nietzsche, referem-se à tolerância, à compaixão, à igualdade de direitos e à liberdade; também faz parte desse período a crença no “progresso” (cf. GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 37). Essa época é vista como o chão de um “democratismo” (*Idem* § 39), entendido pelo filósofo alemão como uma forma de declínio de forças organizadoras, em que os instintos destroem-se mutuamente: “já defini o *moderno* como a autocontradição fisiológica” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* § 41). Isso indica as características da *décadence*, uma modernidade de forças anarquizadas e declinantes. Nietzsche opõe veementemente a modernidade ao Renascimento a partir das noções de força e fraqueza próprias dessas épocas, “Renascimento, tão pródiga e tão rica em fatalidade, surge como a última *grande* época, e nós, modernos, com nosso angustiado cuidado-próprio e amor ao próximo, com nossas virtudes de trabalho, despretensão, legalidade, cientificidade – acumuladores, econômicos, maquinais –, como uma época *fraca*” (*Idem* § 37). Ao indicar Rousseau como primeiro “homem moderno” (*Idem* § 48), Nietzsche demarca o início de uma época com características próprias no âmbito do século XVIII. Em relação à modernidade relacionada ao niilismo, esta é compreendida como a época da experimentação, como uma grande “oficina” de experimentação, em que se acirra o combate ao niilismo até mesmo com disfarces. Para o filósofo alemão, a modernidade é vista como o tempo da decadência crescente, do cansaço, do esgotamento, e, sobretudo, como desvalorização niilista dos valores morais, sendo que o niilismo seria exatamente ou “propriamente o problema trágico do nosso mundo moderno” (fragmento póstumo 7 [8] - final de 1886 - início de 1887).

tem-se a dissolução dos valores a que, por longo período, o homem europeu se direcionava. Tem-se a ausência de sentido, o nojo pela existência e diversos reflexos. É o niilismo na sua forma explícita.

A partir desse momento, outras tantas formas de niilismo surgem como decorrência dessa derrocada de valores. O niilismo é assim denominado literalmente por Nietzsche como um *equivoco*, *passivo* e *ativo*, além de outros tipos mais *extremos*³ ou *radicais* (cf. fragmento póstumo 9 [35] de outono de 1887). O niilismo abordado nas obras de Nietzsche se mostra de modo complexo, tem várias facetas e é um conceito de grande amplitude. De uma forma básica de niilismo decorrem outras tantas perspectivas⁴.

A modernidade é vista por Nietzsche como o momento em que o niilismo está explícito, ele aparece como consequência de uma derrocada dos valores morais, metafísicos e religiosos da tradição ocidental, a tradição ascético-cristã. O filósofo alemão entende que a gênese desse fenômeno moderno está presente na interpretação moral do mundo. A moral é, assim, abordada com veemência na obra tardia⁵ de Nietzsche, tornando-se um dos seus temas centrais. Com a sensação de

³ Sobre esta modalidade de niilismo extremo, Nietzsche escreve em seus fragmentos não publicados: “não há nenhuma verdade, não há nenhuma estrutura absoluta das coisas, nenhuma ‘coisa em si’. [...] *Exatamente isso é um niilismo, e certamente o mais extremo*” (fragmento póstumo 9 [35] de outono de 1887). No fragmento de *O niilismo europeu*, esta forma de niilismo é associada ao conceito de eterno retorno, consequentemente é elevado ao extremo, “meditemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência tal como é, sem final no nada: “o eterno retorno”. Esta é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o ‘sem sentido’) eterno” (fragmento póstumo 5 [71] de junho de 1887).

⁴ O niilismo se apresenta compondo sua diversidade ainda de modo travestido, escamoteado no que se expressa sob a forma de meio de escape ou subterfúgio. “tudo que reconforta, cura, tranquiliza e anestesia passa a um primeiro plano por diversos disfarces: religiosos, morais, políticos, estéticos, etc.” (fragmento póstumo 5 [71] de junho de 1887).

⁵ Acatamos aqui a proposta de Marton no que tange à divisão dos períodos da obra nietzschiana em três momentos, que não podem ser considerados como compartimentos estanques, como unidades fechadas em si mesmas. O primeiro período que vai de 1870 a 1876, do *Nascimento da tragédia* às *Considerações extemporâneas*, é nomeado por Marton de “pessimismo romântico”, período em que Nietzsche faz uma filosofia inspirada na música de Wagner e na filosofia de Schopenhauer, em que se sublinha ainda a formação filológica e o interesse na renovação da cultura alemã. O segundo período, entre os anos de 1876 e 1882, de *Humano demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência*, é denominado por ela de “positivismo cético”, momento em que no interior do pensamento do filósofo alemão se ressalta influências das idéias de Auguste Comte, a noção de espírito livre se apresenta como um libertar-se das convicções, de modo que o filósofo alemão valoriza a ciência já que esta possuiria uma característica funcional para combater a metafísica e a religião. O terceiro período, de 1882 a 1888, a partir de *Assim falava Zaratustra*, é nomeado por Marton como “transmutação de todos os valores”, período em que Nietzsche estaria interessado em uma reconstrução do seu pensamento, que de forma consistente, ele teria elaborado a sua mais autêntica filosofia. Neste último período, Nietzsche desenvolve seus principais conceitos, Marton cita

que os valores se desertificam, o niilismo é entendido como “perigo dos perigos”, momento em que “nada tem sentido” (fragmento póstumo 2 [100] de outono de 1885 – outono de 1886). O niilismo na modernidade significa para o filósofo alemão um esvaziamento de sentido com uma história a partir do resultado de um processo, “niilismo: falta a finalidade; falta a resposta à pergunta para quê? – *que os valores supremos se desvalorizam*” (fragmento póstumo 9 [35] de outono de 1887).

Nietzsche compreende que esse processo é necessário, e todas as tentativas de preencher o vazio estão fadadas ao fracasso. O niilismo surpreenderá a todos inevitavelmente, “o que não pode deixar de vir, o *advento do niilismo*, a necessidade mesma está aqui em marcha” (fragmento póstumo 11 [411] – novembro de 1887 – março de 1888). O sentido da verdade foi altamente desenvolvido pelo cristianismo, e, segundo o filósofo alemão, houve desde as origens da interpretação cristã uma necessidade de verdade a todo custo. Ela se desenvolve e desemboca no niilismo da modernidade, ou seja, da crença de que “Deus é verdade”, culmina no “tudo é falso” (fragmento póstumo 2 [127] – outono de 1885 – outono de 1889), puro e simples desenvolvimento da verdade.

Será na obra *Genealogia da moral* que Nietzsche apresentará um esboço sobre a origem de uma forma antagônica de niilismo, um niilismo remoto em relação à modernidade, que o filósofo alemão o designa de “uma monstruosa *lacuna* que circundava o homem” (GM/GM III § 28), um vazio causador de um sofrimento terrível, pelo qual o homem exaurido e esgotado esteve prestes a perder a direção da sua vida, não sabendo inicialmente para onde lançar suas forças. Nesse caso, o niilismo aparece primeiramente como um sintoma de uma doença do homem. Entretanto, haveria um grande ou talvez o único recurso ao homem para conseguir preservar-se perante essa ameaça. Esse meio de proteção foi denominado por Nietzsche de ideal ascético, precisamente este elemento possibilitou que o sofrimento fosse interpretado, e aparentemente o niilismo extinto da vida humana (cf. GM/GM III § 28).

O ideal ascético, outro conceito polissêmico na obra de Nietzsche, é entendido como a negação da sensualidade, dos desejos e instintos, mas mais do

de modo enfático o eterno retorno, a vontade de potência, o método genealógico. De forma complementar, a esse período também são pertencentes os conceitos de além-do-homem, o niilismo e a própria transvaloração dos valores que caracteriza o período (cf. Marton, 2000, p. 35,36 e 38).

que isso. É identificado pelo filósofo alemão como ideal sacerdotal e uma interpretação moral do mundo. Tal ideal sacrifica a própria vida por seu objetivo no nada, por Deus ou pelo além. Nessa forma de moral, a vida e tudo que pertence a ela são tratados como um caminho errado (cf. GM/GM III § 11), são vistos como um erro que se deve refutar. O cristianismo é o grande exemplo de ideal ou moral ascética a que Nietzsche se refere criticamente; seus conceitos, como Deus, alma, além, etc., estabeleceram uma psicologia inteiramente imaginária, ascética por excelência (cf. AC/AC § 16) Apesar do caráter negador da vida e da sensualidade, os ideais ascéticos, segundo Nietzsche, significaram um pretexto de conservação de homens exauridos e doentios (cf. GM/GM III § 11).

O niilismo possui uma cumplicidade com o ideal ascético. Segundo o filósofo alemão, o ideal ascético se engendrou da busca instintiva de cura e proteção de vidas que degeneraram no interior do processo civilizatório. Homens exaustos, mas com instintos de preservação intactos, combateriam tal exaustão ou esgotamento das forças com novos meios e invenções para garantir a vida (cf. GM/GM III § 13). Será o próprio ideal ascético a grande invenção que propõe um sentido, interpretação, e um meio de preservação contra o niilismo, entendido como “a maldição que até então se estendia sobre a humanidade” (GM/GM III § 28). O homem teria se salvado, desta maneira, do niilismo através do ideal ascético.

Em *O anticristo*, por outro lado, o niilismo é apresentado de modo diferente, ele não é uma simples consequência de uma derrocada dos valores, nem precisamente o eixo de origem do ideal ascético, ele é desta vez associado a todo tipo de moral ascética, a moral cristã é identificada com o niilismo. O niilismo se apresenta na obra nietzschiana inclusive com essa característica fundamental, a negação do mundo. Aquilo que deprecia e que nega a vida é niilista. Quando se refere ao apóstolo Paulo⁶, por exemplo, ao considerá-lo um niilista, Nietzsche afirma

⁶ Em *O Anticristo*, Nietzsche vê no Império Romano uma das grandes expressões da vida saudável, o exemplo mesmo da livre expressão da vontade de potência, da vontade superior. Na ótica nietzschiana, esse império “era a maior forma de organização”, tinha o propósito de eternizar a suprema condição para que a vida pudesse prosperar. Mais do que isso, o Império Romano foi um “tremendo feito pelos romanos para conquistar terreno para uma cultura grande” (AC/AC § 58). Contudo, afirma o filósofo alemão, essa grande obra de arte de admirável estilo foi destruída, mesmo tendo suas bases firmes de tal modo a suportar por milênios até mesmo maus imperadores, o Império Romano ruiu, como? Segundo Nietzsche, ele teria sido contaminado pelo mais forte dos venenos, o “cristianismo de Paulo”, a “mais corrupta espécie de corrupção” (AC/AC § 58).

que “ele compreendeu que necessitava da fé na imortalidade para tirar o valor do ‘mundo’⁷, que o conceito de ‘inferno’ ainda se tornaria senhor de Roma – que com o ‘além’ se *mata a vida...*” (AC/AC § 58). O cristianismo enquanto doutrina desprezadora e negadora da vida não apenas se equipara ao niilismo, mas é pura e simplesmente uma interpretação moral do mundo niilista propriamente dita, “*niilista e cristão: duas coisas que rimam, e não apenas rimam*” (AC/AC § 58). O niilismo tem sua gênese quando valores de declínio, valores de enfraquecimento da vida preponderam sobre os valores mais “sagrados” da própria vida⁸ (cf. AC/AC § 6). Nesta obra, Nietzsche toca, inclusive, a questão básica da origem do niilismo sob outro ângulo, aglutinado à moral, “quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no além – *no nada* –, despoja-se a vida do seu centro da gravidade” (AC/AC § 43). Esse deslocamento do centro da gravidade da vida para outra esfera que não a própria vida constitui uma profunda desvalorização metafísica da mesma, ela perde o seu valor natural ou real e passa a ser reduzida a um valor de nada, um valor que se centra fora dela, uma ficção ou ilusão, outra forma de niilismo.

O processo da história ocidental da negação da vida teria sua origem determinada no tempo, que é elucidado por Nietzsche na obra do ano seguinte à *Genealogia da moral, Crepúsculo dos ídolos*. Nietzsche aponta nesse escrito que o niilismo ocidental teria um esboço na origem de valores decadentes formulados por Sócrates e Platão, a negação da vida teria uma expressão inicial nesse momento. O mundo supra-sensível, os valores supremos, a própria verdade e o bem formulados pelos filósofos da tradição negam o mundo do vir-a-ser, pressupõem unidade e negam a multiplicidade, negam também o processo de devir. Essa pretensão de afirmar que o ser é real e que o vir-a-ser é um engano dos sentidos significa, de acordo com Nietzsche, um instinto de calúnia e de vingança contra a vida, um sintoma da vida que declina (cf. GD/CI, *A razão na filosofia*), significa, a partir dessa obra, o niilismo próprio da negação da vida em sua forma originária. A virtude para

⁷ O termo “mundo” aparece com aspas na obra porque Nietzsche faz uma analogia entre “mundo” e “Império Romano”, a negação do império seria também a negação do mundo, já que ele é entendido como expressão da potência da vida.

⁸ A nosso ver, o termo “sagrado”, ao qual Nietzsche se refere ironicamente, se remete nesse momento a valores de oposição ao cristianismo. Os valores mais sagrados da vida deveriam ser, ao ver nietzschiano, aqueles que são engendrados pela afirmação do mundo, e não o seu contrário.

Platão, segundo o filósofo alemão, estaria associada ao conhecimento do mundo verdadeiro, eterno e imutável alcançado pela razão. Nega-se com isso os instintos e a realidade nas suas peculiaridades fundamentais. A ideia do “mundo verdade” progride e o cristianismo seria fundado basicamente com elementos platônicos, daí a ideia de que “o cristianismo é um platonismo para o povo” (JGB/BM, *Prólogo*), e que “Platão é cristão anteriormente ao cristianismo” (GD/CI, *O que devo aos antigos* § 2), pois já postula o bem como conceito supremo.

A própria filosofia é entendida como niilista, na visão de Nietzsche, na medida em que é marcada pela busca de verdade e sentido a qualquer preço, sentido esse que não faz parte do mundo. Associado aos ideais opostos da vida, o niilismo em *Crepúsculo dos ídolos* é apresentado de forma cronológica no ocidente desde as suas origens até as suas formas mais avançadas. A origem remonta a Platão, “um covarde perante a realidade – portanto se refugia no ideal” (GD/CI, *O que devo aos antigos* § 2). O filósofo grego formulara o mundo verdadeiro como a negação do mundo aparente, e isso é inserido num transcurso histórico que sofre desenvolvimento na Europa seguindo sua marcha progressiva de negação até seu ponto culminantemente oposto: aquele da afirmação do mundo, após o momento em que a noção de mundo aparente tenha virado pó (cf. GD/CI, *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula* § 5, § 6).

As variações da noção de niilismo no interior da obra de Nietzsche não se encerram nas abordagens das obras publicadas, também os fragmentos póstumos evidenciam essa polissemia conceitual. Com isso, a polissemia do niilismo não se restringe a poucos sentidos, suas ambiguidades parecem até mesmo confundirem-se nos escritos nietzschianos. É entendido basicamente como transcurso, como negação da vida, como falta de sentido entre outras manifestações que se caracterizam como desdobramentos de formas mais originais, tais como niilismo *passivo e ativo*⁹.

⁹ O niilismo é de natureza ambígua inclusive nas suas formas mais maduras. Entre as várias formas expressas na modernidade estão as mais consagradas: ativa e passiva (cf. fragmento póstumo 9 [35] – outono de 1887). No *niilismo ativo*, ocorre uma intensificação do poder do espírito em força, em vontade de destruição, de aniquilamento dos valores arruinados e, com isso, a possibilidade de ultrapassar o horizonte de valores que já não detém nenhum sentido, é o niilismo como signo de aumento de poder do espírito, isto é, niilismo ativo: “Pode ser um sinal de força: pode ter crescido a tal ponto que suas finalidades preexistentes (convicções, artigos de fé) tornam-se inapropriadas” (*Idem*). No *niilismo passivo*, ao contrário do ativo, ocorre a quietude, a resignação, a

O niilismo torna-se absolutamente mais que um esfacelamento de valores no bojo da modernidade como mostramos em *A gaia ciência*. Para além disso, em uma apresentação mais generalizada, o niilismo aponta caminhos múltiplos: é a negação do mundo pela incapacidade e medo de se viver no vácuo, no existir sem sentido. E mais, é o esgotamento de sentido, a falta de finalidade ou de meta, é também a grande causa do sofrimento humano por achar que todo acontecer é em vão, e que o ser é nulo de sentido (cf. fragmento póstumo 11 [97] – novembro de 1887 – março de 1888). Assim, essa compreensão faz o homem sentir que o todo não tem razão para existir, que a existência não tem justificação e que o mundo não tem nenhum valor nele mesmo. Enquanto fenômeno moderno, para quem se aventurou a tentar entender o seu sentido do niilismo, ou mesmo para quem não o procurou, foi atingido por ele, pois está presente no tempo e na cultura como algo inescapável, que atinge a todos inevitavelmente. Na modernidade, decorrente de uma ruína dos valores, o que lhe marca como traço fundamental é seu caráter de esvaziamento de sentido, o sentimento de vazio de modo generalizado, tanto dos valores quanto da vida. Nisso incide o pessimismo, o nojo e a negação da existência. Entretanto, as inúmeras tentativas de salvar o homem perante essa suposta grande maldição podem ser também sequelas do próprio niilismo. Ele se complexifica ao surgirem do seu âmago tantas outras formas, ele ecoa e ressoa no homem de diversas épocas sob várias formas.

Na tentativa de compreender melhor o niilismo, buscamos sua origem¹⁰, sua procedência. Nossa tarefa deve se concentrar na investigação sobre como o niilismo

tendência à compaixão, há um esgotamento do poder do espírito e uma predominância dos sentimentos de compaixão e de desprezo (cf. fragmento póstumo 9 [82] de outono de 1887). O niilismo passivo é signo de debilidade: “a força do espírito pode estar fatigada, esgotada, de tal forma que suas metas até agora existentes resultam como inadequadas e já não encontram nenhuma possibilidade de credibilidade” (fragmento póstumo 9 [35] de outono de 1887). “Seu máximo de força relativa o atinge como força de destruição: como niilismo ativo. Seu contrário seria o niilismo cansado, que já não ataca: sua forma mais famosa é o budismo: enquanto niilismo passivo” (*Idem*).

¹⁰ Foucault estabelece uma ampla análise sobre o uso das palavras *Ursprung* e *Herkunft* em Nietzsche, as quais são traduzidas ordinariamente para o português por “origem”. Entretanto, considerando-se o procedimento genealógico nietzschiano, que necessariamente leva em conta a história dos conceitos e suas transformações, uma genealogia que “se opõe ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias” (Foucault, 2011, p. 16), *Ursprung* não seria a palavra mais adequada para esse empreendimento. *Ursprung* é geralmente utilizado na obra do filósofo alemão para criticar os historiadores da moral e filósofos que buscaram a origem de conceitos ignorando suas transformações, sua história, e que estabeleceram uma teleologia e uma essência imutável em suas pesquisas. *Ursprung* não seria a palavra mais própria para indicar a pesquisa genealogia dos conceitos morais em Nietzsche, pois tal pesquisa possui objetivos

se apresenta na *Genealogia da moral*, buscando compreender seu sentido ou sentidos nas suas origens e a relação com a gênese e formação dos conceitos morais, estabelecendo doravante a relação do niilismo com os temas centrais da obra, e, por fim, encontrando o lugar mais preciso em que o niilismo reside, no seu aspecto mais primordial, pois acreditamos que, ao alcançar com clareza a raiz de origem desse fenômeno, deve-se também desvelar sua natureza. A *Genealogia da moral* apresenta, na obra nietzschiana, a origem dos valores pensada e relacionada ao ressentimento, à má consciência, ao ideal ascético, elementos que possibilitaram um elevado alcance em relação à proveniência e desenvolvimento da moral. Entendemos, dessa forma, a importância de se pensar o niilismo na sua origem mais primordial, assim como na relação com esses conceitos, de modo que, fazemos da *Genealogia da moral* a obra principal para nossa investigação.

Os textos que compõem a *Genealogia da moral* foram escritos entre o período de 12 de junho a 19 de setembro de 1887, momento em que Nietzsche buscava um refúgio para sua saúde no clima de verão ameno de Sils-Maria, onde o filósofo alemão teria ficado hospedado durante esse tempo (cf. Paschoal, 2003, p. 50). A posição que a *Genealogia da moral* ocupa entre os escritos de Nietzsche, o seu escrito “polêmico”, é anunciada pelo filósofo alemão como a “intenção e arte da surpresa, talvez o que mais inquietante até agora se escreveu” (EH/EH, *Genealogia da moral*). Com o mesmo tom, Nietzsche se refere à *Genealogia da moral* em *O caso Wagner* como a obra que talvez tenha promovido a virada mais decisiva na história do conhecimento religioso e moral (cf. WA/CW, *Epílogo*).

contrários, “ela se opõe à pesquisa da ‘origem’” (*Ursprung*) (*Idem*). *Herkunft*, por outro lado, deve indicar, segundo Foucault, uma “proveniência”, termo que melhor se identificaria com esse procedimento da genealogia, fora do horizonte imutável, essencial e finalista, “ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (*Idem*, p. 21). Embora haja essa distinção e oposição entre esses conceitos, Nietzsche utiliza, em vários momentos, as duas palavras de modo equivalente, não mais em sentido de oposição, de modo que *Ursprung* passa a se identificar com o procedimento genealógico. O próprio Foucault mostra isso: após o início do prólogo da *Genealogia da moral*, Nietzsche utiliza *Ursprung* e *Herkunft* “de modo neutro e equivalente” (*Idem*, p. 17). Temos consciência que o termo origem (*Ursprung*) soa ambivalente em Nietzsche, mas o próprio filósofo alemão o utiliza de forma predominante em sua obra polêmica, do “*pathos* da nobreza e da distância, [...] eis a origem (*Ursprung*) da oposição ‘bom’ e ‘ruim’” (GM/GM I § 2). Entendemos que depois de Nietzsche indicar que o procedimento genealógico é inequivocamente uma pesquisa de conceitos mutáveis em um processo histórico, a palavra origem se explica por conta própria, e que, por esse motivo, não há necessidade de negá-la no corpo do texto.

Compreender os conceitos morais de modo adequado obriga a adotar um método¹¹ que não tome os valores como estanques, mas como mutantes ao longo da história, de modo que seja fundamental analisá-los a partir de sua origem, transformação e desenvolvimento: Nietzsche propõe a análise genealógica. É característica de tal procedimento a compreensão da mutabilidade das condições em que os conceitos criados a partir do processo da civilização se apresentam. Levando em consideração a compreensão do filósofo alemão no decorrer do trajeto histórico, os conceitos devem de tempos em tempos ser entendidos de modos diferentes, como sínteses de sentidos que se dissociam no devir, de modo que, devido a determinadas circunstâncias, podem mudar sua valência. Segundo Nietzsche, os conceitos não se definem em sentidos únicos ao longo da sua existência, mas de modo polissêmico, não como conceitos acabados, pois “todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição: definível é apenas aquilo que não tem história” (GM/GM II § 13). Com a *Genealogia da moral*, o filósofo alemão busca analisar o valor dos valores da nossa “cultura”, se tais valores possuem mesmo o estimado valor que toda tradição ocidental lhes atribuiu. Na natureza própria do procedimento genealógico, isso se estabelece como uma exigência, na qual se faz imprescindível uma “crítica” dos valores morais, em que “o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob os quais se desenvolveram e se modificaram” (GM/GM, *Prólogo* 3). Nesse sentido, a crítica endereçada aos valores através de um olhar ao passado é motivada por uma preocupação situada no presente, em que se faz necessária a crítica dos valores morais. Reiterada no final da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, a tarefa de qualquer filósofo que se queira genealogista, e, por conseguinte, a tarefa da obra e do próprio Nietzsche, como a consequência da análise da crítica dos valores e de sua origem, deve ser a seguinte: “resolver o problema do valor, [...] determinar a hierarquia dos valores” (GM/GM I § 17). Assim, o sentido de um exame dos fundamentos dos valores requer um posicionamento,

¹¹ Itaparica usa a expressão “método genealógico” como sinônimo de procedimento genealógico. Com essa terminologia, ele quer indicar que o que Nietzsche propõe não tem a ver com uma fundamentação racionalista da moral, ao estilo kantiano, nem com uma genealogia utilitarista da moral, mas sim como uma história natural da moral. O estudo da moral é promovido como uma atividade de um naturalista, que “observa fósseis de configurações de morais arcaicas para classificá-las em tipos” (*Typus*, conceito biológico) (cf. Itaparica, 2008, p. 31).

dito de outra maneira, nenhuma neutralidade mascarada. Avaliar o valor dos valores morais tradicionais, nesse caso, seria um meio para estabelecer uma hierarquia de valores: esse propósito é natural da filosofia genealógica do filósofo alemão. Não se trata de avaliar pelo avaliar, mas avaliar em vista da superação dessa moral que ao longo da história é depreciadora e negadora da vida nas suas características mais fundamentais.¹² Esses pressupostos são reiterados em uma obra escrita no ano seguinte, em que confirma que avaliar ou interpretar os valores, sob a ótica nietzschiana, não significa uma exegese em sentido estrito, e sim em compor novos sentidos e impor novos significados de valor, como escreve Nietzsche sobre seu “escrito polêmico” em 1888: “no final, a cada vez, entre detonações terríveis, inteiramente, uma verdade nova se faz visível em meio a espessas nuvens” (EH/EH, *Genealogia da moral*).

A motivação que incumbe o filósofo alemão na busca pela origem da moral provém da sensação de precariedade dos valores em seu tempo, trata-se de uma influência niilista ou antiniilista no próprio filósofo¹³, “quanto mais desconfiança, mais filosofia, [...] suspeita de uma oposição entre o mundo no qual até hoje nos sentíamos em casa com nossas venerações” (FW/GC § 346). Embora nossa investigação se detenha mais especificamente à *Genealogia da moral*, *A gaia ciência* é partilhadora de alguns pressupostos, o mesmo intuito de investigação se manifesta nessas obras. Com a ruína da moral humana, as venerações entram em crise profunda, o próprio Nietzsche vivencia isso, como se estivesse vagando em um nada infinito, que se sente na pele “o sopro vácuo” (FW/GC § 125), isto é, do niilismo. Não há mais o que se venerar em um deserto “amoral”, os sentimentos inevitáveis são os de desconfiança e dúvida sobre a existência sem fundamento,

¹² Sobre a proposta desta obra, trazemos aqui a interpretação de Paschoal. Segundo ele, a *Genealogia da moral* é escrita para estabelecer, além de um conhecimento sobre o terreno em que brotaram os nossos valores morais, uma possibilidade para o surgimento de um novo tipo de homem. A *Genealogia da moral*, a partir de uma transvaloração dos valores, pretende também criar um novo homem segundo novos valores (cf. Paschoal, 2003, p. 26).

¹³ Sob esse aspecto, a citação de Nietzsche não nos permite duvidar do reconhecimento e de sua relação inevitável com o niilismo: “Somente muito tarde tem-se coragem para aquilo que realmente se sabe. Entendi que tenho sido até agora niilista de raiz, [...] Quando se vai ao encontro de uma meta, parece impossível que “a ausência de meta em si” fora nosso princípio de fé” (fragmento póstumo 9 [123] – outono de 1887). Na medida em que Nietzsche se autodenomina niilista, ele está indicando um niilismo enquanto falta de sentido e meta da existência, não está se referindo, evidentemente, ao niilismo da negação da vida operada pelo cristianismo ou pela moral ascética, nesse caso, ele é um antiniilista.

segundo uma moral arruinada. A suspeita sobre o humano, algo que ameaça perigosamente a humanidade, motiva o filósofo alemão. Na *Genealogia da moral*, sua proposta consolida esse intento, pois Nietzsche funda seu procedimento genealógico, leva às últimas consequências esta curiosidade perturbadora a respeito dos valores morais:

Por um escrúpulo que me é peculiar, e que confesso a contragosto, diz respeito à *moral*, a tudo o que até agora foi celebrado na terra como moral –, escrúpulo que surgiu tão cedo em minha vida, tão insolicitado, tão incontido, tão em contradição com o ambiente, idade, exemplo, procedência, que eu quase poderia denominá-lo meu “*a priori*” – tanto minha curiosidade quanto minha suspeita deveriam logo deter-se na questão *de onde se originam* verdadeiramente nosso bem e nosso mal (GM/GM, *Prólogo* 3).

A *Genealogia da moral* é, dessa forma, fruto de uma inquietação frente à moral vigente. Faz-se, assim, necessária uma crítica dos valores morais ainda vigentes, precisamente dos mais básicos, do bem e do mal. Ao sentir essa desconfiança por falta de valor, entende-se, doravante, que o próprio valor dos valores deverá ser colocado em questão (cf. GM/GM, *Prólogo* 6). A *Genealogia da moral*, bem como sua proposta, são produtos dessa motivação de inquietação perante a moral vigente da civilização moderna na época de Nietzsche. O niilismo está diretamente imbricado às intenções do escrito polêmico, os questionamentos de Nietzsche indicam exatamente isso, pois o momento que o filósofo vive o obriga a indagar os valores mais básicos de maneira até mesmo subvertida, como se o “bom” suscitasse a desconfiança de ter sido por muito tempo o seu oposto. “Até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao ‘bom’ valor mais elevado que ‘mau’ [...]. E se o contrário fosse verdade? E se no ‘bom’ houvesse um sintoma regressivo, com um perigo [...]?” (*Idem*). O fato de ainda não haver dúvida por parte dos críticos da moral sobre o valor de “bom” não significa que não foram atingidos pelo espírito de hesitação da época sobre a moral, indica, por outro lado, a originalidade do filósofo alemão na abertura de um novo horizonte crítico. Para Nietzsche, por muito tempo se tomou o valor de “bom” sem questionamentos, “tomava-se o valor desses

‘valores’ como dado, efetivo” (*Idem*). Nesse sentido, o filósofo alemão se autocompreende como o iniciador de uma análise distinta sobre a moral. Entretanto, entendemos que é a carência de fundamento e sentido dos valores que motiva o filósofo a investigar a moral com um olhar eminentemente crítico. Esse sentimento de desconfiança não incidiu somente sobre Nietzsche, mas também em toda sua época, pois há uma crise que envolve as venerações da civilização. O traço distinto do filósofo alemão é que ele leva às últimas consequências esse sentimento hesitante e extrai uma crítica autêntica sobre o valor dos valores.

Apesar de a *Genealogia da moral* ser a obra cardinal para nosso empreendimento, usaremos para nossa análise outras obras que abordam direta ou indiretamente questões sobre o niilismo e a gênese da moral. Assim, obras publicadas do terceiro período serão utilizadas, quais sejam, a parte V de *A gaia ciência*, *Assim falou Zaratustra*, *Além de bem e mal*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O Anticristo*, *Ecce Homo*. Além delas, utilizaremos os fragmentos póstumos concernentes a este período. Do segundo período da obra do filósofo alemão, outro texto que remete a um esboço da origem dos conceitos morais é *Humano, demasiado humano*, que também tomaremos ponderadamente como referência para nosso escrito, e, por fim, os comentadores mais relevantes que abordaram questões pertinentes ao tema que temos em pauta.

Nietzsche estabelece no prólogo da *Genealogia da moral* que seus pensamentos sobre a origem dos conceitos ou preconceitos morais foram elucidados pela primeira vez em *Humano, demasiado humano*, de 1877. Para o filósofo alemão, seus pensamentos mais antigos já eram, no geral, os mesmos das dissertações subsequentes, entretanto haveria uma vantagem sobre tais pensamentos, pois com o tempo eles se tornaram mais claros, fortes, perfeitos (cf. GM/GM, *Prólogo* 2). No prólogo da *Genealogia da moral*, Nietzsche faz referência aos parágrafos 45 e 136 de *Humano, demasiado humano*, os quais apontam na obra polêmica para uma antiga preocupação do filósofo alemão com a moral, que, na época de *Humano, demasiado humano*, já haveria o mesmo interesse com a origem dos conceitos morais. Trata-se exatamente da preocupação com os valores niilistas atuais, que inquietam e instigam uma investigação sobre a gênese desses valores. Essa hesitação, desconfiança, inquietude, frente à moral vigente, é o motor que

impulsiona o filósofo alemão a investigar o terreno de onde brotaram os atuais conceitos morais. Uma preocupação que, portanto, já era meramente esboçada nos escritos de Nietzsche há dez anos antes da *Genealogia da moral*.

Para levar a cabo nossa investigação, analisaremos no nosso primeiro capítulo o modo como o niilismo se posiciona na relação com os elementos abordados na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, que é a história da origem e da inversão da moral nobre pela moral escrava, segundo um elemento motor: o ressentimento. Nietzsche apresenta o niilismo nessa parte da obra de modo latente e metafórico, mas pelo menos uma vez a palavra é citada de modo ostensivo. Isso nos permite investigar o niilismo buscando os sentidos nesta primeira dissertação, sua relação com a origem mais remota da moral humana, com a inversão dos valores e com o ressentimento. No segundo capítulo, pretendemos estabelecer uma possível identidade do conceito de niilismo com a noção de má consciência, em que com o progresso civilizatório o homem passa a agredir a si próprio, reprimindo seus instintos, sentindo-se culpado e responsável por possuir tais instintos. A pacificação humana é para Nietzsche um desastre inevitável, o que nos oferece recursos para pensar os elementos que possivelmente apontem para uma forma de niilismo a partir da má consciência. Finalmente, no terceiro capítulo, pretendemos analisar a relação do ideal ascético com o niilismo, de modo a estabelecer a procedência de um em relação ao outro. Investigando as três dissertações da *Genealogia da moral*, perpassando a origem e o desenvolvimento da moral, elucidando seus elementos mais decisivos, obtendo possíveis subsídios para encontrar o lugar mais exato que Nietzsche propõe para a origem do niilismo.

CAPÍTULO I

PRIMEIRA DISSERTAÇÃO DA *GENEALOGIA DA MORAL*: “BOM” E “MAU”, RESSENTIMENTO E NIILISMO

1.1. “Bom” e “ruim”: moral aristocrática

A polissemia do conceito de niilismo nos escritos de Nietzsche exprime, em alguns momentos, modalidades contrapostas entre si. Esses impasses sobre a natureza desse fenômeno se manifestam não somente entre as distintas obras do último período do filósofo alemão que o abordam, como também no interior de uma mesma obra, é o caso da *Genealogia da moral*, que apresenta o niilismo sob a forma de duas modalidades discrepantes. Em um primeiro sentido, cronologicamente falando, corresponde a algo que dá origem a um tipo de moral de negação da vida, em que obriga à edificação dessa moral, como tentativa de furtar-se ao niilismo, preenchendo a vida com um tipo de moral contra a ameaça de uma “lacuna

monstruosa” de falta de sentido, o próprio niilismo. Essa moral opera como recuso de conservação contra esse niilismo, que é um niilismo primordial, um “niilismo suicida” (cf. GM/GM III § 28). Por outro lado, outro sentido do niilismo, muito mais debatido por Nietzsche em relação ao primeiro, se apresenta como algo que resulta da crise da moral de negação da vida. O momento histórico em que isso acontece é a modernidade, época em que essa modalidade de niilismo teria sua gênese segundo uma dissolução dos valores tradicionais, que fazem brotar a perda de sentido no horizonte da vida moderna, tendo como consequência uma fraqueza, uma diminuição humana, um cansaço vital, o niilismo é, sob esse aspecto, o “resultado das valorações anteriormente existentes” [fragmento póstumo 2 [100] outono de 1885 – outono de 1886). Em sentido similar, a *Genealogia da moral* apresenta essa forma de niilismo enquanto consequência das valorações ou da dissolução destas, na primeira dissertação nos seguintes termos, “a visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não isto?... Estamos cansados do homem...” (GM/GM I § 12). O filósofo alemão está se referindo a um niilismo presente no “agora”, isto é, na própria contemporaneidade de Nietzsche, que faz referência a um esgotamento de ânimo, um cansaço que deriva da visão, ou da interpretação moral que rui. Nesse sentido, a própria *Genealogia da moral* já comporta dois sentidos contraditórios de niilismo, o niilismo que é causa de uma moral de negação da vida, e um niilismo que é resultado último dos valores de negação¹⁴. Nietzsche não elucida uma solução transparente para essa questão. Com isso, buscamos analisar a origem da moral em seus elementos fundantes no bojo da *Genealogia da moral* perseguindo um possível esclarecimento.

A primeira dissertação da *Genealogia* se detém na análise da origem dos juízos de valor bom e mau (*gut/böse*), bom e ruim (*gut/schlecht*), de modo que aponta, a partir desses juízos, para a existência de dois tipos de morais distintas e

¹⁴ Nietzsche faz uma crítica à noção de causalidade, que indica uma sedução da linguagem, um erro da razão que leva o homem a vislumbrar na causa algo de essencial, de “sujeito”, quando na verdade, para Nietzsche, tudo seria ação. Causa e efeito implica em tautologia, significando uma só ação. “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. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isso é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito” (GM/GM I § 13). Em relação ao uso do termo “causa” em nosso trabalho, queremos indicar “origem” (*Ursprung*), proveniência, elemento que determina e é determinado por um processo histórico.

divergentes, que correspondem a tipos diferentes de homem, o senhor e o escravo¹⁵.

O ponto de partida para considerar as morais como derivadas de interpretações de tipos humanos foram as leituras etimológicas. A análise de Nietzsche se apoiaria, segundo o próprio filósofo, em algo “efetivo”, perseguindo o “efetivamente constatável, o realmente havido” (GM/GM Prólogo 7). Assim, na busca da história da moral, o filósofo alemão propõe o que julga “o caminho *certo*” a partir de uma questão, “que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para “bom” cunhadas pelas diversas línguas?” (GM/GM I § 4). Nietzsche estabelece que as designações iniciais da noção de “bom” (*Guten*) em diversas línguas, de modo basicamente invariável, remeteriam a uma transformação conceitual a partir dos termos “nobre” (*vornehm*), “aristocrático” (*edel*), noções das quais, por conseguinte, se desenvolveu a noção de “bom”, que teria a ver com espiritualmente bem-nascido e privilegiado¹⁶. De modo oposto, a palavra “ruim” (*schlecht*), provém de plebeu (*gemein*), comum (*pöbelhaft*), baixo (*niedrig*), simples (*schlicht*). Para o filósofo alemão, as primeiras designações históricas para “bom” corresponderiam a aristocrático, e as de “ruim” estariam relacionadas ao tipo plebeu. As conclusões atingidas por Nietzsche em sua análise do valor dos valores, em grande parte, se devem aos seus estudos filológicos, os quais possibilitaram ao filósofo alemão a sua elaboração da uma história da moral.

¹⁵ Como sinônimo para a palavra senhor (*Herr*), Nietzsche utilizará também os termos nobre (*vornehme*), aristocrático (*aristokratischen*) e outros nos quais identificam um tipo potente de vida. Já a noção de escravo (*Sklave*), terá como sinônimo uma multiplicidade de termos, entre os mais usados estão os termos fraco (*Schwäche*) e impotente (*Ohnmacht*).

¹⁶ Em um paralelo com a *Genealogia da moral*, em *Humano, demasiado humano* no capítulo 45 acerca da dupla pré-história do bem e do mal, Nietzsche fala sobre a relação desses valores num passado remoto na alma de tribos e castas dominantes, em que inicialmente é considerado bom o homem que retribui o bem com o bem, e o mal com o mal, o homem mau, não seria o cruel, mas aquele incapaz de retribuir o bem com o bem, ou o mal com o mal. Isso já estabelece uma divergência do modo atual da compreensão da moral, equiparando-se, por um lado, à investigação genealógica do último período nietzschiano. Se se é grato e ao mesmo tempo vingativo, tal homem é bom. A partir de leituras sobre Homero, por exemplo, Nietzsche constata que sentimentos como bondade, compaixão, em tal período, são na verdade vistos pela época como embustes, entorpecimentos encarados com medo, como prelúdio a algo terrível (cf. MAI/HHI, § 45), algo diverso absolutamente estranho à época de Nietzsche. Na *Genealogia da moral* é possível entender uma proximidade com esta obra, no sentido de já apontar para valores com acepções antagônicas às atuais, como, por exemplo, noções de “bem” e “mal” antípodas ao sentido moderno. Também a análise de *Humano* converge com a *genealogia* à medida que o tipo nobre de homem é exatamente um tipo que venera o inimigo, que vê no inimigo o espelho para se orgulhar de sua coragem (cf. GM/GM I § 10).

Na medida em que os conceitos mais básicos, tais como “bom” e “mau”, indicam na sua origem primordial sentidos opostos aos da atualidade, o filósofo alemão estabelece o limiar de um agravamento da crítica aos valores vigentes e aos historiadores da moral. Nietzsche considera que os juízos básicos possuem uma acepção radicalmente oposta em relação ao terreno do qual tiveram sua origem nos seguintes termos:

O juízo de “bom” *não* provém daqueles aos quais se fez o “bem”! 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, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade! (GM/GM I § 2).¹⁷

O juízo de “bom” não deriva daqueles que promoveram ações benevolentes, como pensam os historiadores da moral da época do filósofo alemão, a noção de “bom” é fundamentalmente de origem aristocrática, que longe de levar em conta a utilidade social das suas ações, cunham antes esse juízo motivados por um “*pathos da distância*”, para exprimir em juízo moral seu sentimento de superioridade em relação ao tipo considerado por eles como baixo, o escravo, mais ainda, para se opor com orgulho e se manter separado desses homens. Dessa análise segue-se um combate ao modo de investigação dos historiadores da moral, uma crítica ao modo *essencialmente* a-histórico, de ausência de espírito histórico dos genealogistas da moral, que não compreenderam as mutações radicais que os conceitos morais sofreram no decorrer histórico, considerando apenas uma análise

¹⁷ Em *Para além de bem e mal*, obra de 1886, portanto sucessora a *Zarathustra*, são apresentados de modo sucinto parte dos conceitos que viriam a ser abordados de modo mais extenso no ano seguinte pela *Genealogia*. A investigação moral de Nietzsche nessas obras incorpora a mesma influência do conceito de vontade de potência. De modo que poderíamos dizer que em *Humano* a investigação sobre a origem dos conceitos morais se estabelecia pela noção de utilidade, e a partir de *Zarathustra* essa investigação é norteadada pela vontade de potência, pois tanto nobre como escravo tendem à busca de poder e dominação, “muito para o vivente é estimado, mais alto do que o próprio viver; mas na própria estimativa fala – a vontade de potência” (Za/ZA II *Da superação de si*). É preciso levar em conta esse novo elemento introduzido na obra de 1885, para pensarmos também a questão da origem do niilismo e o seu ou os seus rostos no interior dos textos da *Genealogia*.

limitadamente utilitária da moral¹⁸. Os historiadores da moral, que Nietzsche se refere, teriam se equivocado segundo dois motivos, pelo fato de não tomarem os valores na sua realidade mutável e por não questionarem o valor desses valores vigentes. O filósofo alemão tem como alvo de sua crítica os psicólogos e historiadores da moral ingleses, Herbert Spencer é citado nesse enquadramento de investigação utilitária da moral: para Nietzsche, ele integraria um quadro idiossincrático dos psicólogos ingleses que consideram a noção de bem associada ao útil. A moral, nessa ótica, teria como elementos constitutivos a utilidade, o

¹⁸ No prólogo da própria *Genealogia da moral*, o filósofo alemão identifica que em outra obra, *Humano, demasiado humano*, já havia elaborado parte de um esboço sobre a origem dos nossos conceitos morais. Entretanto, a nosso ver, não há exatamente um seguimento ou uma unidade de interpretação entre essas duas obras, pois em *Humano, demasiado humano* a moral ainda surgiria a partir da noção de utilidade, que é criticada pelo filósofo alemão exatamente no segundo parágrafo da *Genealogia*. Diferentemente do caráter tipológico que a moral toma na *Genealogia da moral*, *Humano, demasiado humano* analisa a moral a partir da noção de utilidade, que entende que se denominam ações boas ou más inicialmente a consideração pelas suas consequências, sendo elas úteis ou prejudiciais, na continuidade desse processo, “logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de “bom” ou “mau” é inerente às ações, sem consideração por suas consequências [...]. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno” (MAI/HHI § 39). Aqui é estabelecida uma relação de utilidade e esquecimento no qual edificariam no decorrer da história contínuas noções de bem e mal. Mais sinteticamente, essa noção utilitária da origem da moral é reiterada ainda em *Humano, demasiado humano* “todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer” (MAI/HHI § 99). 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). Entretanto, essa noção de utilidade proposta por *Humano, demasiado humano* é desprezada pela *Genealogia da moral*, em que Nietzsche estabelece outra via de interpretação mais original e crítica, se chocando em parte com a interpretação do texto do segundo período, acusada de ser uma interpretação sem *espírito histórico*, que contém “todos os traços típicos da idiossincrasia dos psicólogos ingleses” (GM/GM, *Prólogo* 2), e a maneira *essencialmente* a-histórica dos filósofos. O conceito de “bom”, por exemplo, do ponto de vista da utilidade é um erro, “o mais estranho e inadequado” (*Idem*), “bom” é expressão do poder dos senhores, “foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, [...] que sentiram a si e estabeleceram a si e a seus atos como bons, [...] em oposição a tudo o que era baixo, de pensamento baixo, vulgar e plebeu” (*ibidem*). Nesse caso, ao invés da utilidade, Nietzsche introduz a noção de *pathos* da distância, ou sentimento da distância dos senhores que cunha valores. “O *pathos* da nobreza e da distância, [...] duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um “sob” – eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’” (*Idem*). No que concerne a origem dos juízos de bem ou mal, a noção de utilidade é desproporcional, entretanto, esta não está completamente excluída de uma interpretação possível sobre a valoração, pois, em segundo plano, “a utilidade da ação não egoísta seria a causa da sua aprovação” (GM/GM, *Prólogo* 3). Ou, em outros termos, com sentido similar referente à noção de utilidade: “essa via de explicação é errada, [...] mas ao menos a explicação mesma é razoável e psicologicamente sustentável” (*Idem*). Embora abandonada a noção de utilidade, Nietzsche estabelece que esta não é completamente insustentável, entretanto, o método genealógico possui muito mais profundidade que os trechos de *Humano, demasiado humano* sobre esse assunto, pois, a *Genealogia da moral* traz novos conceitos (como a elucidação das morais a partir de tipos distintos baseados em relações de forças) que ainda não possuíam resquícios de existência em 1878, época de *Humano*, elementos relacionados a um conceito que seria introduzido somente a partir de *Assim falou Zaratustra*, a saber: a noção vontade de potência (cf. Marton, 1990, p. 41).

esquecimento e o hábito, mas seria uma interpretação errada do ponto de vista do filósofo alemão (cf. GM/GM I § 3). O percurso desde a origem dos valores é narrado por Nietzsche a partir de outros elementos fundantes radicalmente diferentes de uma noção utilitária da moral. Os primeiros esboços morais seriam aristocráticos, é nesse sentido que Nietzsche afirma, na sua empreitada genealógica, que é preciso desenterrar as ideias nobres, de uma forma diferente e distante do quadro das ideias modernas (cf. JGB/BM § 174).

A noção de *pathos* da distância, própria do senhor, é que inicialmente engendra valores, que teria cunhado a primeira valoração para “bom”, entretanto, não há, de forma alguma, nesse modo de valoração primordial uma ética preocupada com a comunidade. Passando ao largo de um instinto de rebanho, ou do sentimento de igualdade, ou mesmo de identidade entre os homens, trata-se de uma moral que funciona como expressão da força de um tipo humano dominador, em que suas valorações consistiriam na manifestação da sua vontade. Para Nietzsche, o *pathos* da distância refere-se a um sentimento de distância que o senhor sente, como uma necessidade, de manter-se separado do que ele considera baixo ou plebeu. Esse sentimento caracteriza o próprio tipo nobre, que elabora seus juízos a partir dos sentimentos de orgulho de si e autoveneração. Os juízos de “bom” e “ruim”, sob essa ótica, são palavras com sentido de valor que na sua origem marcam um tipo de apropriação sobre coisas, “nos permitíamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores” (GM/GM I § 2). É com isso que a expressão “bom” não estaria ligada, de forma alguma, a algum tipo de ação “não egoísta”, a uma moral utilitária, ou de rebanho¹⁹.

O *pathos* da distância, em sentido equivalente, é inicialmente o “olhar” altivo de uma casta dominante sobre seus súditos. Contudo, não indica pura e simplesmente dominação; em *Além e bem e mal*, seu significado se torna mais amplo, ele aponta para, além disso, um exercício de obedecer e comandar. Esse *pathos* se duplica nos seus sentidos, de um desejo de distância para um afeto de

¹⁹ Deleuze utiliza a noção de *pathos* da distância para reforçar o projeto de crítica aos valores morais conduzido por Nietzsche. Não somente a distância seria o elemento decisivo na criação de uma moral senhorial e primordial, mas, também, a noção de diferença, que reforça outro ponto da crítica dos valores, a saber, os princípios éticos igualitários presentes no pensamento de Kant, e os princípios de semelhança entre os homens presentes nas interpretações utilitaristas (cf. Deleuze, 1976, p. 4).

elevação. Trata-se segundo o filósofo alemão, de um sentimento que constantemente elabora e reelabora hierarquias entre os homens, entretanto, no sentido de que aguça a um aperfeiçoamento na elevação do homem. Mais ainda, indica o desenvolvimento de uma constante auto-superação, que termina por extrapolar o âmbito moral, o sentimento de diferença passa a ser interiorizado pelo homem, que, em sentido psicológico, passa a almejar cada vez mais se elevar, “outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados” (JGB/BM § 257). A primeira nobreza grega, na leitura de Nietzsche, na medida em que os nobres se sentiam em categoria superior cunharam seu sentido para “bom” e para diversos conceitos de distinção hierárquica. O poeta em que o filósofo alemão se apóia, como o porta-voz de sua nobreza, é Teógnis de Megara, que afirmaria piamente a distinção “bom” e “ruim”. A palavra grega *esthlos*, que corresponde a bom e nobre, na sua raiz indica, segundo Nietzsche, “alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro” (GM/GM I § 5), ao passo que os sentidos desse conceito sofreram uma transformação conceitual, teria se tornado um lema de distinção da nobreza em relação ao homem servil; os “verazes” (*Wahrhaftigen*), em distinção a “mentiroso” (*lügenhaften*), indicando o homem comum (*Idem*).

Em *Além de bem e mal*, Nietzsche afirma que, numa perambulação pelas diversas morais, desde as mais finas às mais grosseiras, encontrou traços regulares que indicam dois tipos básicos, e sua conclusão é essa: “há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*” (JGB/BM § 260). Teriam sido os nobres os iniciadores das diferenciações morais, em que “bom” representa, sob a tentativa de um distanciamento qualitativo dos escravos, sob motivação do *pathos* da distância, uma forma elevada de alma e orgulho considerados signos de distinção hierárquica. O nobre almeja sempre a superioridade e a distância em relação aos homens que não possuem esse estado elevado de alma, com isso ele os despreza. Ao desprezá-los, enquanto covardes, medrosos, mesquinhos, “bom” e “ruim” assumiriam respectivamente os sentidos de “nobre” e “desprezível” (*Idem*).

Nietzsche compõe um quadro histórico, estabelecendo o momento no qual brotou sobre a terra uma moral ou sociedade superior. Primordialmente falando, os

primeiros esboços de uma moral seriam próprios de um tipo humano mais poderoso na sua constituição física e psíquica:

Homens de natureza ainda natural, bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsias de poder intactas, arremeteram sobre raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes ou pastoras (JGB/BM § 257).

Ao arremeter sobre as “culturas antigas e murchas, nas quais a derradeira vitalidade brilhava em reluzentes artifícios de espírito” (*Idem*), os nobres, ou também os bárbaros, trouxeram com isso o “inferno” para a vida das raças consideradas por Nietzsche como mais pacíficas, fracas, comerciantes ou pastoras, lançaram sobre elas a ‘maldição’ da dominação. É importante frisar que a elevada força dos nobres não incidia somente sobre o aspecto físico, mas, sobretudo, psíquico; segundo Nietzsche, eram homens mais inteiros psicologicamente falando, uma casta de bárbaros, “bestas mais inteiras”, no sentido de mais saudáveis. O filósofo alemão entende que nem a “corrupção” dos instintos nem a decadência²⁰ estiveram presentes nessas aristocracias, que, por isso mesmo, eram mais saudáveis, a condição primordial de ser boa e sã era aceitar naturalmente e com boa consciência que inúmeros homens fossem oprimidos e até mesmo sacrificados por sua causa, que “uma sociedade não deve existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerce e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se” (JGB/BM § 258).

Na medida em que a sociedade aristocrática toma uma forma mais elaborada, mas ainda de modo original, enquanto cultura assegurada na natureza dos instintos mais orgânicos, os homens potentes mantinham ainda sua natureza instintiva violenta. Nietzsche afirma que entre eles mesmos, os nobres, apesar de tudo, eram

²⁰ Para Nietzsche, a corrupção dos instintos, como uma tendência à anarquia das forças, expressa no homem um tipo de excesso de sentimento moral, em que no desenvolver da sociedade as castas mais corruptas foram aquelas que abdicaram sutilmente a seus privilégios em função de uma ética popular (cf. JGB/BM § 258). A decadência estaria, sob esse aspecto, relacionada à dissolução dos instintos. Nietzsche entende que a vida é “essencialmente apropriação”, exploração e imposição; onde houve a negação dessas qualidades, houve instinto de igualdade e, conseqüentemente, a decadência das sociedades aristocráticas (cf. JGB/BM § 259).

severamente contidos pelo costume, por respeito, gratidão, se vigiavam mutuamente e tinham ciúmes deles mesmos em sua casta, “*inter pares* [entre iguais]”, e que, entretanto, se mostravam ao mesmo tempo “pródigos em consideração, autocontrole, delicadeza, lealdade, orgulho e amizade nas relações entre si” (GM/GM I § 11). Mas seus instintos mais selvagens não ficavam sempre estancados em si mesmos, de quando em quando era necessária a sua descarga dos afetos mais primitivos, remanescentes da vida mais forte, bruta e natural possível, mas afetos que estavam sempre ali presentes, vivos como sempre: “de quando em quando este cerne oculto necessita desafogo, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva” (*Idem*). Era para fora da sociedade que eles despejavam todos os seus instintos selvagens, que na sociedade eram contidos e reprimidos. Essa expressão dos instintos se efetivava sobre raças de fora, estranhas, estrangeiras.

Para fora dali, onde começa o que é estranho, o *estrangeiro*, eles não são melhores que animais de rapina deixados à solta. Ali desfrutam a liberdade de toda coerção social, na selva se recobram da tensão trazida por um longo cerceamento e confinamento na paz da comunidade, *retornam* à inocente consciência dos animais de rapina, como jubilosos monstros que deixam atrás de si, com ânimo elevado e equilíbrio interior, uma sucessão horrenda de assassinios, incêndios, violações e torturas, como se tudo não passasse de brincadeira de estudantes, convencidos de que mais uma vez os poetas muito terão para cantar e louvar (GM/GM I § 11).

Na ótica nietzschiana, as nobrezas de todos os tempos possuíam como traço característico a inocência. Toda forma de violência e terror exercida sobre homens ou castas estranhas as dos senhores, ainda que da maneira mais terrível, não os acomete pelos sentimentos de piedade ou compaixão. Nesse sentido, são como animais de rapina que se sentem em liberdade plena, “na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta louca que vagueia ávida de espólios e vitórias” (GM/GM I § 11). Na tentativa de caracterizar uma natureza aristocrática, o filósofo alemão menciona os mesmos traços em diferentes castas, “nobreza romana árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos,

vikings escandinavos: nesta necessidade todos se assemelham” (*Idem*). Com essas raças poderosas, outras mais fracas jamais poderiam compactuar com seu modo de agir, “as raças nobres que deixaram na sua esteira a noção de ‘bárbaro’, em toda parte aonde foram”. Na inocência de tudo o que praticavam, eles ainda se orgulhavam do que faziam, Nietzsche cita Péricles, integrante de uma forte e elevada cultura, que disse em uma oração fúnebre: “em toda terra e em todo mar a nossa audácia abriu caminho erguendo para si monumentos imperecíveis no *bem* e no *mal*” (*Idem*), Péricles, como ateniense, destacaria isso, elogiosa e despreocupadamente. Assim, Nietzsche identifica a natureza do nobre em uma psicologia a partir de manifestações históricas, em que felizes e plenos de força, os próprios atenienses detinham isso, a saber, indiferença e desprezo por segurança, “corpo, vida, bem-estar, sua terrível jovialidade e intensidade do prazer no destruir, nas volúpias da vitória e da crueldade” (*Idem*).

Levando em conta os elementos caracterizantes da moral nobre, nota-se claramente na valoração dos dominantes que os elementos que fundam e que definem a moral senhorial estão diretamente imbricados à noção de vontade de potência. Na vontade do senhor manifestam-se exatamente as condições que a vida impõe naturalmente, a “vida é precisamente vontade de potência” (JGB/BM § 258). Na tipologia senhorial, a dureza, o desprezo, a imposição e a intolerância expressam-se na sua forma de valoração (cf. JGB/BM § 262); nesse sentido, há uma relação direta entre a vontade do senhor e a vontade de potência, tomada, esta última, como uma vontade encarnada, que não corresponde a nenhum traço de moralidade ou imoralidade qualquer, como afirma o filósofo alemão, mas que, por outro lado, busca crescer, expandir e ganhar predomínio. Os traços de uma vontade senhorial condizem com os traços “essenciais” da vida, entendida pelo filósofo fundamentalmente como “apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (*Idem*)²¹. Sob esse aspecto, as primeiras valorações

²¹ Azeredo, inspirada na interpretação da obra deleuziana *Nietzsche e a filosofia*, aborda a origem da moral em Nietzsche levando em conta a necessidade da colocação do pronome interrogativo “Quem” na tentativa de precisar o móvel que dá origem primordialmente à moral. “Quem” é a genealogia? “quem” cria inicialmente a moral? “quem” avalia? Essa pergunta perpassa algumas instâncias que vão se tornando mais precisas na medida em que a análise vai se aprofundando. Na visão de Azeredo, inicialmente tem-se a impressão que o próprio nobre é que dá origem aos valores,

existentes, portanto aristocráticas, corresponderiam a um tipo de afirmação da vida nas suas características mais elementares.

Na constatação de Nietzsche de que há duas espécies de morais, ficou estabelecido que o *pathos* da distância edifica um tipo de moral senhorial; qual seria, então, o motor para a realização da moral escrava? No que diz respeito ao modo de ser do senhor, bom exatamente como sua moral, resta aos escravos, às raças mais polidas, pacíficas e impotentes, amaldiçoarem a vida e a moral dos senhores. A resposta à pergunta remonta a uma forma de reação, trata-se de uma revolta contra o tipo pleno de força, operada por um sentimento de vingança incomensurável. Sob esse aspecto, o que é considerado bom para o senhor, é mau para o escravo (cf. GM/GM I § 11). Com isso, Nietzsche estabelece uma distinção entre “ruim” e “mau”. Entre os tipos de morais, “bom” e “ruim” corresponde à moral nobre, por outro lado, “bom” e “mau” diz respeito à moral escrava. Trata-se de uma representação do senhor em relação a ele mesmo, o “ruim” estaria relacionado a aquilo que se distingue e que é inferior ao senhor, ou seja, aquilo que está relacionado ou que seja o próprio povo baixo. No caso da aristocracia grega, Nietzsche aponta que os termos utilizados pelos nobres para se distinguirem do homem comum aludiam a temeroso, infeliz, sofredor, miserável (cf. GM/GM I 10). A noção de “ruim” (*schlecht*) é de origem nobre, e queria representar, entre outras coisas, o tipo de vida dos escravos, sob a ótica do próprio senhor. Já o conceito “mau” (*böse*), diferentemente de “ruim”, teria origem a partir da vingança, identificado nesse momento como uma expressão proveniente do “caldeirão do ódio insatisfeito” (GM/GM I § 11), ou seja, trata-se de um valor que tem sua gênese no sentimento de desforra próprio dos escravos. O ódio, ao se incorporar no homem impotente que não consegue se livrar desse afeto, se transfigura, entre outras coisas, em um valor, o “mau”.

Seguindo a análise nietzschiana da gênese dos juízos morais, que entende que o “mau” da moral dos escravos é precisamente o “bom” da moral dos senhores (GM/GM I § 11), Deleuze estabelece uma relação lógica correspondente aos dois tipos humanos e aos seus juízos de bom e mau, tomando duas fórmulas, o senhor que afirma “eu sou bom, portanto tu és mau”, que pressupõe, com isso,

mais precisamente falando, “quem” refere-se ao *pathos* da distância do senhor, entretanto, no fim das contas, na forma mais primordial, esse pronome tem como referência direta a própria vontade de potência, tomada como o elemento genealógico, “quem” elabora valores? É a vontade de potência (cf. Azeredo, 2000, p. 40-46).

primeiramente as premissas para em seguida expor a conclusão; e o escravo, de modo inverso, afirma, “tu és mau, portanto eu sou bom”, invertendo assim a ordem da conclusão pelas premissas. A partir dessas formulações, Deleuze propõe os elementos qualitativos “positivo” e “negativo” como referentes a esses juízos, com sentidos restritos às maneiras de ser desses tipos humanos. A postura do senhor perante ele mesmo, a ação, a afirmação, a aceitação de si, a glorificação de si, que seriam seus traços característicos, se enquadrariam em um estatuto positivo, que teria como causa dos valores a própria ação, e não a contenção dessa ação, o que também possui um estatuto positivo. São negativas as premissas do escravo, que afirma preliminarmente “tu és mau”, porque sua moral surge como reação e negação da moral do senhor, que busca o contrário do tipo oponente, não agir, mas conter as ações. Por se opor ao que seria ativo e afirmativo na vida, já de início sua moral é uma forma negativa, ela se origina começando por negar como característica elementar (cf. Deleuze, 1976, p. 99-101). Deleuze se utiliza do pronome “quem” para especificar o tipo que edifica primordialmente juízos morais, quem pronuncia a primeira fórmula, quem é que começa por dizer ‘Eu sou bom?’ a resposta de Deleuze se relaciona ao *pathos* da distância, desprovido de qualquer ética utilitária, e que faz emergir juízos sob o pressuposto da ação, “certamente não é aquele que se compara aos outros, aquele que diz: ‘Eu sou bom’, não espera ser chamado bom” (*Idem*), trata-se, assim, de uma moral que surge dos próprios senhores que elaboram os juízos de bom a partir de uma veneração de si. A partir desses apontamentos, entendemos que o decisivo na elaboração do “bom” é inicialmente a honra, a glorificação de si do senhor, que confere sentido às coisas, às suas ações e a si, tendo como pressuposto a sua sensação de plenitude. Sob esse aspecto, uma interpretação se faz visível: a moral humana, primordialmente falando, seria um “sim” ao mundo, um dizer sim à vida, que os primeiros esboços e as primeiras formas da moral sobre a terra teriam traços de uma poderosa afirmação da existência nas suas características mais elementares, enquanto que a moral que nega a vida seria um produto posterior.

Segundo o filósofo alemão, os conceitos aristocráticos sofreram um declínio, mas não só isso, uma inversão completa, uma transformação conceitual antagonista. Historicamente, de alguma forma, a aristocracia teria se dividido em duas, uma nova aristocracia sacerdotal se originaria e outra continuaria na sua forma original,

denominada por Nietzsche de aristocrático-cavaleiresca (cf. GM/GM I § 7). Segundo o filósofo alemão, já haveria algo de doentio, de malsão nas aristocracias sacerdotais, como hábitos hostis à ação, em parte “meditabundos, e “explosivos sentimentalmente” (GM/GM I 6). Ocorreu que essas duas castas entraram em conflito devido às suas diferentes naturezas. Segundo o filósofo alemão, houve sequelas, neurastenia, debilidade intestinal, que esteve “fatalmente inerente aos sacerdotes de todos os tempos” (*Idem*), e o remédio teria sido ainda mais perigoso que própria doença, “a vingança, perspicácia, dissolução, amor”. Mas foi dessa forma que o homem teria se tornado *um animal interessante*, pois a alma humana ganhou profundidade, ela tornou-se má (cf. *Idem*), no sentido de que perdeu sua inocência, ganhou consciência, podendo até mesmo enganar, mentir, dissimular. O importante é notar que esta casta sacerdotal aristocrática, afirma Nietzsche, embora se espiritualizasse e se mantivesse inicialmente numa forma de “pureza” e distante da plebe, mais tarde, se corromperia e teria mudado, absorvendo os desejos dos escravos e lutado a seu favor contra o tipo cavaleiresco-aristocrático, tipo este que teria sido, segundo Nietzsche, derrotado pelo tipo sacerdotal. O mais forte, o tipo cavaleiresco-aristocrático, na ótica de Nietzsche, possuía uma constituição física poderosa, “uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante” (GM/GM I § 7). Com isso, sua forma de conservação seria a guerra, a aventura, a caça, a dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente. Para Nietzsche, o oposto ocorreu com o nobre-sacerdotal, pois para esse tipo a “guerra é um mau negócio!” (*Idem*). Ao serem mais impotentes, seriam também os mais terríveis inimigos, os mais odiosos e mais vingativos. Por conta disso, sua impotência tomou proporções monstruosas e sinistras no ódio, eles tornaram-se espiritualmente venenosos, embora ricos de espírito, estabeleceram a mais cruel espécie de vingança: aquela de âmbito espiritual.

Ao ver de Nietzsche, a mudança radical e o triunfo do tipo sacerdotal ocorreram historicamente. Os primeiros a estabelecerem uma inversão teriam sido os judeus, que se vingaram pela primeira vez, realizando uma radical transvaloração dos valores nobres. Nietzsche chamou isso de a “mais espiritualizada vingança sacerdotal”:

Ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), com unhas e dentes do ódio mais fundo [...] se apegaram a esta inversão, a saber, ‘os miseráveis são somente os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofrendores, necessitados, feios, doentes, são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança (GM/GM I § 7).

A rebelião escrava da moral, segundo Nietzsche, data dois mil anos de história. Rebelião esta que no fim das contas perdemos de vista, justamente porque triunfou, porque foi a interpretação moral vencedora. O instinto de vingança é aqui o afeto progenitor ou operador da inversão. Essa inversão, estabelecida pelo procedimento de Nietzsche, em que os conceitos de “bom” e “ruim” não somente sofreram somente uma mutação na civilização, mas uma inversão completa, que foi perdida de vista, de modo que esquecemos da existência de uma moral distinta, já que a moral dos escravos venceu e se consolidou. Nietzsche indica que a guerra fatídica de iniciativa judaica seria a “mais radical das declarações de guerra” (GM/GM I § 7), evidentemente uma guerra espiritual. O filósofo alemão já havia atingido esta conclusão em *Além de bem e mal*, em que indica que esta rebelião escrava da moral triunfou:

Os judeus – um povo “nascido para a escravidão”, como diz Tácito, e com ele todo o mundo antigo, “o povo eleito entre as nações”, como eles mesmos dizem e crêem – os judeus realizaram esse milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios (JGB/BM §195).

Nietzsche mostra sua interpretação dos escritos do historiador romano na citação, tomando os judeus como um povo escravo, mas que, mesmo assim, segundo o filósofo alemão, conseguiram fundir as noções de “rico”, “ateu”, “mau”, “violento” e “sensual”, mas também a sua mais alta defesa foi expressa nessa outra fusão: “pobre”, “santo”, “amigo”. Mais ainda, foram os judeus que, segundo Nietzsche, pela primeira vez na história, atribuíram cunho vergonhoso à palavra “mundo” (*Idem*). O que Nietzsche concebe por “um novo e perigoso atrativo”

entendemos que se refere a uma moral niilista, no sentido de que se envergonha, se nega e despreza a vida e o mundo, esse desprezo é próprio da moral dos escravos.

A vingança e a guerra contra os valores nobres, contra a vontade de poder do senhor, mascaram a impotência de um tipo humano que não possui forças o suficiente para encarar a vida da mesma forma que o senhor a assume. Do ponto de vista do escravo, só é bom aquele que não ataca, “que não fere, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança” (GM/GM I § 13).

Nesse sentido, a história da civilização é caracterizada por Nietzsche como a tentativa máxima de combater o tipo de homem considerado potente, com a moral dos escravos em voga, tudo que se busca é a redução das forças dos homens dominantes, “o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*” (GM/GM I § 11). Os “instrumentos da cultura” ²² (*Werkzeuge der Cultur*) utilizados para esse empreendimento civilizatório, com vistas ao apequenamento do homem, Nietzsche chamou de “reação e ressentimento”, os quais são considerados como um veneno utilizado por homens impotentes, e que fundam um tipo de moralidade doentia,

²² É importante esclarecer que há uma distinção entres os conceitos de (*Civilisation*) e cultura (*Cultur*) nos textos nietzschianos. Seguindo a análise de Frezzatti, a investigação de Nietzsche sobre a cultura estabelece, a partir de sua própria reflexão filosófica, dois sentidos distintos para esses termos. A noção de *Civilisation*, nos textos do filósofo alemão, passa a ser entendida como amansamento (*Zähmung*) e como “melhoramento” (*Verbesserung*); palavras que se correspondem em seus significados. Trata-se da tentativa de produzir uma estabilidade a partir da noção de um mundo baseado em conceitos eternos e absolutos, em que essa estabilidade encaminharia o progresso do homem, a civilização. Entretanto, melhoramento não condiz com fortalecimento, e a civilização procede o contrário: o enfraquecimento da “espécie homem”. Com isso, seriam falsas as “ideias modernas” mais consagradas e relacionadas à noção de progresso, ou seja, a igualdade de direitos, a humanidade, a compaixão, a democracia, a tolerância. Em suma, a civilização funciona como um esquema que distorce e reprime as capacidades propriamente humanas (cf. Frezzatti, 2006, p. 89-91). Por outro lado, a palavra *Cultur*, contrariamente ao sentido em voga e ao tradicionalmente aceito, Nietzsche reelabora sua significação, constrói uma noção de *Cultur* (*Idem* p. 109) da forma que esta deveria ser, indicando, com isso, as qualidades tradicionalmente associadas a uma classe aristocrática, mais precisamente as ligadas ao estilo e à arte, como o bom gosto, tato refinado, regras da grande arte, a arte de bem ler e de bem fazer ciência (*Idem* p. 110). De modo geral, a palavra *Cultur* indica, para Nietzsche, uma forma de elevação (*Erhöhung*), que estaria relacionada à falta de fé na moral, também a liberdade perante a moral, a “imoralidade”, o que representaria um sinal de elevação própria de uma cultura. Não seria o “bom homem” capaz de construir uma cultura elevada, mas sim o “bárbaro”, enquanto homem “mais inteiro”, dotado de “natureza mais natural”, a partir de um *pathos* da distância (*Idem* p. 125-128). Na *Genealogia da moral*, entretanto, Nietzsche não se preocupa muito com a distinção cultura/civilização, por vezes termo *Cultur* faz referência a instrumentos de domesticação do animal de rapina (cf. GM/GM I § 11), se identificando com *Civilisation*. Com isso, não seguimos ao pé da letra a distinção cultura/civilização em nosso trabalho, as usamos em sentido similar.

considerada uma vergonha para a dignidade e grandeza humana (cf. GM/GM I § 11).

1.2. O “Bom”, o “mau” e o ressentimento

A *Genealogia da moral* aponta para a origem de valores “perigosos” para o homem, nos quais rebaixariam e esgotariam as forças do próprio homem, eles teriam sua gênese a partir do afeto do ressentimento, entendido como a raiz primordial que teria feito brotar tais valores, “a rebelião escrava da moral começa quando o próprio ressentimento torna-se criador e gera valores” (GM/GM I § 10). Mas o que é o ressentimento? Teria ele alguma característica ameaçadora que pudesse representar um “grande perigo”? E qual seria a relação desses conceitos com o niilismo? Seguindo a primeira dissertação da *Genealogia da moral*, o ressentimento é abordado em seu sentido histórico e filosófico, já a acepção propriamente psicológica que lhe define, o filósofo alemão elucidou na terceira dissertação, entretanto, a primeira parte do escrito genealógico apresenta prioritariamente o ressentimento nas suas significações e manifestações histórico-filosóficas. Nessas condições, o ressentimento se apresenta como o elemento que faz com que o homem moderno mantenha um ódio à vida nas suas peculiaridades. De que forma o ressentimento teve expressão na história? Nietzsche estabelece o modo como ele se fez presente na origem da civilização: Ele transfigurou-se exatamente sob uma forma de moral. Os valores da moral escrava começam quando o próprio ressentimento passa a atuar em sua forma plena sobre esses homens dominados, sua forma de combater os senhores é ressentida, “o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira ação, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação” (GM/GM I § 10). Na relação de conflito entre os tipos humanos, a moral escrava nasce efetivamente e se consolida, sendo o ressentimento o motor para essa realização. A moral nobre nasceria da própria aceitação dos nobres em relação a suas características, bem como as de força, vigor, potência, violência, felicidade. De modo oposto, de modo ressentido, a moral dos escravos, segundo Nietzsche, nasceria como reação e negação da moral dos

senhores, afirmando uma moral de negação do tipo de vida dos nobres, o seu oposto:

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, a 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).

O escravo, impotente perante a ação dominadora do senhor, de condição inferior em força, passa a odiar e a se ressentir sobre sua condição opressa. Assim, os valores considerados bons para os senhores são praguejados pelos escravos, que se opõem aos valores dos senhores. No seu modo de ver, essa moral é uma ameaça à sua fraqueza, ao condená-la, ele cria seu próprio tipo de moral como oposição a dos senhores, mas não cria a partir de si, mas para se opor aos senhores. A moral impotente ou escrava nasceria como reação à moral nobre, esta reação é, assim, a negação das características dos senhores, que são afirmativos da vida e de todas as peculiaridades da sua “natureza” plena de força. A moral servil não surge por espontaneidade, ela depende de algo já criado para recriar, nesse caso só surgiu para negar o tipo de moral do senhor. O nascimento da moral do ressentimento brota com o “Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’”, isto é, ela nega a moral do senhor, que está fora, que é outra, que não lhe pertence, ou que não pertence à sua casta e, ao dizer “não”, ao negar o senhor, funda seu próprio padrão moral²³. Com isso, o bom do senhor é redefinido na sua significação, do ponto de vista do escravo esse valor se desdobra em um sentido contrário: o “mau”. Ao

²³ Segundo Paschoal, o ressentimento designaria uma espécie de reação espontânea, mecânica, simples, a um estímulo de dor, numa espécie de movimento de autopreservação. De acordo com Paschoal, curiosamente Nietzsche toma o termo emprestado de Eugen Dühring: *Cursus der philosophie als streng wissenschaftlicher Weltaunnschauung und Lebensgestaltung*. Dühring teria chegado ao conceito de ressentimento através de uma transposição de “leis mecânicas” (como ação e reação, busca de equilíbrio, etc.) associada à noção moderna de progresso (em que agrega evolução com adaptação e autopreservação) para o interior da consciência.

mesmo tempo em que Nietzsche se refere ao escravo e sua moral, apresenta o tipo contrário:

O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, ‘nós, os nobres, nós os bons, os belos, os felizes’ (GM/GM I § 10).

O ressentimento não se acumula nem na maneira de ser, nem atua na moral do senhor²⁴. A moral dos nobres nasceria da afirmação espontânea da sua forma de vida, na expressão do orgulho de si e autoveneração. Segundo Nietzsche, era uma vida baseada na ação, e na própria ação que encontrava a felicidade, que por tão potentes que se sentiam, o conflito e a guerra eram venerados por eles, o que aumentaria sua potência, pois eram plenos de força, e encontravam nisso a forma de manter sua existência, combatendo ou dominando as raças ou castas mais impotentes, e mantendo-se a certa distância destas.

O ressentimento, nesse primeiro momento da *Genealogia da moral*, terá forte expressão na relação com a vingança²⁵, ele assume direções distintas entre os tipos humanos existentes, alguns reagem descarregando seus afetos de dentro para fora,

²⁴ Brusotti apresenta o ressentimento como algo que mitiga o sentimento de desprazer, entretanto, a partir disso surgiria uma inibição não-curada. O ressentimento visaria o alívio da dor, em que a desordem de sentimento que ocupa a consciência reprimira a própria dor (cf. Brusotti, 2000, p. 22-27). Ele cita Dühring, que simplifica, em parte, a noção de ressentimento, entendido como o fundamento da justiça, que o sentimento de justiça é no essencial, um ressentimento. Ao compreendê-lo como uma necessidade universal de reação, Dühring é criticado pelo filósofo alemão, na medida em que Nietzsche nega tal necessidade, porque em homens, por exemplo, “fortes” e “ativos”, o ressentimento não inevitavelmente apareceria, ou apareceria temporariamente. O que é necessário, nesse caso, seria a ação, e não a reação (cf. GM/GM II § 11). Este tema será reapresentado com mais profundidade em nosso segundo capítulo, sob a forma da relação entre justiça e ressentimento.

²⁵ Seguindo a análise de Araldi, Nietzsche compreenderia o ressentimento como o levante dos escravos na moral, que, manifestada através de uma vingança imaginária, os escravos se igualariam aos senhores. Para vencerem, os escravos necessitariam de um mundo oposto, e da afirmação desse mundo oposto, nos quais negam os valores afirmativos dos senhores. Araldi cita o sacerdote judaico, que, ao impedir que a força se exteriorize naturalmente, inverte os valores do senhor (cf. Araldi, 1998, p. 91).

direta e explicitamente sobre o culpado, numa ação brusca que exterioriza suas paixões, na forma de atos físicos propriamente. Já os homens mais fisicamente frágeis, por incapacidade de exteriorizar suas ações na forma de atos físicos propriamente, mudam a direção do ressentimento, descarregando os afetos de forma imaginária mais lentamente, adiando a vingança (cf. GM/GM I § 10). A vingança adiada altera as primeiras definições nobres de “bom” e “ruim”, ela é também imaginária porque fica idealizando calmamente a vingança, que culmina efetivamente nos valores de “bom” e “mau” servil.

Em relação ao ressentimento, Deleuze o define como algo que designa um tipo humano em que as forças reativas preponderam sobre as forças ativas. Forças reativas teriam como função limitar, retardar ou impedir as reações (atos), como, por exemplo, a reação de vingança adiada, que faz parte do quadro das forças reativas. As forças ativas fariam explodir a reação (atos), como uma vingança imediata, isso justificaria o fato de Nietzsche afirmar que “a verdadeira ação é a da reação” (GM/GM I § 10), assim, o senhor reagiria porque aciona suas reações, mas isso tem um sentido específico, trata-se de reação enquanto poder de obedecer ou de acionar as reações (atos). No homem do ressentimento, ao contrário, ele não re-age, ocorre que as forças reativas preponderam sobre as ativas, e a reação deixa de ser acionada para, segundo Deleuze, tornar-se algo sentido (Deleuze, 1976, p. 92), como um sentimento que perdura, que não se processa naturalmente como no homem mais ativo. Essa interpretação deleuziana é válida para explicar psicologicamente os atos e as reações entre os tipos humanos e seus modos de ser, o ressentimento é o contrário da verdadeira ação ou da reação que se exterioriza nos atos propriamente. Em relação ao tipo senhorial, não se pode confundi-lo com um tipo reativo, no sentido do homem do ressentimento, pois sua reação é a “verdadeira ação”. Nietzsche afirma que os nobres são repletos de força e “necessariamente ativos” (GM/GM I § 10), nesse sentido, agregamos a elucidação deleuziana, ativos porque acionam a ação verdadeira, como ato, como exteriorização das forças.

Devido à plenitude das forças dos senhores, eles não tinham necessidade de construir artificialmente sua felicidade, eram verdadeiramente felizes, não era necessário persuadir-se ou se autoenganar sobre esse sentimento, tal como faziam

os homens impotentes. Seus valores nasciam, então, como ressonância de sua forma de vida, não como ressentimento, “sendo homens plenos, repletos de força e, portanto, necessariamente ativos, não sabiam separar a felicidade da ação” (GM/GM I § 10). Já o outro tipo humano, segundo Nietzsche, impotente, esgotado, tem sua felicidade essencialmente na narcose, no entorpecimento, no sossego, na paz, ou seja, na passividade, por motivos óbvios, não se conservariam de outra forma. Devido à sua impotência e medo, em momentos de conflito, os escravos não acertam as contas com seus adversários de modo imediato, pois, para quem é fraco física e psicologicamente, a guerra em atos seria um mau negócio. Os impotentes, segundo o filósofo alemão, odeiam a seus inimigos, não podem agir de modo imediato, pois não confiam em si próprios, com isso, só agem em relação aos seus adversários através de meios escusos e secretos, vingam-se imaginariamente e adiadamente (cf. GM/GM I § 10).

O ressentimento se apresenta como necessário no escravo, devido à sua impotência, que lhe impossibilita de se livrar daqueles afetos rapidamente. No nobre, entretanto, não há necessariamente o seu aparecimento, e mais ainda, quando aparece, o ressentimento possui para ele uma natureza fugaz, efêmera: “o ressentimento do nobre, quando aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos” (GM/GM I § 10). Por que o ressentimento no senhor não se apresenta? Porque, ou ele aciona suas reações imediatas, ou ele simplesmente obedece àquela excitação (cf. Deleuze, 1976, p. 92), é o contrário do “envenenamento” que guarda na consciência a lembrança constante, ocasionando sofrimento. A noção de envenenamento se apresenta como uma espécie de vingança e sofrimento que ficam armazenados na consciência, o tipo nobre, não sofre desse mal, pois nele há um tipo de força plástica em excesso, “modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento” (*Idem*). O ressentimento do fraco, segundo o filósofo alemão, possui essa característica fundamental, ele envenena, ou seja, ele perdura por longo tempo na memória. Qual seria o motivo dessa necessidade de não se perder da memória aquilo que causa sofrimento? Trata-se, nesse caso, da tentativa de conservação de um tipo humano que se sente constantemente ameaçado pelo nobre.

Segundo o filósofo alemão, “uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre” (GM/GM I § 10). Para os mais fracos, a inteligência torna-se imediatamente mais venerada, pois é o elemento mais importante na medida em que ela se torna o principal meio de conservação, a inteligência torna-se para as raças mais frágeis uma “condição de existência de primeira ordem”. Mas, para os nobres, a racionalidade nesse caso não seria mais que um luxo desnecessário, em que o que mais importa para sua existência é o funcionamento perfeito dos instintos que comandam sua vida na forma mais natural, de modo a aumentar sua força e potência, como afirma Nietzsche sobre o tipo nobre:

Neles está longe de ser tão essencial quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos *reguladores* inconscientes, ou mesmo uma certa imprudência, como a valente precipitação, seja ao perigo, seja ao inimigo, ou aquela exaltada impulsividade na cólera, no amor, na veneração, gratidão, vingança, na qual se têm reconhecido os homens nobres de todos os tempos (GM/GM I § 10).

Segundo o filósofo alemão, a natureza plena e a forma de ressentimento do nobre o faz ver os inimigos de um modo oposto ao dos escravos. O tipo aristocrático não consegue levar muito a sério suas inimizades por muito tempo, exatamente porque sua força de esquecimento “sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes”, que no homem do ressentimento se enterrariam. O esquecimento rápido é um tipo de limpeza no organismo humano mais vigoroso, que, segundo Nietzsche, possibilita ainda um tipo de autêntico amor aos inimigos, “quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre” (GM/GM I § 10). Ao mesmo tempo em que ele despreza o inimigo, o venera, pois sabe que tais inimigos são necessários para sua elevação. Já o homem do ressentimento, segundo o filósofo alemão, por consequência de sua natureza impotente, forma uma imagem e um conceito do seu inimigo em que o tomará inevitavelmente como “mau”, mas se trata, segundo Nietzsche, de um mecanismo de defesa de um corpo impotente.

Esses elementos expressam duas formas de morais distintas, manifestas a partir do modo de ser de quem as funda. Uma baseada na racionalidade e controle da vida e instintos, outra na livre expressão dos instintos, que é o caso dos tipos potentes segundo o filósofo alemão. O ressentimento é o elemento presente nos textos da *Genealogia da moral* em que, com sentido amplo, dá origem a valores de negação e promove uma revolução no âmbito da moral. Em *Além de bem e mal*, essa noção não é ainda expressa ostensivamente, mas se o ressentimento não aparece nessa obra, qual seria o elemento motor das nossas perspectivas morais, sob a ótica da obra de 1886? Resposta de Nietzsche: é o temor ao próximo que cria novas perspectivas morais.

O quanto de perigoso para a comunidade, para a igualdade, existe numa opinião, num estado ou afeto, numa vontade, num dom, passa a constituir a perspectiva moral: o temor é aqui novamente o pai da moral. [...] Tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau*; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a *mediocridade* dos desejos obtêm fama e honra morais (JGB/BM § 201) ²⁶.

Esta consciência oriunda do rebanho, da moral do medo, não é diferente do que Nietzsche propõe na *Genealogia da moral* como a moral do ressentimento, se tudo que ameaça a tranquilidade das supostas ovelhas deve ser banido, estigmatizado e caluniado, há aí além de medo, um sentimento de ódio e de impotência de homens fracos, que pretende envenenar tudo aquilo que coloca o indivíduo além do rebanho, e o que estabelece medo ao próximo, tudo será tido como “mau”. A moral que pretende que um dia não haja mais nada a temer é

²⁶ Há poucas mudanças no eixo de investigação sobre a origem dos nossos conceitos morais no que diz respeito aos escritos de *Além de bem e mal* e da *Genealogia*. A moral é aqui compreendida, a nosso ver, do mesmo modo em ambos os textos, como manifestações da maneira de ser e de avaliar dos tipos humanos, como o “resultado das relações de dominação, em que se origina o fenômeno ‘vida’” (cf. JGB/BM § 19). Alguns elementos nessas obras se equivalem, Nietzsche se utiliza de termos distintos para identificar a origem da moral em cada um desses escritos. A palavra “ressentimento” não aparece no texto de *Além de bem e mal*, mas “o temor” é apresentado como o conceito que é capaz de criar um tipo de moral de rebanho ou escrava, que elabora perspectivas morais. Na *Genealogia*, o ressentimento assume a mesma tarefa, mas com um nível de significação bem mais elevado.

exatamente produto de um ressentimento sem tamanho. É com isso que a moral do medo, ou melhor, a moral medrosa, que busca conservação do rebanho como um todo, age de modo a atingir a todos de forma absoluta, aprofundando cada vez mais seus conceitos de “bom” e “mau”. A moral do rebanho ou do ressentimento da *Genealogia da moral*, não é nada diferente da moral do temor abordada em *Além de bem e mal*.

Segundo o filósofo alemão, foi o ódio judeu, o “tronco da árvore da vingança e do ódio”²⁷ (GM/GM I § 8), “criador de ideais e recriador de valores”, que brotou ainda outra forma de vingança, travestida sob a forma de um *novo* amor, “o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor”. Esse amor teria exatamente a mesma origem do ódio pelo senhor, que, por necessidade de conservação, precisa que o senhor se equipare ao escravo, mais ainda, o ame. Jesus de Nazaré foi, segundo o filósofo alemão, a via “sinuosa da sedução” para inovações judaicas de seus ideais, “ele era o evangelho vivo do amor”, o “redentor” que levava a marca da “vitória e bem-aventurança aos pobres”, doentes e pecadores, teria sido usado como a “meta derradeira da sublime ânsia de vingança” (*Idem*). Estabeleceu-se finalmente a política de uma vingança premeditada, que vinha de longe, de um ressentimento remoto a passos lentos. Segundo Nietzsche, Israel teria feito o mundo “morder a isca”, o “Deus na cruz” era uma armadilha, “inebriante, criativa, estonteante, corruptora” (*Idem*), que fez finalmente a moral do ódio ressentido, travestida de amor, triunfar sobre todos os ideais mais nobres. Há nessa inversão de valores uma relação do ressentimento com uma hereditariedade, em que o próprio ressentimento é herdado pelas gerações vindouras, como uma “árvore de ódio” que perpassa muitas gerações. Com isso, o ressentimento torna-se um instinto que, por muito tempo e por várias gerações, destila ódio a tudo o que é contra a moral de rebanho. Trata-se de um ressentimento de longa data enraizado nas entranhas dos homens,

²⁷ Para o filósofo alemão, não somente as características físicas são hereditárias, mas também os instintos. Sobre isso, Nietzsche expõe alguns elementos que estão relacionados: “a singular estreiteza da evolução humana, seu caráter hesitante, lento, com frequência regressivo e tortuoso, deve-se a que o instinto gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de mandar” (JGB/BM § 199). Nesse sentido, Nietzsche usa a expressão “tronco da árvore da vingança de ódio judeu”, entendemos que o filósofo alemão está se referindo a um episódio que finalmente ocorre uma revolução, a partir de valores que foram idealizados por longo tempo, a raiz genealógica desse tronco seria muito mais antiga, remontaria os esboços da moral escrava na sua preparação.

“os afetos entranhados que ardem ocultos” (GM/GM I § 13), afetos de ódio e vingança próprios do ressentimento.

A história do ocidente é movimentada, em larga escala, por uma marcha de ressentimento, um curso longo de ódio e vingança contra as formas de vida mais fortes. O ressentimento se consolidou em um tipo de moralidade comum aos homens, almejada por grande parte dos homens, como uma moral impotente, buscando assegurar a vida por mais fraca que esta seja. Em todas as morais, ocidentais, filosóficas, intimista como a dos estóicos, também no aristotelismo da moral e na filosofia de Spinoza residiriam essas noções em que a felicidade consistiria exatamente em uma receita contra as paixões (cf. JGB/BM § 198). Segundo Nietzsche, isso seria uma influência não nobre, oriunda de instinto plebeu. Outras correntes mais radicalmente ascetas, em que as paixões e a sensualidade são absolutamente restringidas e reprimidas, com um cuidado profundo em relação ao conflito e à violência, o cristianismo e o amor a Deus seriam um exemplo claro sobre esse aspecto em que o ressentimento se consolida na moral (cf. *Idem*). Essas correntes da busca da tranquilidade de felicidade, própria dos fracos, concebidas como a maneira certa e virtuosa do campo das ações e de concepção da vida, desconhecem ou evitam entender, na visão do filósofo alemão, que se trata de uma programada herança instintual de origem plebéia (cf. JGB/BM § 200).

Na tentativa de cercear de qualquer maneira a força dos nobres, tentando torná-los “bons”, isto é, homens fracos e mansos, e na busca da autoconservação, os homens elaboraram “falsas crias” que se apresentam em todos os horizontes das produções humanas. Esses traços se manifestam ocultamente na ciência, na filosofia, na religião e em outros horizontes, afetos de ódio e vingança, na forma de um ressentimento entranhado estariam aí presentes. Segundo Nietzsche, para a espécie de homem impotente, é necessário crer em uma alma que possa livremente fazer escolhas.

O sujeito (ou falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie,

enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o ser-assim como *mérito* (GM/GM I § 13).

Há uma necessidade inclusive de autoengano por parte do homem. Nietzsche usa como exemplo alguns tipos de insetos, que, como o homem, em situação de grande perigo, se fazem de mortos para se conservarem. No homem, esse falseamento, segundo Nietzsche, como mentira a si mesmo, seria tomado como a necessidade de, em determinadas circunstâncias, se calar, ter paciência, renunciar. Ações essas que foram encaradas pela civilização como virtude, e que, mesmo sendo isso próprio da impotência, a fraqueza foi tomada como mérito, mais ainda, algo que deva ser escolhido e desejado. Uma das mentiras de que o homem necessita, segundo o filósofo alemão, é a de que ele é livre para escolher, mas, trata-se de uma crença interessada, uma teoria com base no ressentimento, no ódio contra o senhor, que quer convencer a todo forte, que ele é livre para ser “bom”, isto é, “*livre para ser fraco*” (GM/GM I § 13). “Bom” é aqui entendido, sob a ótica dos oprimidos, como “aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos” (*Idem*). A noção de ação, afirma Nietzsche, é duplicada em noções de causa e efeito, e discriminada como força e expressões da força, concepção considerada pelo filósofo alemão como um erro. Trata-se antes, de uma linguagem popular, motivada pelo ressentimento que age inconsciente, usada de diversos modos, “ocultamente” contra os homens mais fortes, com o pretexto de que suas ações, pensamentos, afetos e atos, pudessem ser contidos ou controlados por um substrato, uma razão, uma alma. Para Nietzsche, isso diz respeito a uma crença sustentada para que o animal de rapina se sinta *livre*, mas livre para, cada vez mais, se tornar uma ovelha como todas as outras do rebanho.

O ressentimento, segundo a primeira dissertação da *Genealogia da moral*, aponta para sentidos múltiplos, como um veneno usado na guerra do escravo contra o tipo nobre, como uma vingança adiada, é o fenômeno que idealiza e cria valores. Essa moral do ressentimento, como observamos, também moral do ódio, moral do medo, do caldeirão do ódio insatisfeito, é inclusive o instrumento autêntico da

civilização. Entretanto, as maneiras diferenciadas de cercear os homens mais potentes a todo custo, sucumbem, na modernidade, em um signo de cansaço, esgotamento e ausência de valor ao homem. Sob esse aspecto, qual seria a relação do ressentimento com o niilismo?

1.3. O niilismo e o “ar ruim”

O niilismo é apresentado explicitamente na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, da seguinte maneira: “A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não *isto?*... Estamos *cansados* do homem...” (GM/GM I 12). O filósofo alemão está se referindo a um niilismo presente no “agora”, isto é, na própria contemporaneidade de Nietzsche, que, fazendo referência a um esgotamento de ânimo frente ao homem, estabelece a genealogia do niilismo, historicamente falando, desvinculada de uma gênese primordial dos valores, seja dos nobres, seja dos escravos. Não há aqui uma pré-história²⁸ do niilismo que brota com os valores, ele é antes consequência de uma moralização de longa data. Essa forma de niilismo tem sua genealogia na modernidade. A definição do niilismo enquanto cansaço é precedida, no mesmo parágrafo, por elementos de ordem moral no âmbito histórico, a saber:

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

²⁸ Com o termo pré-história, indicando pré-história da moral, ou pré-história do niilismo, queremos indicar não que o conceito referente seja pré-histórico, mas uma investigação sobre sua origem, no sentido elucidar os elementos que precedem sua história.

A forma como Nietzsche desenha o niilismo nas linhas acima mencionadas, remonta à moral que precisamente fez triunfar a pacificação do homem como resultado de um longo processo de moralização da história ocidental. Nietzsche apresenta o niilismo na dissertação em pauta estritamente aglutinado à moral moderna. Sob esse aspecto, o que no mais alto grau se deve temer, o “grande perigo” (*größte Gefahr*), nesse momento designa a consequência última da tentativa máxima de finalmente nivelar e amansar o homem, que cerceado de todas as maneiras pela civilização desde a origem desta, desemboca em última instância em um homem esgotado. O homem torna-se, com isso, “melhor” (*besser*), mas “melhor” no sentido utilizado pela moral comum, “melhor” como algo em que a civilização ambicionou sob o pretexto para a domesticação do homem, que, para Nietzsche, ao contrário de melhorá-lo, o enfraqueceu e o tornou doentio²⁹. Outro elemento que permite elucidar com mais recursos esta noção de “grande perigo” é expresso no início do parágrafo em que se antecipa a citação acima, a noção de “ar ruim”, que é apresentado nessas considerações:

Que coisa é para mim completamente intolerável? Aquilo com que não posso, que me faz enlanguescer e definhar? O ar ruim! O ar ruim! O fato de que uma coisa malograda se aproxime; que eu tenha de cheirar as entranhas de uma alma malograda (GM/GM I § 12).

O destino a que o homem atinge na contemporaneidade do filósofo alemão refere-se a um “ar ruim” (*schlechte Luft*), que se alastra há muito tempo na civilização. O sentido desta expressão indica dois momentos diferentes, um contemporâneo e outro referente à pré-história da moral, “O ar ruim, O ar ruim! Esta oficina onde se *fabricam* ideais – minha impressão é que está fedendo de tanta mentira!” (GM/GM I § 14). O “ar ruim” é o elemento que aparece na origem, no momento de fundação dos ideais morais. Esse mesmo ar ruim, presente na origem

²⁹ Permitimo-nos aqui estabelecer uma relação com uma obra posterior à *Genealogia*, na qual compreende o “melhoramento” do homem como termo equivalente à moral tradicional, “sempre se quis ‘melhorar’ os homens: a isso chamava-se moral”, que tanto o “amansamento” como o cultivo de uma determinada espécie de homem foram chamados de “melhora”. Para o filósofo alemão, chamar a domesticação de um animal de “melhora” é, por ele entendida, como “quase uma piada”. Ao enfraquecer, tornar o homem menos nocivo, segundo um afeto de medo, com dor, fome e feridas, o homem tornou-se um animal doentio (cf. GD/CI, *Os “melhoradores” da humanidade*).

da moral, se apresenta, por outro lado, na atualidade do filósofo alemão, algo que é insuportável aos seus sentidos, já que é o que faz o homem definhar cada vez mais. A nosso ver, o significado desse definhamento diz respeito ao fato do homem não encontrar na modernidade nenhum estímulo moral para a superação humana, para a elevação do homem, o contrário ocorre, o homem se encontra cercado pela moral que estanca seu ânimo e seu valor, através dos valores cristãos remanescentes, em que a compaixão, a piedade e a paz do rebanho ainda são valores prioritários. Não se trata de uma época saudável, impera a doença, a fraqueza, “*Dessa modernidade estávamos doentes – da paz viciada, do compromisso covarde, de todo virtuoso desasseio do moderno Sim e Não*” (AC/AC § 1). É por isso que Nietzsche apresenta o “ar ruim” como algo que definha o homem na modernidade, há aqui a mesma marcha da moral do ressentimento, que busca a todo custo o amansamento do homem, com isso, sua diminuição.

Questionamo-nos se não haveria uma alusão ou uma relação metafórica direta da noção de “ruim” que se refere ao homem fraco visto pelo forte, com a noção de “ar ruim” que fabrica valores e que se apresenta na modernidade como o elemento que promoveu o rebaixamento do homem. A nosso ver, ao jogar com a noção de “ruim” (*schlecht*), acreditamos que Nietzsche pretende dizer que se trata de ressentimento escravo, já que “ruim” é o valor da perspectiva do nobre sobre o tipo escravo, “ruim”, como baixo, como vulgar, como plebeu, é, portanto, uma referência aos homens da moral escrava. Esse “ar ruim”, que se alastra por tudo, como uma “marcha irresistível do envenenamento” (GM/GM I § 9), se trata, então, do próprio ressentimento. Mas em algum momento o ar dos escravos deve ser superado, exatamente como pretende o filósofo alemão, “o que desejo com a perigosa senha inscrita na frente do meu último livro: ‘*Além do bem e do mal*’... ao menos isto não significa ‘Além do bom e do ruim’” (GM/GM I § 17), isto é, o “bem” e o “mal” edificadas pelos homens do ressentimento devem ser superados, que é aquilo que cerceia e diminui o humano, e o “bom” e o “ruim” criados pelo tipo humano nobre devem retornar às suas posições originais, “ruim” como fraco, infeliz, medroso, impotente; “bom” como aquilo que eleva a sensação de poder, e tudo o que se relaciona à força e à vida potente. O “ar ruim”, com exceção da moral senhorial, perpassa a história da moral do ocidental, ao associar com um odor, Nietzsche afirma que ele está presente na sua contemporaneidade como algo que

cheira cada vez pior. Com isso, haveria, de fato, uma relação entre o “ar ruim” da pré-história da moral, que fabrica valores, com o “ar ruim” da modernidade, relacionado àquilo que definiu o homem. Trata-se, a nosso ver, de dois momentos que se unem a um só sentido, que se juntam no ressentimento, enquanto sentido de toda “cultura”, que quer amestrar o animal homem.

O “ar ruim”, da pré-história da moral que fabrica valores, e o da modernidade são, com isso, os mesmos elementos em tempos diferentes. No fim das contas, se trata de um movimento histórico contínuo, que existiu desde a origem da moral do ressentimento, mas que se desconhecia porque era oculto e inconsciente em grande parte de sua existência. Um “ar ruim” que trata a todo custo de amansar o homem, cerceando-o de todas as maneiras possíveis, e outro que é descoberto na atualidade ao entender que tudo não passava de uma mentira, então exala seu odor por estar claro, como se, na descoberta genealógica da moral, esses valores cheirassem o contrário do que se chamava de verdadeiro. O “bom” e o “mau” da modernidade iludem o homem, sua atmosfera é outra, eles têm origem na fraqueza do escravo, é por isso que Nietzsche, no terreno de sua época, afirma que os valores modernos “fedem” à mentira (cf. GM/GM I § 14), isso justificaria seu “mau odor”.

Exatamente qual pretensão tinha esse “ar ruim”, o que almejava o ressentimento próprio dos escravos? Tudo aquilo que impõe medo à comunidade, a força e o poder do senhor, lutou contra o escravo, o que o homem do ressentimento fez ao longo da história foi ao máximo criar investidas para cortar pela raiz tudo o que lhe causava medo, nesse sentido obteve êxito, mas, ao evitar todo tipo de perigo, com o homem amansado, finalmente, a vida perdeu o sentido. Ao pretender extinguir toda forma de perigo e medo da face da terra, isso encerra exatamente o contrário, o “grande perigo, pois *esta* visão cansa” (GM/GM I § 12). A tentativa da civilização de cercear a todo custo os impulsos mais potentes, os instrumentos de reação e ressentimento, são para Nietzsche, uma vergonha para o homem, são considerados com uma acusação contrária a uma cultura elevada. “O que constitui hoje nossa aversão ao ‘homem’? – pois nós *sofremos* do homem, não há dúvida – *não* o temor; mas sim que não tenhamos mais o que temer no homem; que o verme ‘homem’ ocupe o primeiro plano e se multiplique (GM/GM I § 11). O outro lado da

moeda se faz visível nesse caso, ao tentar se livrar por ressentimento do tipo humano que estabelece perigo aos mais frágeis, um perigo maior ainda se apresenta como ameaçador, é o niilismo, que infunde uma repulsa à vida e ao homem.

Em sua crítica aos valores morais da modernidade, Nietzsche expõe a ameaça que esses valores possuem em seu bojo, e relaciona com o niilismo. Nos fragmentos póstumos, há momentos importantes em que o niilismo é elucidado como a consequência necessária das valorações anteriormente existentes, ele é considerado por Nietzsche como o “*perigo dos perigos*”, (fragmento póstumo 2 [100] de outono de 1885 – outono de 1886). O filósofo alemão cita a pobreza, a humildade e a castidade como ideais perigosos e difamadores, mais ainda, como envenenadores da vida, entretanto, estes venenos se tornam remédios úteis em determinadas circunstâncias, eles servem para a preservação de enfermos (cf. fragmento póstumo 2 [98] de outono de 1885 – outono de 1886). A moral é, assim, um remédio. Com a noção de “grande perigo”, a que Nietzsche pretendia apontar para o apequenamento e nivelamento do homem moderno, com o “perigo dos perigos”, ele aponta, em sentido similar, para os ideais que rebaixam e estigmatizam o real, mas que são necessários para a sobrevivência dos homens impotentes.

O niilismo, seguindo os moldes da primeira dissertação, se apresenta explicitamente como a consequência da moral do ressentimento, como o “grande perigo”, uma ameaça à vida humana, resultante de algo que de longa data acaba por trazer o “ar ruim” da antiguidade e da origem da moral para a modernidade, mas de maneira trágica, como esgotamento do valor do homem. Com isso, a própria expressão “ar ruim” se relaciona com o niilismo, pois o cerceamento civilizatório torna o homem doentio, extenua o homem e esvaziando a vida de sentido, o niilismo é consequência do ressentimento escravo, ou seja, do “ar ruim”. Por outro lado, como o ressentimento ainda paira, de modo quase absoluto, na contemporaneidade do filósofo alemão, o niilismo parece ter se mesclado a esse elemento.

Em sua época decadente, Nietzsche menciona um tipo humano repleto de força, saúde, potência, mesmo impondo medo, impõe também veneração, orgulho e a justificação de sua existência e de toda cultura, como algo que mereceu e mereceria existir de fato. Entretanto, é precisamente isso que a moral do

ressentimento venceu finalmente: na atualidade de Nietzsche, o homem é apenas um decadente, repleto de desânimo e sem motivo para existir, resultado de um animal longamente cerceado e rebaixado, finalmente vencido e esgotado. Afirma Nietzsche, que na baixa do homem está a sua fatalidade, não se tem o que amar no homem, nem a reverenciar (cf. GM/GM I § 12). A falta de reverência se mescla com a falta de valor, se não há reverência, não há orgulho de si. A autoveneração e o orgulho de si que definiam a natureza do senhor caem por terra na modernidade, a moral do escravo se faz vigente, mas não se apagam os traços de ódio, de vingança contra o que representa a força e a vida, é o niilismo que se faz presente.

Devido à valoração do ressentimento, ou seja, a moral do medo e do ódio impotente, a moral da vingança, bem como os diversos termos que se travestem no ressentimento, a forma de niilismo que Nietzsche apresenta explicitamente na primeira dissertação da *Genealogia da moral* designa um esgotamento e cansaço, uma ausência de fé no homem, como se ele tivesse se tornado um nada, sem valor, sem nada a temer, pior ainda, sem nada a admirar no homem, “pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês³⁰, cristão” (GM/GM I § 12). Nietzsche elucida em outra obra, em tom de esclarecimento a esses elementos, que o homem amansado, enfraquecido e tornado menos nocivo através de diversos instrumentos da civilização, como o afeto do medo, dor e fome, torna-se também um animal doentio (cf. GD/CI, *Os ‘melhoradores’ da humanidade* § 2).³¹ A principal, ou talvez única alternativa para debilitar o homem e fazer dele um ser inofensivo, “foi torná-lo

³⁰ Na obra de 1886, Nietzsche aponta para uma moral de autodiminuição presente entre os chineses, que desde o berço as mães ensinariam as crianças tendo como base um provérbio que afirma o seguinte: ‘Faz pequeno teu coração!’. Para o filósofo alemão, esta moral de autodiminuição seria uma tendência própria das civilizações tardias, o mesmo acontece entre os europeus modernos. De contraste, Nietzsche afirma que um grego antigo sentiria repugnância dessa forma moral (cf. JGB/BM § 167).

³¹ Nesta obra, Nietzsche mostra o papel determinante da Igreja Católica no processo de domesticação do homem, sendo o responsável por esse amansamento o sacerdote. “Na alta Idade Média, quando de fato a Igreja era sobretudo uma *ménagerie*, os mais belos exemplares da “besta loura” eram caçados em toda parte – foram “melhorados”, por exemplo, os nobres germanos. Mas que aparência tinha depois esse germano “melhorado”, conquistado para o claustro? a de uma caricatura de homem, de um aborto: tornara-se um “pecador”, estava numa jaula, tinham-no encerado entre conceitos terríveis... Ali jazia ele, doente, miserável, malevolente consigo mesmo; cheio de ódio para com os impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo o que ainda era forte e feliz. Em suma um “cristão”... em termos fisiológicos: Na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la. Isso compreendeu a Igreja: ela *estragou* o ser humano, ela o debilitou – mas reivindicou tê-lo “melhorado” (GD/CI, *Os ‘melhoradores’ da humanidade* § 2)

doente” (GD/CI, *Os ‘melhoradores’ da humanidade* § 3). Essa doença do ser humano a que o filósofo alemão se refere, em sentido equivalente à *Genealogia da moral*, seria o esgotamento, o homem cansado, enfraquecido, cheio de ódio aos instintos e à vida, repleto de suspeita ao que ainda era “forte e feliz”. Esses elementos apresentados constituem, assim, um “grande perigo”, ou seja, o niilismo, como o resultado doentio da condição humana frente à civilização. O niilismo é, assim, apresentado na primeira parte da *Genealogia da moral*, como um conceito abarcador de outros tantos, entretanto, fica relegado mais especificamente a uma consequência da moral na modernidade.

O niilismo, na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, não se apresenta sob a luz do texto nas suas determinações de origem. A obra expressa a análise do filósofo alemão sobre a origem e desenvolvimento da moral no processo civilizatório, mas não há no todo do capítulo uma análise da gênese do niilismo. Por outro lado, é possível pensar o niilismo, enquanto fenômeno moderno derivado do ressentimento, como o cansaço do homem frente a si mesmo, como ausência de veneração e de valor que a moral faz irromper, essa depreciação de valor refere-se ao próprio homem, o que em outras obras aponta para o mundo, como uma ausência de sentido em relação à própria vida em geral. Nesse momento da dissertação nietzschiana, o niilismo modifica a visão do homem sobre si, ele olha extenuado para si próprio, não vê mais nenhuma grandeza, nenhum orgulho, com isso, nenhuma veneração.

A análise do niilismo, a partir da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, condiz com as formas de niilismo que irrompem na modernidade abordadas de modo geral por outras obras, como em *A gaia ciência*, que narra o aparecimento do niilismo a partir da morte de Deus, ou nos póstumos de Nietzsche, que o abordam como consequência da derrubada dos valores anteriormente existentes. Nesse sentido, a análise do niilismo a partir do ressentimento contribui para a reiteração do nosso problema geral, que é saber se o niilismo é um produto moderno da civilização ou possui uma origem primordial, em paralelo com a origem dos valores morais que negam a vida. Verificamos também, a partir da elucidação do ressentimento, que a discrepância das formas de niilismo se expressa também na própria obra, pois a primeira dissertação apresenta o niilismo de uma forma diferente

da terceira, nesse último caso, não se trata de um niilismo como resultante, mas como causa da moral de negação da vida, em que a vida busca através dessa moral um meio de conservação, aparentemente o contrário do que estabelece a primeira dissertação.

CAPÍTULO II

SEGUNDA DISSERTAÇÃO DA *GENEALOGIA DA MORAL*: A PLANTA HEDIONDA E O NIILISMO

2.1. As origens da memória e a moralidade do costume

No que tange à perspectiva de *Ecce homo* sobre a diferença temática entre a primeira e segunda dissertação da *Genealogia*, ela é marcada pela elucidação de dois conceitos norteadores desses textos. A primeira dissertação ofereceria uma psicologia do cristianismo, que marca o ressentimento como base desta religião, entendido como “uma grande revolta contra a dominação dos valores *nobres*”. A segunda dissertação elucidaria, segundo a obra de 1888, a psicologia da consciência, não entendida em sentido cristão como se comumente entende, como “a voz de Deus no homem”, mas como algo originado a partir de um dos mais antigos substratos da cultura, a crueldade, enquanto instinto que se volta para trás, quando não se pode mais descarregar para fora (cf. EH/EH, *Genealogia da moral*).

Sob esse aspecto, as duas dissertações se empenham em compreender de uma maneira enfática a moral cristã, já que esta perpassa uma longa tradição, e que, o mais importante, ainda está em grande parte em voga para Nietzsche. Nesse empreendimento, entretanto, é preciso ir mais fundo, pois, para compreender a história e a origem do cristianismo, faz-se necessária a tarefa de investigar a história da moral humana. Assim, ao percorrer longinquamente o caminho mais ínfimo das valorações do homem, até os seus primeiros esboços, na tentativa de compreender o que o passado moral significa para o presente e para o futuro do humano, mesmo que a moral cristã seja um dos principais eixos norteadores da pesquisa nietzschiana, a *Genealogia da moral* extrapola essa forma de moralidade, pois atinge nesse empreendimento, a partir da obra polêmica, até mesmo as primeiras valorações da história humana.

A segunda dissertação apresenta basicamente a formação da moral na sua vinculação com a memória humana, em que, para o filósofo alemão, uma pressupõe a outra, e uma meramente não existe sem a outra. Com isso, Nietzsche, ao intitular a segunda parte da *Genealogia* de “culpa’, ‘má consciência’ e afins” (“Schuld”, “Schlechtes Gewissen” und Verwandtes), busca, além dos fundamentos da culpa e da interiorização e o aprofundamento desta na consciência humana, os fundamentos históricos e implicações psicológicas não só da moral e da memória, mas os elementos decisivos que possibilitam o transcurso da civilização desde as suas formulações mais primordiais.

Nietzsche abre a segunda dissertação da *Genealogia* falando do paradoxo imposto à natureza humana, em que mesmo sendo um escravo do instante, “escravo momentâneo do afeto” (GM/GM II § 3) e, primitivamente falando, uma “encarnação do esquecimento” (*Idem*), ainda assim, o homem passou em algum momento da história a possuir uma eminente memória (*Gedächtniss*), o que surpreende de algum modo, porque nesse ser leviano e momentâneo, a memória soaria como um tipo de antinatureza, bem como a própria moralidade, que o obriga a extrapolar o instante e a viver segundo conceitos fixos na memória e na ação, o que lhe permite até mesmo “fazer promessas”. Com isso, o filósofo alemão questiona se não seria esse o verdadeiro problema do homem, “criar um animal que pode *fazer promessas?* – não é essa a tarefa paradoxal que se impôs com relação ao homem?”

(*Idem*). A origem da memória marca a capacidade do homem em fazer promessas, em se tornar um ser moral, confiável. Ela é condição necessária para a existência da civilização entendida como adestramento e cerceamento dos impulsos. Esta memória passará em algum período da humanidade, a fazer parte do gênero humano. Assim, mesmo para uma sociedade aristocrática, calcada na vontade dos senhores, da qual bastava apenas o “funcionamento dos instintos reguladores inconscientes” (GM/GM I § 10), bem como a manutenção dos instintos mais violentos e imbricados à forma mais natural de vida, a segunda dissertação mostra que também é parte integrante desse tipo humano o desenvolvimento de uma memória por parte dos seus indivíduos.

De modo contrastante, Nietzsche vê no esquecimento uma força inibidora, ativa, que processa e “assimila” psiquicamente experiências, o qual se nutre dessas vivências e que ao mesmo tempo erradica o que é prejudicial para o homem.

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos e serviços a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para reger, prever, predeterminar (GM/GM II § 1).

O esquecimento é, assim, não somente o que pode garantir a novidade propriamente dita na consciência, mas a própria felicidade, a qual, para o filósofo alemão, torna-se dependente dessa atividade. O esquecimento funciona como uma espécie de guardião da ordem psíquica, e zelador dessa ordem, o qual garante a quantidade necessária de paz e de tranquilidade em um corpo repleto de tormentos e conflitos. Sem essa forma de esquecimento, diz Nietzsche, a jovialidade, a esperança e o orgulho estariam comprometidos, tanto que no homem a quem esse aparelho é danificado, seu corpo fica dispéptico, e não consegue mais “dar conta” das impressões recebidas, isto é, não as dissolve, não as digere tal como a boa “saúde” provida de um esquecimento ativo (cf. GM/GM II § 1). Entretanto, a

memória, para o filósofo alemão, irá surgir como uma faculdade oposta ao esquecimento, a partir de um tipo de dano nesse aparelho inibidor, que é preciso que o esquecimento comece a ser suspenso em determinados casos, para que a memória passe a existir.

Se a primeira dissertação apresenta o ressentimento e a elaboração de uma moralidade servil a partir de um processo de reação à moral senhorial, essa relação é lançada para outro plano de tempo não tão aparente na segunda parte da *Genealogia da moral*, reduzindo, assim, o tom discrepante da disjunção senhor/escravo, o qual aparecerá implícito e com pouca intensidade no seu decorrer. O que se apresenta, desta vez, na superfície das linhas do texto, é uma análise predominante do homem enquanto gênero, na formação histórico-social da civilização, tendo elementos determinantes, nesse caso, a origem da memória e da má consciência. Sob esse aspecto, por vezes, as análises dessas duas dissertações parecem independentes, compostos por elementos que não tocam entre si em muitos momentos. Entre o ressentimento e a memória há uma drástica diferença temporal, pois esta remete à origem da civilização, e, aquele, a um processo com inícios anteriores ao cristianismo.

Embora Nietzsche toque implicitamente na questão do ressentimento no início da segunda dissertação, não existem nas linhas do texto explicações objetivas sobre a relação do ressentimento com a memória. Por outro lado, é possível entender que a memória é anterior ao ressentimento, e só se aglutinam em um estágio mais avançado da civilização, da qual a memória se torna mórbida, e o homem ressentido passa a deter uma memória longamente perduradora daquilo que lhe é prejudicial, como o sentimento de ódio. Assim, o próprio ressentimento não se consome imediatamente, mas se prende a ela, perpetuando nela os constantes “insultos e baixezas que sofre” (GM/GM I § 10). Nesse caso, o contrário do senhor, que por sua força regeneradora própria do esquecimento ativo, se livra desses traços mnemônicos prejudiciais. Entretanto, Nietzsche mostra que o senhor também detém um tipo de memória que surge na formação da civilização, o que iremos mostrar adiante.

Apesar de o ressentimento estar indiretamente ligado à memória no início da segunda parte, Nietzsche passa a abdicar da análise do ressentimento escravo e

parte para uma análise da memória que passa a fazer parte não somente do nobre, do soberano que encarnará também na própria vontade a capacidade de prometer, mas do homem enquanto gênero. A natureza lhe impõe uma característica mnemônica, “precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecimento é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer” (GM/GM II § 1). O filósofo alemão se refere, com isso, ao gênero humano, mas nas origens da sua formação civilizatória, em que essa memória tornou-se ativa no homem. A promessa tornou-se ativa, no sentido de um “não-mais-querer-livrar-se” dessa memória, de continuar querendo o passado das ações. Nietzsche chamou isso de *memória da vontade*, que é uma memória não exatamente do passado, não uma memória de traços, mas uma memória do futuro, que se estende e se direciona para o futuro, que permite retomar continuamente o passado, as ações promovidas no passado, de modo a vislumbrar suas conseqüências futuras. Assim, o filósofo alemão afirma, trata-se de um “prosseguir-querendo” o já querido (cf. *Idem*). Sob esse aspecto, o homem aprendeu a distinguir o conhecimento casual do necessário, isto é, a ver, antecipar o futuro. Com sua memória surgem outras capacidades, a de calcular, de contar, de confiar, e, sobretudo, para quem promete, a capacidade de responder por si *como porvir*. Então surge a questão, para que o homem pudesse dispor dessa maneira do futuro, quanto não precisou ele aprender? *Como* surgiu no homem a capacidade de prometer? A partir desse momento, Nietzsche analisa a origem da *responsabilidade* e a noção de moralidade do costume.

Esses elementos são oriundos de um período que o filósofo alemão denominou de pré-história. Seu sentido é vasto, considerado pelo filósofo alemão como o período mais amplo da história da humanidade (cf. GM/GM II § 2 e 4). E teria sido aí que o homem adquiriu sua memória, passando pelos meios mais terríveis já existentes no que concerne à sua maneira ou sua técnica de propô-la à civilização. Nietzsche também o chamou de período da *mnemotécnica* (cf. GMGM II § 3), o qual elaborou e inscreveu no homem a moralidade do costume, o cerceamento dos impulsos e dos afetos, a capacidade de prometer e a noção que abarca todos esses aspectos: a responsabilidade. Nietzsche não precisa data na obra, isso não seria

precisamente possível se levarmos em conta a complexidade dessas relações, suas lentas transições, e a desigualdade das características das castas perante outras no tempo e no espaço, “pré-história aliás, que sempre está presente, ou sempre pode retornar” (GM/GM II § 9). Por outro lado, o filósofo alemão afirma que é próprio desse período um tipo de homem em seu estado mais bruto e violento, selvagens e bestas feras. Embora permeada por essa forma bruta, havia nas sociedades tribais da pré-história as primeiras formas de Estado, que eram comandadas, segundo o filósofo alemão, por atos de uma violência sem tamanho que moldava essa sociedade, “o mais antigo ‘Estado’, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*” (GM/GM II § 17). Com o termo “Estado”, Nietzsche quer se referir a homens ainda não possuidores de ressentimento, má consciência ou culpa, que com muita força e inocência perante a crueldade, escravizavam populações gigantescas de homens mais rudimentares ou nômades, com isso, fundavam Estados. Entretanto, a origem das estirpes nobres se inicia com mudanças das quais marcam uma transição neste período histórico. Nietzsche chamou de era *intermediária* o momento do qual se formam as primeiras castas tipicamente nobres (cf. GM/GM II § 19). Por outro lado, é próprio das formas mais rudimentares de sociedades as relações entre credor e devedor, presentes desde as primeiras formas de relações humanas da pré-história, as quais serão igualmente importantes para o desenvolvimento civilizatório, bem como para o desenvolvimento da memória e da responsabilidade. É próprio desse momento a constante tentativa de domesticação e amansamento do homem com as técnicas e meios mais sanguinário e terríveis.

A origem da responsabilidade, segundo o filósofo alemão, está ligada a um imenso trabalho de preparação do homem, na tarefa de tornar a si mesmo confiável, “até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante” (GM/GM II § 3). Esse trabalho de proporções enormes, Nietzsche denominou de moralidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*), “o autêntico trabalho do homem em si próprio” (*Idem*), que compreendemos como inevitável produto da civilização, já que não é o senhor ou o escravo que produz especificamente, mas uma imposição da própria

“natureza”, do gênero humano, a partir de um fatalismo, dadas as condições de forças e de vida do homem, bem como as impostas pela vontade de potência.

A moralidade do costume está na base da civilização, é uma característica humana sem a qual esta não seria possível. Nietzsche já havia elaborado em *Aurora* a noção de moralidade do costume, que, em seu sentido mais amplo, está relacionada à capacidade humana de obedecer a leis a partir de um referencial superior, estabelecido pela própria tradição. A tradição é impositiva para o homem pré-histórico, o qual, em regra, não age em função da utilidade das suas ações, mas por mando da tradição, de tal forma que a lei pressupõe a tradição, uma não existe sem a outra, “em coisas nas quais nenhuma tradição manda não há nenhuma moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, menor se torna o círculo da moralidade” (M/A I § 9).

A moralidade do costume torna-se a pressão social estabelecida pela própria moral de uma sociedade, que domina a comunidade, e que fundamentalmente obriga os homens a promoverem ações comuns atinentes aos costumes. Ela anda ao lado do que Nietzsche chamou de “camisa-de-força” social, a qual se refere aos meios que reforçam a obediência às leis e costumes. Com isso, esta moral se torna comum à grande maioria dos homens, que passam a encará-la com veracidade e unilateralidade. “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” (*Idem*). Com isso, moralidade do costume é a coação social que obriga o homem a obedecer leis, como algo que nesta época primitiva é inerente ao humano, como um hábito inevitável de possuir hábitos, que se torna regra para a comunidade. A moralidade do costume está, assim, presente em toda e qualquer forma de cultura. Nesse sentido, para Nietzsche, a civilização torna-se possível segundo um princípio ou norma fundamental:

Primeira norma da civilização. – Entre os povos incultos, há um gênero de costumes cujo propósito parece ser a moral mesma: determinações penosas e, no fundo, supérfluas (como, nos Kanchadals, nunca raspar a neve dos sapatos com uma faca, nunca espetar um carvão com uma faca, nunca botar um ferro no fogo – e a morte leva aquele que infringe tais

coisas!), que, no entanto, continuamente mantêm na consciência a permanente vizinhança do costume: a ininterrupta obrigação de observá-lo: com o objetivo de reforçar a grande norma que tem início a civilização: qualquer costume é melhor do que nenhum costume. (M/A I § 16).

Como princípio da civilização, a moralidade dos costumes indica para Nietzsche o próprio movimento da civilização (cf. M/A I § 9), graças ao qual ela se torna possível³². Com isso, se apresenta na obra nietzschiana um princípio básico, que a moralidade do costume é algo natural, inerente ao gênero humano. Como decorrência, a utilidade é, novamente, uma interpretação errônea sobre a origem da moral, não importa sua utilidade, e sim sua a obediência a essa moral, independente de qual seja: “o que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque ordena” (M/A I § 9)³³. O ordenar é a máxima da civilização mais primitiva, e não o ordenar com base em preceitos utilitários, de modo que qualquer norma deve ser obedecida por que é norma e porque a tradição manda. O filósofo alemão afirma que o que determina essa moralidade diz respeito ao sentimento de medo a superstições, perante uma autoridade superior de característica impessoal, “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 I § 9). Com a figura da tradição, e da necessidade humana em guiar-se por valores, tem-se garantida a

³² Seguindo a análise de Azeredo, tem-se no limiar da civilização certa incondicionalidade de obediência a normas morais, pois do ponto de vista da elaboração de regras, “não são prescritas normas incondicionais, mas a incondicionalidade da obediência” (AZEREDO, 2000, p. 94). Assim, independente de qual seja o costume, a tradição se manifesta, sobretudo, nessa incondicionalidade da obediência, não importando se aquele costume é o mais importante ou não para o indivíduo. Nessa ótica, os indivíduos têm por natureza a necessidade de guiar-se pelos múltiplos costumes existentes na sociedade. Entretanto, a nosso ver, essa posição torna-se controversa quando analisamos a noção da tradição. O homem é obrigado a agir de acordo com o mando da tradição, ela implica superstição, impõe medo e coação, e ainda existem os infratores, os loucos, e os homens livres que agem de modo distinto da maioria dos homens e da moralidade, e isso se apresenta em toda forma de civilização. Com isso a incondicionalidade de obedecer ocorre se abdicarmos esse aspecto da tradição e levar em conta somente o aspecto da necessidade humana de se conduzir por valores. Levando em conta a tradição, o homem é coagido a agir de acordo com os costumes, conseqüentemente ocorre uma naturalização do agir de acordo com a moral, que se toraria um costume de agir a partir costumes, e não especificamente uma incondicionalidade no obedecer.

³³ Nietzsche dirá, por outro lado, que também existem homens que agem de acordo com a utilidade, entretanto, esses são exceções, e são considerados pela comunidade, por fugirem do círculo da moralidade, como maus, loucos, individualistas, etc. (cf. M/A I § 9,14).

impossibilidade de inexistência de norma em qualquer parte ou em qualquer que seja a civilização. A moralidade do costume está diretamente ligada à noção de tradição, ambas, a nosso ver, encaradas como uma criação inevitável do gênero humano, uma atividade genérica do homem, uma que é determinante da outra. Entretanto, outros vários elementos surgirão como consequência da moralidade do costume, entre eles, a memória da vontade, a responsabilidade, a culpa, e da qual, mais tarde, se desenvolverá a má consciência.

Em termos históricos, para Nietzsche, na produção da memória, da responsabilidade e da própria consciência humana, se apresentam os meios mais terríveis e sangrentos, a questão “como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o esquecimento?” (GM/GM II § 3), para Nietzsche, se refere a um problema antiquíssimo, o qual não possui de forma alguma respostas suaves. Pelo contrário, refere-se ao que é próprio da pré-história do homem, algo terrível e inquietante, denominado pelo filósofo alemão de *mnemotécnica*, a qual se constitui como um tipo de técnica de gravar na memória princípios morais, como a própria responsabilidade. Nessa encarnação do esquecimento é preciso que essa técnica seja radical, isso é, “grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória’ – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” (*Idem*). Nesse sentido, Nietzsche passa a elucidar a noção de castigo, que é muito relevante em seu empreendimento genealógico e determinante para sua compreensão da produção da memória. Os resultados teóricos do filósofo alemão, possuem suas bases em pesquisas filológicas, pois ele se debruça sobre antigas legislações penais para obter suas conclusões. Em termos práticos, o castigo é, historicamente, nas suas modalidades mais temíveis, a causa da memória.

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

A imposição do convívio social sacrifica o animal homem, exige-lhe capacidade de sociabilidade, isso teria segundo Nietzsche custado muito caro, custou dor, tortura, sofrimento, para, enfim, vencer seu esquecimento. Na tarefa de domesticar um animal em toda sua dureza instintiva, considerado “escravo momentâneo do afeto e da cobiça”, foram necessários, segundo Nietzsche, meios brutais, que serviriam de exemplo à comunidade, práticas horrendas de castigo, causadores de medo excessivo, os quais reteriam na memória humana uma determinada repugnância e medo associados ao ato que teria desencadeado aquele castigo, enquanto que nas ações que acordavam com os padrões morais, o homem obteria o contrário do castigo e da exclusão social, o acolhimento social.

Com a ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! Com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente ‘à razão!’ – Há, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as “coisas boas” (GM/GM II § 3).

A pré-história para Nietzsche designa uma história de crueldade. Entretanto, os comumente chamados “progressos” humanos, as características mais humanas como a memória, a racionalidade, a reflexão, o domínio das paixões, dependem sua existência da gigantesca crueldade que predominou, segundo o filósofo alemão, no período mais longo da história da humanidade. As consequências do castigo fazem vir à luz necessariamente uma espécie humana cada vez mais distinta, com uma memória altamente refinada, mais ainda, com uma memória da vontade, na qual seus indivíduos buscam no decorrer histórico cada vez mais ser responsáveis por suas ações. Com isso, como complemento à memória da vontade, recuperamos a questão anteriormente posta, para que o homem pudesse dispor dessa maneira do futuro, quanto não precisou ele aprender? O que foi necessário ao homem para

tornar-se confiável, constante, necessário? Precisou de uma longa história de crueldades sofridas para conseguir moldar e aprofundar nele essa memória³⁴.

O resultado desse processo de domesticação retoma o problema inicial sobre a natureza humana. O filósofo alemão propõe que é a partir da moralidade do costume somada à “camisa-de-força social” (GM/GM II § 2) que a responsabilidade surge e passa a fazer parte da sociedade, sob a forma de um processo gradativo, um longo trabalho da moralidade do costume desde a pré-história, em que havia também “tirania, dureza, estupidez e idiotismo” (*Idem*), ou seja, devido ao princípio da obediência, acabam por ser acatados e obedecidos pelos indivíduos até mesmo os costumes mais violentos e estreitos³⁵. Entretanto, esse movimento civilizatório de amansamento faz surgir, em meio aos diversos indivíduos da sociedade, um tipo livre de homem, que Nietzsche chamou de “indivíduo soberano” (*Idem*). Sob esse aspecto, há novamente uma menção indireta ao início da segunda dissertação, “criar um animal capaz de *fazer promessas*, não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs ao homem? (GM/GM II § 1). Assim, como uma tendência natural humana, e sob a qual recaem, como percurso, todos os meios de castigos mais terríveis, sob a pressão da comunidade e moralidade do costume, surge esse homem livre, isto é, outro paradoxo de uma sociedade que é de característica opressora.

O indivíduo soberano, apesar do processo sofrido pela moralidade do costume, não representa algo depreciativo da vida, não algo niilista, pelo contrário, esse homem é uma das consequências mais saudáveis que a própria natureza poderia atingir, que também é forte e afirmativo da vida.

Não se trata de toda a sociedade tornar-se liberta da moralidade dos costumes, seus indivíduos possuirão uma eminente memória, mas permanecem presos à moralidade. Já o tipo ou indivíduo soberano é raro, que, para Nietzsche, é

³⁴ A noção de hereditariedade costuma aparecer implicitamente na *Genealogia*, assim, entendemos que os conhecimentos dessas práticas de castigos, são transmitidos para as gerações futuras, as quais mantêm essa memória de forma inconsciente.

³⁵ Em *Além de bem em mal*, Nietzsche entende que toda forma de moral significa uma contraposição ao devir, uma determinada tirania contra a natureza e contra a “razão”. Entretanto, isso não constituiria precisamente uma objeção à natureza, já que não significa somente proibição. O que é “essencial” e inevitável na moral, para o filósofo alemão, é o fato de ela ser uma demorada coerção. (cf. JGB/BM § 188). Com isso, mesmo a moral superior possui sempre resquícios de uma forma de tirania contra a própria natureza, por mais afirmativa que esta seja.

considerado o resultado excelente, pleno e mais elevado do que a moralidade do costume poderia produzir, sendo a própria moralidade do costume o meio para esse tipo venha ao mundo.

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas meio: encontramos então, como fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberto da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (GM/GM II § 2).

O indivíduo soberano, segundo Nietzsche, foi elaborado e moldado pelo trabalho da moralidade do costume, sendo o resultado excelente desse processo, pois passa a encarnar a responsabilidade como algo natural, algo ativo nele mesmo, sem o peso do medo da tradição ou da pressão social, esse homem passa a agir com liberdade, de acordo com sua vontade, mas ao mesmo tempo com responsabilidade, no sentido de que é capaz de manter o que promete, “em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontramos vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização” (GM/GM II § 2). Sua autonomia transcende a moralidade, pois esses elementos se excluem mutuamente, o indivíduo autônomo se desvincula da moralidade dos costumes, “o homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição” (M/A I § 9). O indivíduo soberano surge no mundo com orgulho e veneração de si próprio, por conta de sua consciência de poder e de liberdade. Ao mesmo tempo em que pode ser taxado de mau, individualista, arbitrário, por estar acima da moral, é também reverenciado, temido e despertador de confiança, devido à sua superioridade perante a grande maioria dos homens que diferente dele não podem prometer ou responder por seus atos no decorrer do tempo. Entretanto, dirá Nietzsche que esse indivíduo nem sempre está isolado, ele faz parte de uma classe de homens que possuem essas características, como um tipo, que “olhando para os outros e para si, ele honra ou

despreza: e tão necessariamente quanto olha os seus iguais, os fortes e confiáveis, (os que podem prometer) – ou seja, todo aquele que promete como um soberano” (GM/GM II § 2). Nesse sentido, alguns homens possuem superioridade em relação a outros no que diz respeito à capacidade de ser confiável. Esta condição de confiança se relaciona à força, pois os mais fracos são os que não conseguem manter sua promessa. Assim, os mentirosos são considerados por eles como fracos. Dirá Nietzsche, que aquele tipo superior, raro, responsável e liberto, com poder sobre si mesmo, é o resultado da ação da civilização que com a moralidade do costume se criou, fazendo com que sua responsabilidade atingisse tal ponto de aprofundamento que se tornou um instinto dominante, o qual esse homem chamará de sua “consciência” (cf. *Idem*). Essa consciência é livre, e não se aprisiona em costumes sociais, nem em algum tipo de culpa por contrariá-los.

Quem seriam esses homens soberanos? Entendemos que Nietzsche se refere ao que seria o fim da pré-história, o momento em que a besta fera que domina a sociedade passa a ganhar forma com características decorrentes da memória e da responsabilidade, e mesmo a indivíduos de diversas épocas que se libertam da moralidade do costume. Inicialmente, trata-se de um período “intermediário” da história, no qual a “besta fera” passa a tomar a forma de estirpe nobre (cf. GM/GM II § 19). Como exemplo de indivíduo soberano entram os tipos de nobrezas em que Nietzsche se refere na primeira dissertação, desde que mantido seus traços característicos, tanto as mais antigas quanto as menos. Nietzsche cita a nobreza germânica, japonesa, heróis homéricos, etc. (cf. GM/GM II § 11). Enquadramos também os romanos, que para Nietzsche, “eram 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). Entretanto, também o indivíduo soberano refere-se, a nosso ver, a indivíduos que ressurgem de tempos em tempos com características nobres, como, por exemplo, Napoleão, considerado por Nietzsche como o último de todos os homens nobres (cf. GM/GM II § 16).

Em sentido mais estrito, o indivíduo soberano na superfície do texto do início da segunda dissertação, surge de um paradoxo, de um conflito, de relações de poder e de violência. Com isso, Nietzsche lança bons olhos sob o processo

civilizatório, o qual faz também surgir do interior de seu movimento, permeado por tentativas brutais de domesticação, esse tipo humano superior.

Seguindo a interpretação deleuziana, no que tange aos elementos da civilização, a pré-história da cultura possui determinantemente características de adestramento e seleção, a qual não se separa dos meios atroz de adestramento humano, por outro lado, esse adestramento se procede a partir não só de um único princípio, mas de dois, quais sejam, um que é congênito ao homem, uma atividade genérica, não histórica e ativa, e outro que representa algo mais acidental, histórico e reativo. O próprio adestramento do homem se apresenta, para Deleuze, como uma atividade do homem como ser genérico, uma atividade da espécie humana enquanto se exerce sobre o indivíduo como tal, uma determinada força ativa que se exerce sobre o homem e se atribui a tarefa de adestrá-lo, não interessando qual seja a lei, mas simplesmente por que se deve obedecer à lei, obedecer à lei porque é a lei (cf. Deleuze, 1976, p. 110). Nesse sentido, o adestramento humano pela civilização é algo natural, é um instinto, uma tendência inevitável do homem, pois se relaciona com o princípio anteriormente mencionado, o da obediência, que independe da variabilidade da cultura, de que qualquer princípio vale mais que a ausência de princípio, ou de que “qualquer costume é melhor do que nenhum costume” (M/A I § 16). Algo inerente, congênito ao humano. O que é importante nessa passagem é que Nietzsche não estabelece uma natureza tão discrepante entre forte e fraco nesse processo de adestramento, já que este é buscado até mesmo pelo forte, mesmo sendo o dominador da cultura. Por outro lado, existe, ainda na distinção de Deleuze, o princípio histórico dessa domesticação, contingente por assim dizer, que é aquilo a que se obedece num povo em uma raça, algo arbitrário, grotesco, estúpido e estreito, de natureza histórica, que exerce pressão social ao indivíduo através de instituições, como um Estado, igreja, etc. (cf. Deleuze, 1976, p. 110). Algo que o homem obedece porque se impõe a ele arbitrariamente, sob a forma da lei, de fora pra dentro, e não como uma atividade do gênero. A nosso ver, Deleuze faz menção ao princípio de moralidade do costume e em seguida se refere à noção de “camisa-de-força social”, os quais Nietzsche propõe como fontes da responsabilidade (cf. GM/GM II § 2). Por outro lado, é possível entender que essa distinção desaparece na medida em que compreendemos que a moralidade do

costume elabora ativamente formas de pressão social, até mesmo o Estado e a religião podem ser entendidos como criações de contenção social, características da moralidade do costume, ainda como atividade genérica. Nesse sentido, quando Nietzsche se refere à “moralidade do costume” e “camisa-de-força social” como fontes para a responsabilidade, está descrevendo um processo, e não necessariamente traçando dois princípios distintos, como um ativo e outro reativo, dada a sutileza dessa distinção. A importância do discurso deleuziano para este trabalho é a compreensão que acatamos sobre a generalidade e a fatalidade desse processo de adestramento, que, para nós, levará ao nihilismo em última instância.

Os elementos anteriormente citados, tais como a memória da vontade e a noção de responsabilidade, apontam para os mesmos elementos de origem, que são a moralidade do costume e a noção de tradição, estes últimos, por serem uma atividade do gênero humano, vão no sentido da noção de vontade de potência, enquanto força ativa que se exerce sobre a cultura, que molda, que dá forma à cultura. Com isso, a consequência desse processo reflete no próprio homem, em que, após o processo de domesticação do animal homem, surgiria um tipo superior de homem, um indivíduo soberano.

Entretanto, a proposta genealógica nietzschiana, por vezes, carece de maiores explicações sobre elementos mais específicos atinentes à questão da memória. Como mostramos, a moralidade do costume é natural ao homem, não é exclusiva dos escravos, ela atinge o gênero. O mesmo ocorre com a memória. Os primórdios da civilização marcam um momento em que a sociedade passa a ser comandada por homens em estado de selvageria, bárbaros, que dominam, sob o Estado de uma maquinaria esmagadora, um imenso número de homens. Questionamos como é possível que até mesmo esses senhores selvagens sejam acometidos por essa memória, se eram ao mesmo tempo os autores e não propriamente os sofredores dos castigos e atrocidades que deram origem a própria memória. Ou de outra forma, como é possível um tipo de homem poderoso se render à moralidade dos costumes, e mesmo sofrer as consequências dessa pressão social, se é ele mesmo quem estabelece domínio? A resposta mais aparente estaria no próprio princípio da civilização, da moralidade do costume, entendida como congênita ao homem, e de que naturalmente todos os homens

tendem obedecer a normas, e a qual a própria natureza, como fenômeno paradoxal, tende a civilizá-lo. Então o movimento civilizatório seria inicialmente o transcurso do animal-homem se autodomesticando, que exerce violência a outros homens, mas que também se amansa a partir de seus atos. Nietzsche demonstra isso por meio da moralidade do costume como “o autêntico trabalho do homem sobre si próprio” (GM/GM II § 2), e como mostramos anteriormente, Deleuze interpreta essa passagem como “a atividade da espécie humana enquanto se exerce sobre o indivíduo como tal” (Deleuze, 1976, p. 111). Sob esse aspecto, encontramos subsídios teóricos para fundamentar com mais especificidade essa questão na noção de vontade de potência e de *pathos* distância, as quais não podem ser excluídas do processo civilizatório, mas que Nietzsche, nesse momento, não mostra nas linhas do texto.

Vontade de potência e *pathos* da distância são noções que se equivalem na fundamentação da origem da memória no senhor. A partir do primeiro capítulo desse escrito mostramos que a vontade de potência busca crescer e ganhar predomínio, e que a própria vontade do senhor, por mais selvagem que seja, atentaria para esses traços. Por outro lado, o *pathos* da distância, é a vontade de potência que se exerce sob a forma do afeto do senhor, o qual, por seu orgulho, sente uma necessidade de manter-se distinto do que ele considera baixo e plebeu (cf. GM/GM I § 2). Isso não designa mera dominação, mas um desejo de distância e de elevação que aguça a um aperfeiçoamento do senhor, que passa “a aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados” (JGB/BM § 257). Assim, é possível conceber que a própria memória no senhor não somente seria oriunda do castigo e das atrocidades que ele exerce sobre as outras castas, mas de uma força ativa, modeladora, que, sob a forma de um sentimento de distância da casta dos escravos, busca refinamento e elevação, dando origem naturalmente a essa memória por sua própria força ativa.

No que diz respeito ao niilismo, os elementos apresentados anteriormente mostram que este fenômeno ainda não se faz presente nas formas mais básicas de culturas apresentadas, que a princípio está distante da pré-história, e das origens da civilização, bem como da origem dos valores morais. A camisa de força social e a moralidade do costume, não gerariam por si só o niilismo. Analisado até o momento

presente, o niilismo, entendido como negação da existência, não se apresenta de forma alguma para o indivíduo soberano e tampouco para o senhor, os quais são por excelência tipos afirmativos da vida nas suas formas mais naturais. Por outro lado, o niilismo na sua forma mais própria, o da falta de sentido da vida em geral, continua sem se apresentar nas origens da civilização, pois, até mesmo nos meios atrozés das ações dos senhores, estas são por eles aceitas ainda sem nenhum grau de culpa, mas de inocência.

Esses elementos elucidados por Nietzsche apresentam a base de sustentação histórica e psicológica em que a civilização movimentou seus primeiros passos. No decorrer dos trechos subsequentes da segunda dissertação, o filósofo alemão aborda a continuidade desse processo civilizatório, mais precisamente as consequências da internalização da violência, que dará, em última instância, origem a uma planta hedionda, uma doença que Nietzsche chamou de má consciência, a qual apontaremos uma relação com o niilismo doravante. Antes, entretanto, o filósofo alemão desenvolve as bases que desencadearam a noção de culpa e o seu aprofundamento crescente na consciência humana no decorrer da história. A noção de culpa se origina a partir das relações contratuais de crédito e débito, relações estas que existem, segundo Nietzsche, desde as formas mais rudimentares de sociedade.

2.2. As primeiras relações contratuais da civilização e a noção de culpa

Entre os conceitos decisivos da *Genealogia da moral*, se apresentam as noções de violência e crueldade, congênicas ao humano, e que atuam como força motriz da civilização. Elementos entendidos por Nietzsche como algo presente inevitavelmente em todas as formas de culturas. Assim, a crueldade permeia a história da humanidade. Nietzsche afirma que, na esfera das obrigações legais, encontra-se a origem de um mundo de conceitos morais, tais como a “culpa”, “consciência”, “dever”, “sacralidade do dever” (GM/GM II § 6), a qual, é, igualmente como tudo que é “grande na terra”, marcada por crueldade, “largamente banhada de sangue” (*Idem*). Na modernidade ou em momentos dos quais a paz parece predominante, a crueldade também se faz presente, entretanto se apresenta de

forma mascarada, como, por exemplo, o caso do ressentimento do escravo, com “ódio entranhado”, também ataca cruelmente o que lhe é contrário³⁶, e mesmo a má consciência, que, como veremos mais tarde, o homem exerce violência e crueldade contra si.

A crueldade é entendida como um fazer-sofrer. Contrariando frontalmente a falsidade e delicadeza do homem moderno, Nietzsche entende que a crueldade constitui especialmente um tipo de *festa*, enquanto extravasamento de forças que causam sofrimentos, enquanto descarga de afetos prejudiciais ao “bem-viver”, “fazer sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer: *causar* o sofrer – uma verdadeira festa” (GM/GM II § 7). Assim, o fazer-sofrer, na história da humanidade, constitui desde sempre formas de satisfação, de prazer, de compensação a um sofrimento, contra-prazer, descarga de paixão e causadora de alegrias aos povos das épocas mais antigas e até certo ponto das mais tardias. O ódio e a raiva, segundo o filósofo alemão, encontravam sempre um meio de extravasamento na crueldade, que era considerado um inocente e ao mesmo tempo “grande prazer da humanidade”. Nietzsche entende que entre as formas superiores de culturas antigas a crueldade era o grande prazer festivo, “ingrediente de quase todas as suas alegrias”, mas que era entendida como um atributo *normal* do homem, “como algo que a consciência diz *sim* de coração!” (GM/GM II § 6). O filósofo alemão atribui à crueldade um status de fonte de sentido pra vida das culturas superiores e mais antigas, que com sã consciência, despejavam seus instintos cruéis, sem a ocorrência de nenhuma forma de culpa, o que causava grande satisfação.³⁷

³⁶ A crueldade, na modernidade, estaria escamoteada, para Nietzsche, até mesmo na moralidade e nos conceitos religiosos, que pretendem que as formas de vida mais fortes, elevadas e felizes sejam extintas, bem como na moral que busca nivelamento do homem em suas ações. “Mesmo o velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade” (GM/GM II § 6). Nietzsche também se refere outra forma de crueldade, interiorizada, “a tola psicologia de outrora, que da crueldade sabia dizer apenas que ela surge ante a visão do sofrimento *alheio*: há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio” (JGB/BM § 229).

³⁷ A crueldade faz referência à inocência, enquanto boa consciência ou consciência sem culpa do mal que causa aos outros. A inocência para Nietzsche é uma característica comum entre diversas nobrezas que existiram, bem como a alegria, o orgulho e a despreocupação com a crueldade. (cf. GM/GM I § 11).

Em todo caso, não faz muito tempo que não se podia conceber casamentos de príncipes e grandes festas públicas sem execuções, suplícios ou talvez um auto-de-fé, nem tampouco uma casa nobre sem personagens nos quais se pudesse dar livre vazão à maldade e à zombaria cruel (GM/GM II § 6).

Desde os inícios da civilização a crueldade é um elemento natural ao homem, um instinto que, até certo ponto, é necessário para que sua vida se encontre em um estado de “boa saúde”. O filósofo alemão afirma que um dos mais antigos axiomas referentes ao humano é este: “ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer, mais bem ainda” (*Idem*). Assim, a crueldade está relacionada à festa, à alegria, à descarga das paixões.

É com isso que Nietzsche lança sua crítica ao homem que se sensibiliza e se moraliza passando a negar cada vez mais todo tipo de violência e crueldade na modernidade. Ao negar os instintos, ao se envergonhar deles, o homem passa a sofrer da doença do sem sentido. O niilismo se apresenta claramente, sob esse aspecto, com essa configuração, a saber, como nojo, como repulsa à vida, como pessimismo moderno. Trata-se do niilismo enquanto esvaziamento de sentido, especialmente a carência de sentido no próprio sofrimento, que se torna insuportável. O homem não encontra mais um sentido devido à moralização moderna, a qual condena as formas de crueldade do homem mais selvagem, com isso o sofrimento humano não encontra a vazão de suas forças, nem uma ação que cause o bem-estar à civilização. Por esse motivo, a noção de compaixão, tão combatida pelo filósofo alemão, levaria o homem ao pessimismo e ao niilismo.

o ensombrecimento do céu acima do homem aumentou à medida que cresceu a vergonha do homem *diante do homem*. O olhar pessimista enfastiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido Não do nojo da vida – estas não são características das épocas de maior maldade do gênero humano: como plantas pantanosas que são, elas surgem apenas quando há o pântano que necessitam – refiro-me à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude

dos quais o bicho “homem” aprende afinal a se envergonhar de seus instintos (GM/GM II § 7).

Essa modalidade de niilismo, que leva ao nojo da existência, é incompatível com as formas de culturas mais antigas, que eram desprovidas dos valores relacionados à piedade e à compaixão. Nietzsche afirma que o que mais revolta no sofrimento, não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido (cf. GM/GM II § 7). Ocorre que tal sofrimento sem sentido é aqui entendido como unicamente fruto da modernidade, pois para o filósofo alemão o cristão não sofreu desse mal, e nem mesmo os homens das eras mais antigas, pois para esses casos ainda havia tal sentido, uma justificativa para o sofrimento. Para o cristão, o sofrimento foi interpretado como um tipo de “mecanismo secreto de salvação”, essa interpretação deixava o sofrimento repleto de sentido e plenamente aceitável. Já para as eras mais antigas o sofrimento se apoiou, sobretudo, nos fundamentos das próprias crenças e religiões, as quais inventaram deuses para todos os seus enigmas e abismos de sentido. Entretanto, não deuses humanitários e benevolentes, mas divindades que justificam até mesmo as maiores crueldades (cf. *Idem*), para justificar também esse instinto necessário à vida, em que o fazer-sofrer era “o grande prazer festivo”. Assim, as próprias divindades fundamentavam e tornavam aceitáveis a festa e o grande prazer do fazer-sofrer, “os deuses como amigos dos espetáculos *cruéis*” (GM/GM II § 7).³⁸

O niilismo na modernidade, apresentado nas linhas da segunda dissertação, é proveniente de um tipo de nojo, de vergonha em relação aos instintos mais primordiais, tais como a crueldade. Essa reação de repulsa a si mesmo designa um tipo de culpa, a qual Nietzsche apresenta sob uma grande variação de formas e de uma constante transformação histórica, que se agrava com o tempo. A culpa em seu

³⁸ Ao buscar fundamentar a noção de crueldade e interpretá-la como inerente às culturas, Nietzsche faz referência aos gregos antigos. “Com que olhos pensam vocês que os deuses homéricos olhavam os destinos dos homens? Que sentido tinham no fundo as guerras de Tróia e semelhantes trágicos horrores? Não há como duvidar: eram *festivais* para os deuses; e, na medida em que os poetas sejam nisso mais ‘divinos’ que os outros homens, eram também festivais para os poetas...” (GM/GM II § 7). Entretanto, não se trata de um exemplo isolado, todas as formas de culturas estariam permeadas pela crueldade, até mesmo entre o cristianismo e a modernidade, que aparentemente a negam.

sentido mais primordial brotaria da noção de dívida, a partir das relações contratuais de crédito e débito, presente “no grau mais ínfimo da civilização” (GM/GM II § 8).

É na esfera das obrigações legais, nas características mais rudimentares da civilização, que surge os esboços da noção de culpa. Nas suas primeiras formas, esse fenômeno é oriundo da noção material de dívida (*Schulden*), (cf. GM/GM II § 4), entretanto o sentimento moral de culpa, enquanto remorso, é algo muito posterior. Em contraponto, também a noção de castigo, embora vasta, designaria algo parecido, que se refere nas suas origens a uma *reparação* ou *retribuição* (*Vergeltung*) de um dano causado. Esses elementos não surgiriam, segundo Nietzsche, como queriam os genealogistas da moral e psicólogos ingleses, que entendem que tanto o castigo como do sentimento de justiça teriam origem de acordo com o princípio de que o criminoso “merece castigo *porque* poderia ter agido de outro modo” (GM/GM II § 4), daí a justiça e castigo teriam nessa ótica se originado a partir de um suposto “livre-arbítrio”, de um “homem” já humanizado. Para Nietzsche, essa interpretação é equivocada, pois esta seria uma forma tardia na qual o homem já dependeria de um refinado raciocínio e capacidade de apurada de julgar. Procede o contrário, o próprio castigo nas suas formas terríveis é um instrumento de humanização, que desenvolve a memória e torna o homem mais humanizado. O castigo e a culpa se originam muito antes, a partir de relações contratuais de credor para devedor, existentes desde a origem de “pessoas jurídicas”, o que se remete às formas mais rudimentares de “compra, venda, comércio, troca e tráfico” (*Idem*).

A noção de culpa nas suas origens semanticamente falando possui ressalvas nos escritos de Nietzsche, primordialmente falando ela só é pensada enquanto dívida, como responsabilidade ou imputabilidade, como uma “obrigação pessoal” (GM/GM II § 8), mas não como consciência de culpa. Para o filósofo alemão, a culpa, ainda nesse sentido, é indissolúvel da noção de sofrimento, já que o próprio sofrimento pode ser a compensação ou o pagamento da dívida (cf. GM/GM II § 6). Isso ocorre levando em conta que é na crueldade, no fazer-sofrer, que o credor, que sofre algum dano material, cobra sua dívida, podendo se utilizar dos meios mais terríveis e desproporcionais, o que causa horror e medo ao devedor, mas que por conta disso o homem se torna capaz de prometer. O castigo se apresenta imbricado

a essa perspectiva, ele teria origem mais própria na equivalência entre dano e dor, pois é proposto por quem sofre o dano, que quer desafogar sua raiva em quem lhe causou. O homem encontra prazer e compensação na crueldade que exerce sobre o culpado, ele desafoga suas paixões, substitui a dívida por prazer, “através da ‘punição’ ao devedor, o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’ (GM/GM II § 5). É nesse sentido que Nietzsche afirma que a compensação é um direito à crueldade (*Idem*), e que também no castigo há muito de festivo (GM/GM II § 6 e 7).

Entre as mais antigas e primordiais relações humanas, segundo Nietzsche, relações de comprador e vendedor, credor e devedor, situam-se os primeiros passos para o desenvolvimento do humano, como, por exemplo, o primeiro impulso de orgulho, de primazia diante dos outros animais. Teria sido desse orgulho, a forma mais rudimentar de direito pessoal e de um “germinante sentimento que troca, contrato, débito (*Schuld*), direito, obrigação, compensação” (GM/GM II § 8), que se deu a origem mais rudimentar de complexos sociais, sob a forma de uma transposição. Assim, até mesmo a mais velha noção de justiça teria partido desse pressuposto, que dos hábitos de medir e calcular provenientes das relações contratuais, chegou-se à grande generalização: “cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago” (*Idem*). Justiça entendida de dois modos, como “boa vontade”, em que homens de poder aproximado, senhores, possam “entender-se” a partir de um compromisso. A outra forma se direciona aos homens de menos poder, justiça enquanto poder de força-los a um compromisso entre si (cf. GM/GM II § 8).

A transposição da relação crédito e débito não ocorre somente no aspecto da justiça, de indivíduo para indivíduo. Essas relações iniciais passam a se transfigurar também na forma de um Estado, desta vez, relações de crédito e débito sob a forma comunidade/ indivíduo. O castigo nesse caso envolve a comunidade, que como um todo se vinga do infrator, “o credor traído, exigirá pagamento, pode-se ter certeza, [...] o criminoso é sobretudo um ‘infrator’, alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo (GM/GM II § 9). Assim, o indivíduo infrator atenta não somente contra uma ou outra pessoa, mas contra a comunidade, conseqüentemente a punição se agrava e toma outra característica devido à violência naturalmente humana, que

passa a fazer do castigo um tipo de “direito de guerra”, como se a guerra fosse também congênita ao humano, mas que precisa de um motivo, um culpado ou inimigo para se promovê-la: “é o direito de guerra a celebração do *Vae victis!* [ai dos vencidos!] em toda a sua dureza e crueldade” (GM/GM II § 9). Entretanto, a radicalidade dos castigos e do direito penal serão relativos ao aumento e enfraquecimento do poder da comunidade, a qual, quanto mais fraca, mais tenderá a entender o malfeitor como um grave perigo, e com isso as mais duras formas de castigo se manifestam. Sob outro aspecto, o aumento do poder da comunidade pode até mesmo atingir a supressão do castigo, deixando até mesmo impune seus ofensores. Nesse sentido, o cânone da justiça anteriormente citado, “cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago”, que permanece nas mãos dos poderosos, cai no relativismo, podendo, em determinadas casos, atingir sua auto-supressão, “que me importa meus parasitas? Eles podem viver e prosperar – sou forte o bastante para isso” (GM/GM II § 10).

Ao estilhaar a noção de castigo, como portadora de uma multiplicidade de sentidos e de finalidades (cf. GM/GM II § 13), Nietzsche passa a abordar a noção de “má consciência”, bem como o terreno de sua proveniência. O castigo não pode ser entendido como um conceito definível em traços sintéticos, ele possui diversos fins e sentidos. Entre eles pode significar procedimentos diversos, alguns já apresentados fragmentadamente nos diferentes momentos desse trabalho, que se referem a “impedimento a novos danos”, “festa”, “ultraje e escárnio”, “declaração de guerra contra um inimigo da ordem”, “criação de memória” (ao mesmo tempo para o sofredor e o testemunho), “inspiração de temor” (GM/GM II § 13). A violência empregada aos homens durante o processo civilizatório, sob a forma do castigo, teria diversos efeitos, os quais não designariam, segundo Nietzsche, uma degradação ou uma decadência da cultura ou mesmo das forças do indivíduo punido, que embora próprio de um cerceamento dos instintos, o castigo possuiria uma característica que elevaria o homem, que ampliaria suas potencialidades. Como já mostramos anteriormente, o castigo enquanto uma forma de moralidade do costume faz surgir inclusive um tipo superior, que Nietzsche chamou de indivíduo soberano. Esse aspecto importante desse procedimento passa a ser reiterado pelo filósofo alemão, “O que em geral se consegue com o castigo, em homens e animais,

é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim o castigo *doma* o homem, mas não o torna ‘melhor’” (GM/GM II § 15). Ao falar do homem domado pelo castigo, entendemos nesse caso que Nietzsche se refere ao humano que se torna mais prudente e mais cauteloso em suas ações por conta do castigo, mas não exatamente piorado nas suas potencialidades. Assim, o homem não se torna “melhor”, isto é, melhor em acepção popular, no sentido da moral do ressentimento, que indica já algo nocivo, que enfraquece a tal ponto de tornar doentio, negador da vida e dos seus próprios instintos. O castigo por si só, não causa esse tipo de doença.

Falando de modo geral, o castigo endurece e torna frio; concentra; aguça o sentimento de distância; aumenta a força de resistência. Quando sucede de ele quebrar a energia e produzir miserável prostração e auto-rebaixamento, um tal sucesso é sem dúvida ainda menos agradável que o seu efeito habitual: que se caracteriza por uma seca e sombria seriedade (GM/GM II § 14).

Embora haja uma sombria seriedade como efeito, o filósofo alemão entende que o castigo não gera o “sentimento de culpa”, pelo contrário, seu sentido geral que leva em conta os milênios anteriores da história do homem no que tange as ações violentas dirigidas aos infratores, sob formas de castigos, elas reforçariam nesses homens suas forças de superação da culpa enquanto sentimento, “sem hesitação poderemos afirmar que o desenvolvimento do sentimento de culpa foi *detido*, mais do que tudo, precisamente pelo castigo” (GM/GM II § 14). O efeito mais genuíno do castigo, segundo o filósofo alemão, intensifica a prudência, alarga a memória, faz o homem agir de maneira mais cauta, mais ainda, modifica sua percepção, de modo que faz com que ele passe a ter a sensação de ser mais fraco e ao mesmo tempo se arriscar menos, ele melhora sua faculdade de julgar a si próprio, passando a ser mais desconfiado e sigiloso (cf. GM/GM II § 15).

Nesse momento da obra, Nietzsche é enfático ao se referir às consequências do castigo, que por si só não é capaz de ocasionar o arruinamento do homem,

enquanto ser ressentido e que ao mesmo tempo se culpa ou que se envergonha dos seus instintos. Não há até esse momento da civilização os aspectos mais característicos do niilismo. O processo que o filósofo alemão percorre até essas noções mais nocivas à vida, depende de uma transmutação da noção de culpa/dívida até a consciência de culpa, a qual é mais tardia na história da humanidade.

2.3. A planta hedionda e o niilismo

A má consciência (*schlechtes Gewissen*), dirá Nietzsche de modo reiterado, não brota do terreno do castigo (cf. GM/GM II § 14), e a culpa não significa, em seu sentido mais originário, má-consciência, ela seria antes a transformação da consciência de dívida até sua elevação máxima, culminada em uma forma de remorso do qual o homem passa a deter uma aflição interna, que é própria de um momento histórico mais avançado. As diversas formas de violências punitivas como difamação, tortura, aprisionamento, assassinio, para Nietzsche, não acarretaram na origem desse fenômeno.

A má consciência, a mais sinistra e mais interessante planta da nossa vegetação terrestre, *não* cresceu nesse terreno – de fato, por muitíssimo tempo os que julgavam e puniam não revelaram consciência de estar lidando com um ‘culpado’. Mas sim com um causador de danos, com um irresponsável fragmento do destino. E este sobre o qual, também parte do destino, se abatia o castigo, não experimentava outra “aflição interior” que não a trazida pelo surgimento súbito de algo imprevisto, como um terrível evento natural, a queda de um bloco de granito contra o qual não há luta. (GM/GM II § 14).

O fenômeno da má consciência é proveniente de algo que está pra além do terreno, do material, do mundo objetivo. O castigo aos criminosos revela que o homem é apenas tomado de “uma aflição” por acaso, que a própria punição seria

contingente ao modo de ver do infrator, e não causaria com isso um sofrimento interno constante, que mesmo quanto atingido pelo castigo, ele o aceitaria sem revolta, como se fosse um evento natural. Segundo Nietzsche, não havia do ponto de vista dos malfeitores no mais longo período da humanidade o culpar-se por seus atos, havia antes a sensação de que o próprio malfeitor acidentalmente errou, o infrator pensa ao ser alcançado pelo castigo que “‘algo aqui saiu errado’, e não: ‘eu não devia ter feito isso’” (GM/GM II § 15). Esse tipo de castigo era também encarado por eles com livre consciência, como se encara um doença, uma desgraça ou mesmo a morte, como um fatalismo, e contra a qual não adianta lutar. Assim, nesse momento da história do homem, não havia ressentimento nem revolta, o castigo designava um “fatalismo sem revolta” (*Idem*).

O que o filósofo alemão entende por má consciência? É amplo o sentido deste conceito na obra nietzschiana³⁹. Na *Genealogia da moral* esse conceito é fundamentado sob a ótica de diferentes terminologias, as quais acarretam, em última instância, um sentido necessariamente aglutinado a um tipo de interpretação religiosa. Demonstramos a partir dos escritos da *Genealogia da moral* o processo terminológico da má consciência elaborado pelo filósofo alemão.

Má consciência nos textos de 1887 significa, no seu sentido mais geral, entre tantos sentidos espalhados na segunda dissertação, a “consciência de culpa” (GM/GM II § 4) ou “sentimento de culpa” (GM/GM II § 14). A ampla proporção do sentido de má consciência depende de uma explanação que demonstre as diversas transformações que esse fenômeno estabelece à vida humana.

Nietzsche chamou de má consciência “o sofrimento do homem consigo mesmo” (GM/GM II § 19), algo que basicamente implica e um tipo de “remorso”,

³⁹ Nietzsche já havia abordado a noção de má consciência em outras obras antecedentes à *Genealogia da moral*. Seguindo a pesquisa de Paschoal, na quarta *Consideração extemporânea*, o filósofo alemão entende que a alma moderna deveria defrontar-se com sua “má consciência” (*shlechtes Gewissen*) e “livrar-se do sentimento de culpa”. *Humano, demasiado humano*, apontaria que a má consciência se acentua naquelas pessoas com um “sentimentalismo covarde”, ou que cultivam sentimentos hostis, como a propensão à vingança ou raciocínios do tipo “poderia ter agido de forma diferente”. O termo também aparece em *Zaratustra*, que designa uma disposição interior e a vergonha por uma ação realizada. Em *Além de bem e mal*, má consciência possui dois sentidos não tão discrepantes, designa tanto “remorso”, em função dos valores que foram introjetados no homem, como uma referência ao filósofo que possui uma “consciência má de seu tempo” (cf. Paschoal, 2011, p. 208-211).

palavra que pode descrever com mais propriedade a má consciência e sua característica nociva à vida humana. “O castigo teria o valor de despertar no culpado o *sentimento da culpa*, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada ‘má consciência’, ‘remorso’. Mas assim se atenta contra a realidade e a psicologia” (GM/GM II § 14). Nietzsche identifica a má consciência ao “remorso” (*Gewissensbisse*), tomado em seu sentido literal, como uma “mordida na consciência” (GM/GM II § 15). Assim, a má consciência designa, como consequência, uma “aflição interna” (GM/GM II § 14). Entretanto, ela não possuirá em seu âmago o aspecto unilateralmente depreciativo e redutor, ao contrário, a má consciência também torna o homem um animal mais “interessante”, pois há um tipo de má consciência ativa que faz com que a alma ganhe profundidade. Isso iremos elucidar mais adiante.

Ela é considerada por Nietzsche como ora uma doença, ora uma loucura, pois o caminho natural da descarga dos instintos do “querer-fazer-mal” perde sua destinação externa, o que faz com que esses instintos se voltem contra o próprio homem, que passa a se culpar por portar tais instintos. Com isso, o homem passa a exercer violência contra si próprio, reprime sua crueldade e sente vontade de se torturar.

há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a *vontade* do homem em sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa (GM/GM II § 22).

A má consciência constitui também, como seu efeito, uma “vontade de maltratar-se” (GM/GM II § 18). Nessa planta hedionda há inclusive a “revolta”, enquanto ódio à vida e aos instintos, que se identifica com o sentido do ressentimento (GM/GM II § 15). Aqui encontramos a porta de entrada para a identificação desse fenômeno com outro, o niilismo.

O filósofo alemão se utiliza de uma metáfora para identificar a má consciência, ela é uma “planta hedionda”, que cresce e se torna cada vez mais nociva. No animal homem, a besta fera via na sua liberdade a própria violência, elas andavam juntas, assim, com o avançar do processo civilizatório, e, com a interpretação religiosa, esses instintos vão se internalizando cada vez mais, cada vez mais a liberdade é tornada latente, e cada vez mais o homem passa a usar esses instintos contra ele mesmo (cf. GM/GM II § 17). A planta hedionda é metáfora para a má consciência quando Nietzsche se refere a ela como algo que avança se enraizando, “corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipo” (GM/GM II § 21). Esse é o desenvolvimento da planta hedionda, que consiste em um transcurso histórico em que a noção de culpa se agrava progressivamente.

Nietzsche lança uma pergunta entre os primeiros parágrafos da segunda dissertação, “mas como veio ao mundo aquela outra ‘coisa sombria’, a consciência da culpa, a ‘má consciência’”? (GM/GM II § 4)⁴⁰. Com esse questionamento, o filósofo alemão passa a abordar na história dos valores humanos, desde a pré-história, a origem desse fenômeno até suas últimas consequências. Sua raiz se encontra também no desenvolvimento da relação credor e devedor, que em um determinado momento mais avançado da história tais valores passam a ser introduzidos no “mundo dos conceitos morais”, quando a dívida torna-se um conceito moralizado, sob a forma da culpa, do remorso, do pecado (cf. GM/GM II § 19).

A má consciência nas suas formas mais iniciais, segundo Nietzsche, indica uma doença em que o homem contraiu devido à pressão sofrida pelas mudanças que inevitavelmente passou a vivenciar. Significa uma separação, uma ruptura do homem com seu passado animal. Essa mudança é atinente ao momento em que o homem se viu encerrado e cerceado na sociedade permeada pela paz, de modo que seus antigos instintos tiveram que ser suspenso para novamente poder viver

⁴⁰ Com a análise fragmentada e aparentemente dispersa no capítulo da segunda dissertação, o filósofo alemão deixa o leitor perceber que todos os rodeios, idas e voltas, direcionadas para a fundamentação da má consciência acabam demarcando-a como o elemento central do capítulo. Nietzsche tem como eixo central de pesquisa a própria má consciência, e os temas aparentemente abordados em primeira mão, como o crédito e o débito, que foram explanados em grande parte da obra, e que em alguns momentos de modo desvinculado da consciência de culpa, na verdade servem para dar sustentação à compreensão nietzschiana de má consciência.

naquela nova forma de vida. O filósofo alemão ilustra com uma analogia esse processo:

O mesmo que deve ter sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer, ocorreu a esses semi-animais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura – subitamente seus instintos ficaram sem valor e “suspensos”. A partir de então deveriam andar com os pés e “carregar a si mesmos” quando antes eram levados pela água: havia um terrível peso sobre eles. Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, e nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos (GM/GM II § 16).

Não houve a perda dos velhos instintos que guiavam a vida do homem, houve antes a necessidade de suspendê-los e substituí-los por outros para se viver nesse novo mundo. Desta vez, infelizes, para sobreviver foram obrigados a “pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua consciência” (GM/GM II § 16). Mas esta consciência era frágil, e os antigos instintos não cessaram imediatamente suas exigências, e buscaram novas gratificações, mas de modo inverso, “todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro*” (*Idem*). Para o filósofo alemão, esse seria o primeiro movimento da má consciência, o qual marca a interiorização dos instintos mais selvagens, em que há uma inibição da descarga para fora, que se expande para dentro. Assim, todos os instintos mais violentos que antes eram livres, passam a se voltar contra o 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: *esta é a origem da má consciência*” (GM/GM II § 16).

A ruptura para um novo modo de sobrevivência tem como resultado uma declaração de guerra aos velhos instintos, eles não inspiram mais temor, inspiram hostilidade, tortura e desprezo contra o próprio homem. A origem do Estado,

enquanto produto da ação do senhor, uma maquinaria esmagadora, constituída por bestas feras que passaram a dominar e a moldar repentinamente populações imensas de “semi-homens” em uma forma humana estável, não fez brotar nos próprios bárbaros a planta hedionda, “*neles* não nasceu a má consciência”, “mas sem eles ela não teria nascido” (GM/GM II § 17). Paradoxalmente, Nietzsche reitera que esse mesmo “senhor” violento em atos e gestos é sim o “inventor da ‘má consciência’” (GM/GM II § 16). Isso nos remete exatamente às causas mais originárias desse fenômeno, o bárbaro teria exercido por um determinado tempo uma enorme quantidade de dominação e crueldade sobre populações mais fracas, mas que depois de ter dominado completamente tudo o que poderia dominar, fatalmente se depara com a carência de inimigos e resistências externas. Assim, toda sua violência necessita ser descarregada, na falta de elementos exteriores, ela volta para dentro. Quando esses instintos de liberdade e de violência se encarceram, se reprimem e se desafogam para dentro do próprio homem, isso demarca, segundo Nietzsche, os inícios da má consciência (cf. GM/GM II § 17). A primeira e mais originária fase da planta hedionda tem característica de uma ruptura, um salto, que significa “o sofrimento do homem com o homem, *consigo*” (GM/GM II § 16). É preciso frisar, no entanto, que esta é a raiz da má consciência, e não a má consciência propriamente dita, a qual se apresentará somente com o sentimento de culpa, imbricado ao remorso e ao pecado, a primeira não é nociva à vida humana e tem origem no castigo (cf. *Idem*), a segunda, como veremos, deriva de uma interpretação moral e religiosa.

Dirá o filósofo alemão que a má consciência é uma doença assim como a gravidez é uma doença (cf. GM/GM II § 18). Nesse sentido, Nietzsche apresenta uma ambiguidade nesse fenômeno. Ele está se referindo a uma má consciência ativa, que torna o homem “pleno de contradição”, com isso, “pleno de futuro” (GM/GM II § 16). A partir do momento que ocorre o direcionamento dos instintos para dentro, por conta da pressão externa, todo um novo mundo de coisas passa a fazer parte do horizonte do humano, sobretudo no que diz respeito à sua capacidade criativa, que, a partir da interiorização, se amplia imensamente, tem-se um “verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos”, que faz “vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria

beleza” (GM/GM II § 18). Entendemos que a má consciência ativa é um estado psicológico não de exceção, mas constituinte das suas formas iniciais, as quais não causam imediatamente o rebaixamento do homem, ao contrário, ela promove a possibilidade do futuro e de crescimento. Seu sentido mais comumente utilizado por Nietzsche é pejorativo, degradador ao homem. Tal sentido refere-se à noção de culpa que é absorvida pela interpretação religiosa, como remorso, algo que promove sofrimento ao homem, que se envergonha de si próprio e de seus instintos. Assim, a má consciência é um processo, em que o seu limite significa a “sua mais terrível e mais sublime culminância” (GM/GM II § 19). Esta condição de culpa se inicia com a absorção da relação de crédito e débito pelo discurso religioso, especialmente pelo cristianismo.

Em uma acepção mais avançada, a noção de culpa se apresenta mais bem elaborada quando se mescla ao medo constante, isso ocorre quando houver não uma dívida com o homem, mas com o ancestral, ou mais tarde com a divindade. Seus inícios também demarcam na pré-história seus elementos. A comunidade tribal reconheceria uma dívida crescente com as primeiras gerações ou estirpes que as gerou, pois se tem a crença que esta subsista devido aos sacrifícios e feitos por seus antigos ancestrais, e com isso é necessário lhes pagar também com sacrifícios. A proporção dessa dívida com o passado aumenta à medida que também o poder da estirpe aumenta. Quanto mais poder, mais temor ao ancestral, como se as vitórias, a independência e a veneração de determinada estirpe fosse resultado dos sacrifícios das gerações passadas. Essa lógica conduzida até o fim levaria as estirpes ao delírio e às maiores fantasias por conta do medo do ancestral, que terminaria, por conta disso, transformando-o em deus. Dirá o filósofo alemão que “talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma origem no medo, portanto” (GM/GM II § 19). Por outro lado, à medida que o poder da estirpe diminui, também diminui o respeito pelo ancestral, e mesmo por seu deus (*Idem*).

O filósofo alemão entende que as antigas sociedades aristocráticas eram baseadas e comandadas a partir de vínculos de sangue dos senhores. Estes vínculos declinaram, mas se continuou herdando “o peso das dívidas e o anseio de resgatá-las”, desta vez, pela humanidade como um todo, pois o próprio alastramento do sentimento da dívida aconteceu devido às vastas populações de escravos e

servos da gleba que haviam absorvido por diversos meios o culto dos deuses dos senhores. Esse ínterim, para Nietzsche, demarca milênios (cf. GM/GM II § 20). A fusão desses cultos, sua generalização, tende a criação de impérios universais, assim como deuses universais. O monoteísmo representaria assim, o resultado de um despotismo contra as antigas estirpes nobres, vencidas pela hierarquização das crenças populares que se agigantam, e, com isso, também o mais elevado sentimento de culpa vem ao mundo. Assim, afirma Nietzsche, “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).

Com o declínio da fé no Deus cristão, segundo Nietzsche, haveria no ateísmo moderno uma espécie de *Segunda inocência* (*Zweite Unschuld*), um movimento que se fosse plenamente vitorioso deveria desprover a humanidade da má consciência. Entretanto, isso não ocorre com a derrubada da crença em Deus, porque o conceito de culpa se apresenta enraizado, afundado na consciência de tal forma que não cessa após a queda da religião, a culpa se apresentaria ainda moralizada no interior do homem (cf. GM/GM II § 21). Tal moralização marca o ponto culminante da má consciência, que ocorre antes da modernidade, mas que também é tardio considerando-se a longa história humana. Essa moralização da culpa se encontra no seu entrelaçamento com a noção de “pecado”. A planta hedionda já vinha crescendo por todos os lados, no fim do processo a dívida com Deus chega a tal ponto que não se pode mais pagá-la. Nesse sentido, “se concebe também a impossibilidade da penitência, a ideia de que não se pode realizá-la (o ‘castigo eterno’)” (GM/GM II § 21). Por não mais conseguir resgatar a dívida com deus, o homem amaldiçoa seu ancestral e a si próprio. Com isso, segundo o filósofo alemão, surgem as religiões com característica de niilismo negativo, como o cristianismo, que na impossibilidade de resgatar a dívida da má consciência com a divindade, somente o próprio Deus poderia compensar essa dívida, através do próprio sacrifício. O cristianismo surge como um golpe de gênio que propõe um alívio contra aquele tormento hediondo: “o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível” (*Idem*). O motivo pelo qual Deus faria isso, o que mostra que o cristianismo é um golpe de mestre, está nesta resposta: o credor se

sacrifica ao devedor por amor a ele. Contudo, Nietzsche dirá que o próprio cristianismo voltará as costas para o homem em seguida, o qual será tomado por pessimismo, por nojo da vida e dos instintos, por um “horror invencível” (cf. GM/GM II § 22). A má consciência, sob esse aspecto, não designa mais somente uma doença, mas também uma loucura.

Nietzsche refaz, no seu escrito genealógico, o caminho da má consciência tomando como aspecto central a vontade de se torturar, enquanto crueldade reprimida. Essa tortura exercida a si mesmo é proveniente do instinto natural do querer-fazer mal, que, por conta da pressão social e do processo de domesticação, se volta para dentro e se manifesta sob a forma do sentimento de culpa e de automartírio. Com a ajuda da religião cristã a má consciência teria atingido sua horrenda culminância. Inicia-se, assim, uma sucessão de conceitos morais-religiosos que negam a vida em seus aspectos mais naturais. No cristianismo o homem vê seus instintos como culpa em relação a Deus, como rebelião contra Deus, e, ao se conduzir na contradição Deus e Diabo, “todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade do seu ser, ele o projeta fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus” (GM/GM II § 22). A negação da realidade e dos instintos, nesse caso, representa para o homem o sentido para a vida, bem como sua afirmação. A má consciência é uma “loucura da vontade”, da qual manifesta nesse homem uma crueldade psíquica, que pretende sentir-se culpado e desprezível a tal ponto que seja impossível pagar por sua culpa, “sua vontade de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa” (*Idem*). Assim, a má consciência na sua forma mais culminante é representada fundamentalmente pela moral cristã⁴¹.

O que Nietzsche descreve, anteriormente, é o desenvolvimento da má consciência, desde os elementos que propiciaram sua origem. Entretanto, no cristianismo ela atinge tal ponto que não constitui mais uma forma da qual se poderia

⁴¹ Ao contrário do modo como o cristianismo lidou com a má consciência, a cultura grega, segundo Nietzsche, não promoveu essa depravação da fantasia como acontece no cristianismo, ao contrário, com os deuses gregos, que eram reflexos dos nobres como senhores de si, o homem se sentia divinizado, sem se dilacerar e sem se enraivecer consigo mesmo. Nesse caso, a má consciência era mantida afastada, de modo que as piores ações cometidas não implicavam em pecados, mas, no limite, em loucura. Os próprios deuses até certo ponto contribuíam para justificar no homem sua ruindade (cf. GM/GM II § 23).

criar um tipo superior de homem, ou mesmo um tipo afirmativo, como ainda era capaz de produzir a má consciência ativa. A má consciência cristã é antes uma forma inibidora de um possível progresso humano, pois no cristianismo o homem se vê detido por sua culpa interminável com Deus, a qual não é possível mais resgatá-la, de modo que o próprio homem nega seus instintos, pois eles são culpa e rebelião em relação a Deus. A possibilidade da superação da má consciência estaria relacionada a um tipo superior de homem, um “homem do futuro”, que só surgiria a partir do enfraquecimento do ideal cristão. Seria, segundo Nietzsche, um “tipo redentor” que possuísse uma grande saúde para livrar o homem do ideal vigente da má consciência. Ele promoveria uma nova imersão e absorção em relação à realidade, que antes era amaldiçoada pela própria má consciência (cf. GM/GM II § 24).

A forma do niilismo em que o filósofo alemão apresenta na superfície do texto nessa segunda parte da *Genealogia da moral*, se remete de modo mais ostensivo, como na primeira dissertação, a um fenômeno que se estende, mais claramente, à modernidade. É assim que acontece quando o filósofo alemão se refere à compreensão de justiça de Dühring, que seria um sintoma do niilismo. Dühring, segundo Nietzsche, entende que a origem da justiça esteja no terreno do ressentimento e dos afetos reativos, algo que evoluiria a partir das reações naturais e mecânicas perante alguma lesão. Dühring integraria o círculo de psicólogos que sacralizavam “a vingança sob o nome de *Justiça* [...] uma evolução do sentimento de estar-ferido” (GM/GM II § 11), para em seguida, com a vingança, promover “todos os afetos *reativos*”. Estes afetos são o ódio, despeito, inveja, suspeita e rancor. Entretanto, para Nietzsche a noção de Justiça possui outra origem, como já mostramos nesse trabalho, ela é nobre, e corresponde ao *pathos* da distância e aos afetos propriamente ativos, como a ânsia de domínio, a sede de posse, e mais, o ofender, violentar, explorar e destruir, próprio dos homens ativos e próprios da vida. Esses homens fazem da justiça um estado de exceção, em que a vontade de vida busca criar maiores unidades de poder (cf. GM/GM II § 11). Entretanto, a justiça não se exclui do direito de violência e destruição, é por esse motivo que o filósofo alemão afirma anteriormente que a justiça é uma “boa vontade”, um estado de exceção, para que homens de poder aproximado, senhores, possam “entender-se” a partir de um

compromisso, justiça também enquanto poder de forçar os mais impotentes a um compromisso entre si (cf. GM/GM II § 8), o que seria um meio de ampliar o poder dos senhores. A justiça pensada do ponto de vista de Dühring só é possível após uma transformação conceitual da noção de justiça, transposta no terreno do ressentimento, a qual corresponde a noções de vingança. A tentativa de colocar a justiça como algo comum, “contra toda luta”, considerar “toda vontade como igual”, são princípios hostis à vida, que tendem a degenerar e atentar contra o futuro do homem, Dühring apresenta um sinal de cansaço, o qual se remete ao niilismo enquanto rebaixamento e diminuição do homem. Isso seria consequência daquele ressentimento que teria vencido todas as formas superiores de culturas possíveis, restando apenas o homem carente de valor a si mesmo, não tendo mais nada a que se orgulhar e nem a venerar, como já foi apresentado na primeira dissertação.

O filósofo alemão também se refere, sob esse aspecto explícito de niilismo remetido à modernidade, a Herbert Spencer, quem tenta retirar da vida a sua característica ativa e conformadora da realidade, elementos próprios da vontade potência. Spencer teria reduzido a vida a “uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas” (GM/GM II § 12), isso eliminaria da vida suas forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadora de novas formas, interpretações e direções, as quais precedem a noção de adaptação. Assim, trata-se de outro atentado contra a vida, especialmente do seu papel dominante. Nesse sentido, o filósofo alemão cita o biólogo inglês Thomas H. Huxley, o qual teria acusado Spencer de uma forma de niilismo, afirmando que sua teoria se remete a um “niilismo administrativo”, mas Nietzsche reitera a crítica à Spencer entendendo que “trata-se bem mais que mera “administração”. Isso significa que o teórico da “adaptação da vida” teria não só negado a ação dos mais altos “funcionários do organismo”, detentores das forças espontâneas e criadoras de novas formas e direções, mas também a própria vida, o que se constitui como sintoma do niilismo. Assim, de modo mais explícito nas linhas do texto nietzschiano, este fenômeno, é remetido mais claramente, por conta de suas referências, à modernidade (cf. GM/GM II § 12).

Por outro lado, não de modo menos explícito, mas por meio de uma linguagem mais figurativa, já é possível encontrar parte do que procuramos

especificamente na obra de Nietzsche, que é saber se o niilismo é posterior ou anterior à moral cristã. Assim, obtemos alguns elementos que tendem a uma elucidação, desde que confirmados pela terceira dissertação. O sentido de niilismo que buscamos em sua raiz, que é também o mais comumente apresentado por Nietzsche, é o seguinte: “niilismo: falta a finalidade; falta a resposta à pergunta para quê?” (fragmento póstumo 9 [35] de outono de 1887). Esta pergunta se refere também à falta de sentido e resposta para o sofrimento, que soa sem fundamento para o homem e também faz que o todo careça de sentido. Essa modalidade de niilismo corresponde também ao “primeiro niilismo”, de o fragmento *O niilismo europeu*, enquanto um fato existencial com características de um “em vão”, em que a vida e as ações humanas perdem sentido e a razão de existirem, de modo que o homem passa a desprezar a si mesmo, por conta de um sofrimento sem sentido (cf. fragmento póstumo – 5 [71] § 1 - § 5 de junho de 1887). Sob esse aspecto, a segunda dissertação da *Genealogia da moral*, nos apresenta alguns elementos que se enquadram a esse molde niilista do sofrimento sem sentido. A hipótese nesse momento do texto é certa: não havia niilismo algum na pré-história, e nem em até certo ponto no período que Nietzsche chamou de intermediário, da formação dos senhores dominadores em estirpes nobres. Nas épocas de crueldade não havia possibilidade para este niilismo enquanto falta de sentido do sofrimento, havia antes o orgulho e a veneração de si, de que todo sofrimento se desfogava na violência, no prazer festivo, impedindo o sofrimento sem sentido:

Hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do *fazer-sofrer*, e via-se nele um encantamento de primeira ordem, um verdadeiro *chamariz à vida* (GM/GM II § 7).

Assim, considerando a análise da segunda dissertação, no mais longo período da história não houve niilismo, porque não havia sofrimento sem sentido, pois o prazer festivo da violência era a grande justificativa natural para o bem-estar,

para o orgulho e encantamento com a vida, para a afirmação da existência. Os primeiros sintomas de uma negação pessimista, enojada e revoltada com a vida e com um sofrimento sem sentido, são bem mais tardios, e se encontram nos meandros da planta hedionda sob a forma da má consciência.⁴²

O olhar pessimista enfasiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido Não do nojo da vida – estas não são características das épocas de maior maldade do gênero humano: como plantas pantanosas que são, elas surgem apenas quando há o pântano que necessitam – refiro-me à moralização e a ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho “homem aprende afinal a se envergonhar de seus instintos” (GM/GM II § 7).

Não especificamente a doença, mas a moralização da culpa se identifica com a má consciência no momento de sua mais alta culminância, isso remete mais claramente ao momento em que ela é absorvida pelo discurso cristão, em que se elevada ao seu ponto máximo, de modo que o homem passa a se envergonhar de seus instintos. Nesse sentido, o niilismo estaria presente claramente na má consciência do cristianismo. Entretanto, é preciso entender esse niilismo com ressalvas. O fenômeno da negação, como olhar pessimista enfasiado, desconfiança diante do enigma da vida, seu nojo, embora seja niilismo negativo, não será sempre um niilismo do sofrimento sem sentido, pois o próprio cristianismo detém esta contradição, que tanto nega a vida, como estabelece um sentido para o sofrimento. Esse ideal faz do sofrer a justificativa para o próprio sofrimento quando condena a vida e os instintos interpretando-os como ofensa a deus, como dívida, mas, ao mesmo tempo, como salvação. Assim, se obtém o que é mais importante, segundo Nietzsche, o que causa menos revolta não o é sofrimento, mas a falta de sentido dele, como se confirma na obra *polêmica*:

⁴² Considerando essa interpretação, de que não havia niilismo em um período pré-histórico do homem, nem em sociedades em que a violência, a liberdade e a crueldade encontravam vazão frequente, ao compreender que esse fenômeno da falta de sentido do sofrimento se origina a partir dos progressos da má consciência, entende-se, com isso, que o niilismo é um fenômeno histórico, determinado pelos próprios movimentos da civilização.

O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido: nem para o cristão, que interpretou o sofrimento introduzindo-lhe todo um mecanismo secreto de salvação, nem para o ingênuo das eras antigas, que explicava todo sofrimento em consideração a espectadores ou a seus causadores, existia tal sofrimento sem sentido (GM/GM II § 7).

Se o niilismo do sem sentido do sofrimento não está presente no cristianismo, em que momento ele se apresenta? A hipótese é que esse niilismo é causa do próprio ideal cristão, o qual teria de alguma forma acobertado esse fenômeno. Falamos novamente do *primeiro* niilismo, o do sofrimento sem sentido, fato existencial que faz da moral como um antídoto contra a própria falta de sentido. Já vimos que ele não é pré-histórico, mas é próprio de um momento em que a má consciência já tem proporções bem elaboradas.

A nosso ver, as condições terríveis atingidas pela má consciência, “a mais terrível doença que jamais devastou o homem” (GM/GM II § 22), obrigou o homem a elaborar novos meios de proteção contra um sofrimento sem sentido que estava à tona por conta dos progressos degeneradores da má consciência. A própria planta hedionda desemboca no sem sentido do sofrimento. Assim, o mais alto progresso da má consciência faz com que o homem entenda que não seja mais possível pagar a dívida ao credor, ele encontra-se, com isso, em um “castigo eterno” e se amaldiçoa, sucumbe, sob esse aspecto, ao sofrimento sem sentido. Como consequência, afirma Nietzsche, a existência “resta como algo *em si sem valor*” (GM/GM II § 21). Trata-se do niilismo que pode ser anterior ao cristianismo. Assim, enquadrados aqui a característica do *primeiro* niilismo, como um fato da existência sem sentido em que o homem é acometido, e sob o qual encontra um meio de conservação na própria moral (cf. fragmento póstumo 5 [71] § 1 de junho de 1887), nesse caso, na moral cristã. A saber, “até que subitamente nos achamos ante o expediente paradoxal e horrível no qual a humanidade atormentada encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe de gênio do cristianismo” (GM/GM II § 21). Com isso, a planta

hedionda leva ao niilismo, e o cristianismo na tentativa de se salvar deste fenômeno, reinterpreta a má consciência, aprofundo-a.

Esses elementos elucidados anteriormente, que se apresentam como aspectos centrais do nosso trabalho, estabelecem a hipótese da existência de uma forma de niilismo anterior à moral cristã. Tais conceitos também são objetos de análise da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, a qual aborda o significado do ideal ascético. Assim, ao analisar a última parte da obra polêmica de Nietzsche, buscamos entender como o niilismo, enquanto fenômeno da falta de sentido, se posiciona historicamente e se existiu para o filósofo alemão antes da invenção do ideal cristão.

CAPÍTULO III

TERCEIRA DISSERTAÇÃO DA *GENEALOGIA DA MORAL*: A VONTADE DE POTÊNCIA DO SACERDOTE ASCÉTICO E O NIILISMO

3.1. A pluralidade do ideal ascético

A compreensão de Nietzsche sobre a terceira dissertação da *Genealogia da moral*, mostrada a partir de *Ecce Homo*, é de que esse texto que finaliza a obra polêmica aponta para o sentido do ideal ascético, especialmente para o tremendo poder que este elemento atinge e o quanto se difunde por todos os âmbitos da civilização ocidental. O ideal ascético sob essa perspectiva não encontra desde a sua origem um contra-ideal, mesmo tendo como característica básica o fato de ser um ideal “nocivo por excelência”, o qual possui uma “vontade de fim”, constituindo

um ideal de *décadence*⁴³, precisamente porque não houve outro ideal, nenhum que concorresse com ele e o superasse. Ao contrário, houve a perpetuação do mesmo ideal, enquanto necessidade de finalidade, que permeou todas as esperas da cultura. A finalidade aponta para o nada, trata-se de um meta que almeja o nada, a negação da existência, e, ao não haver um contra-ideal, o homem, sem alternativa, conduz inevitavelmente sua vida pelo ideal do nada, pois este não admite outro ideal paralelo. É nesse sentido que Nietzsche fala em *Ecce homo* sobre o tremendo poder do ideal ascético, pois ele se adequa a uma necessidade humana e vence outros adversários, “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer... Sobretudo faltava um *contra-ideal* – até Zarathustra” (EH/EH, *Genealogia da moral*). A possibilidade da superação do antigo modelo de meta, enquanto ideal contrário, só se apresenta, nesse sentido, a partir do próprio Nietzsche e da sua filosofia.

Em relação às dissertações anteriores, o texto final opera com maior frequência com elementos de um tempo mais tardio, especialmente elaborando conclusões que obteve a partir dos capítulos anteriores, pois o ideal ascético também é uma ampla modalidade moral, que abarca, em grande parte, o próprio

⁴³ Em relação aos termos *décadence*, decadência e declínio frequentemente utilizados por Nietzsche, acatamos aqui a pesquisa de Araldi. Esses conceitos se apresentam na obra do filósofo alemão a partir de uma básica relação de sinonímia. Nos primeiros escritos de Nietzsche ocorre o emprego do termo decadência (*Untergang*), o qual corresponde ao sentido de declínio trágico de uma determinada cultura, de uma manifestação artística, de um mito ou de um povo (cf. Araldi. 2004: p. 93). Novas preocupações do filósofo alemão a partir dos textos de *Assim falou Zarathustra*, apontariam para uma ampliação do sentido do termo decadência, no qual não é mais visto simplesmente como um momento de ruína e de esgotamento de um povo, mas como um processo inerente ao mundo. Em termos históricos, no caso da *Europa*, a decadência na moral iniciaria com Sócrates e Platão e passa a sofrer um transcurso longo e gradual. Em relação à palavra decadência (*Niedergang*), designaria uma desagregação das forças estruturadoras de uma cultura ou como dissolução dos instintos de um indivíduo. *Décadence*, por sua vez, provém dos textos sobre a teoria da decadência de P. Bourget, que indica a decadência na literatura, que teria como causa a desproporção entre as aspirações do indivíduo e a condição do mundo. Nietzsche toma de empréstimo esse termo e o faz constituir mais um amadurecimento da ideia de decadência, ela passa a indicar um processo periódico, de retorno inevitável, pois processos vitais ascendentes e descendentes pertencem a todas as épocas da humanidade. Embora sejam amplos os sentidos que remetem à decadência, diferentes nas suas especificidades, possuem em geral o mesmo sentido (cf. Araldi. 2004: p. 93-95).

Na linhas da *Genealogia da moral* há uma definição para o conceito de decadência (*Niederganges*). É entendido como períodos da história em que o homem douto ganha evidência, afirma Nietzsche, “são épocas de cansaço, muitas vezes de crepúsculo”, assim, a força que transbordava e a certeza da vida, bem como de futuro, se perderam. Platão é aqui citado como exemplo de decadente por conta da sua fria dialética que combate os instintos. Os sintomas pelos quais o filósofo alemão constata de forma mais ampla a decadência são o advento da democracia, a igualdade dos direitos, a paz no lugar da guerra e religião que prega a compaixão, todos esses aspectos seriam sintomas da vida que declina, da decadência (cf. GM/GM III § 25).

ressentimento e a má-consciência. Entretanto, há também novos caminhos investigativos, de modo que fica a impressão que essa dissertação foi escrita de modo isolado das anteriores, de modo independente, por vezes com outros fundamentos para a moral, fazendo jus a uma interpretação propositalmente pluralista. Se o procedimento genealógico buscou fundamentar o valor dos valores, remetendo-se com mais exclusividade ao passado moral, em busca da origem do bom/ruim, ressentimento e má-consciência, nesta última dissertação o filósofo alemão canaliza sua análise não a conceitos primitivos, mas a algo mais recente da história humana e da civilização ocidental, ao ideal ascético, ao cristianismo, à noção de verdade e mais implicitamente ao niilismo.⁴⁴ Do ponto de vista dos fundamentos do ideal ascético, além de uma determinada forma de niilismo, a má consciência e o ressentimento são elementos que se apresentam no interior do próprio ideal ascético, mas, mais ainda, se aprofundam por conta dessa modalidade de interpretação da vida. Esses elementos carecem de maiores esclarecimentos, os quais são elucidados ao longo do decorrer desta última parte do nosso trabalho.

Embora a terceira dissertação se lance em uma empreitada investigativa com críticas que se endereçam mais frequentemente à modernidade, Nietzsche ainda busca reforçar a mesma crítica e questionamento do valor dos valores morais, estabelecido como propósito de antemão à sua pesquisa genealógica (cf. GM/GM prólogo 6). Com isso, a terceira dissertação perfaz não somente uma crítica ao período mais tardio das produções humanas no ocidente, mas também o movimento de derrocada, de desenvolvimento e de origem da interpretação moral predominante, da moral cristã e do ideal ascético.⁴⁵

⁴⁴ Seguindo a análise de Paschoal, a terceira dissertação da *Genealogia da moral* apontaria para não somente certa autonomia em relação às demais, mas que seria de outra ordem. Que fundamentalmente Nietzsche estaria mais preocupado com a verdade e com as formas modernas de conhecimento do que com a moral. Para Paschoal, a genealogia da moral se encerra propriamente com a segunda dissertação, pois não haveria uma pesquisa genealógica no último texto que revirasse a moral, mas que os resultados das dissertações anteriores contribuem para a investigação de uma questão de ordem presente, que possibilite pensar o futuro do homem, ou seja, uma nova interpretação moral que poderia ser possível a partir da dissolução do ideal vigente (cf. Paschoal, 2003, p. 144 e 145). Embora essa proposta de superação do ideal ascético ocorra, há uma reinterpretação do ressentimento transfigurado em ideal ascético, assim como uma análise desse ideal sob a forma da vontade potência. Com isso, Nietzsche investiga as causas dessa moral e seus fundamentos, o que não se exclui, a nosso ver, da análise genealógica.

⁴⁵ A relação entre ideal ascético e o cristianismo nos textos da *Genealogia da moral*, não é de sinonímia, visto que o sacerdote ascético é o grande progenitor e representante do ideal ascético, o qual é historicamente anterior ao cristianismo. Apenas o cristianismo se apropria daquela

O modo como a *Genealogia da moral* foi programada na sua investigação dos fenômenos morais no transcurso da história da civilização revela o que há de nexo entre as dissertações. Em sentido mais processual e primordialmente falando, o ressentimento começa como uma doença da civilização, mas não se inicia com o selvagem dominador, e sim com o escravo impotente, que oprimido passa em um determinado momento a guardar rancor primeiramente contra o senhor, mas também contra a vida e contra sua própria existência. A má consciência se explica a partir de sua transformação no tempo, que possui uma história muito longínqua. Ela nasce com os possuidores de instintos mais selvagens e violentos, os senhores que dominam populações e as moldam de acordo com a moralidade do costume, para poder exercer sua vontade de potência. Mas em seguida se deparam com a sociedade da paz, falta de inimigos e resistências, o que faz com que seus instintos mais violentos se voltem para dentro, assim, o senhor é o “inventor da ‘má consciência’” (GM/GM II § 16). Isso em seu sentido mais originário, como sofrimento do homem consigo mesmo, pois a má consciência é uma planta hedionda que se desenvolve e sua forma mais nociva acontece com a moralização do sentimento de culpa através da religião. Ressentimento e má consciência se mesclam quando a sociedade já possui resquícios de uma moral escrava: com o ódio do ressentimento ela também se torna meio para o escravo na pacificação ao dominador, que se culpa por seus instintos. O último conceito a ser analisado por Nietzsche é o ideal ascético, o qual é bem mais recente comparando-se a longa história do homem, mas que envolve profundamente o ressentimento e a má consciência.

Nietzsche abre o capítulo terceiro falando no plural de ideais ascéticos para em seguida falar de um ideal ascético em sentido único e geral. Aquele primeiro representa a postura nietzschiana de pensar a multiplicidade considerando-se a história e a dissociação do sentido dos conceitos no campo do devir, de modo que em determinados momentos aparecem contradições no decorrer do texto, as quais teriam a ver com o princípio do procedimento, “definível é apenas aquilo que não tem história” (GM/GM II § 13). Assim, o ideal ascético possuirá sentidos paradoxais,

interpretação ascética já existente. Platão é indicado como um dos iniciadores desse ideal no ocidente, de modo que, para Nietzsche, o filósofo grego negava o mundo aparente e os instintos em nome do conhecimento e uma fé metafísica na verdade, a qual teria sido entronizada como ser supremo (cf. GM/GM III § 24). O ideal ascético é anterior ao cristianismo e possui uma vontade interna própria, a qual não se extingue mesmo com a extinção do cristianismo (cf. GM/GM III § 27).

sendo até mesmo em alguns momentos estranhamente um sintoma de afirmação da vida. Há multiplicidade também entre as diversas configurações que o ideal ascético toma para determinados tipos humanos, de modo que diversas acepções são atribuídas a esse amplo modelo de moralidade, condizentes com diferentes épocas e com diferentes tipos fisiológicos⁴⁶. Esse aspecto múltiplo dos ideais ascéticos, decorrente da análise minuciosa do sentido desta forma de interpretação moral desde a sua origem, o que determina também o título do capítulo no plural, “O que significam ideais ascéticos?” (*Was bedeuten asketische Ideale?*).

Já em sentido singular, gramaticamente falando, o ideal ascético se remeterá com mais exclusividade ao sacerdote ascético, seu fundador e verdadeiro representante (cf. GM/GM III § 11). Por consequência, Nietzsche indica que o ideal ascético possui um sentido geral que envolve uma parte da história da civilização, a partir do momento em que o homem teoricamente transcende a um ideal de “nada” que nega a efetividade, e passa a depender de uma finalidade que o direciona para o “além”, já que a realidade se torna inevitavelmente somente um caminho errado a ser negado e refutado. Em sentido singular, mas que envolve a espécie humana, o ideal do sacerdote ascético passou a representar, sobretudo, algo que em um dado momento da civilização tornou-se imprescindível ao homem, que era basicamente um sentido e um fundamento para o que Nietzsche chamou de “dado fundamental da vontade humana”, o “horror ao vácuo” (GM/GM III § 1), isto é, trata-se da perspectiva moral que satisfaz momentaneamente uma necessidade de finalidade e de direcionamento para a vida humana, um fundamento que preenchesse aquele vácuo. É assim que Nietzsche afirma que o homem “precisa de um objetivo” (*Idem*). Embora pudesse haver a possibilidade de outro ideal, o do tipo ascético foi o que correspondeu melhor àquela necessidade, e se agigantou por conta disso, já que seu fundamento também funciona como objetivo e meta para a vontade. Esse

⁴⁶ Seguindo Frezzatti, o termo fisiologia possui amplo sentido nos escritos do filósofo alemão. Ele se refere ao que é determinado de modo somático, é relativo ao corpo, à unidade orgânica. Nietzsche fundamenta isso como um conjunto de forças ou de impulsos. Nesse caso, a noção de fisiologia como conjunto de impulsos pode ser ampliada para além do horizonte humano e para além da biologia, já que essa quantidade de impulsos é o que constitui a existência de modo geral, se apresenta tanto no orgânico como no inorgânico, no vivo e não vivo, mais ainda, nas produções humanas tais como o Estado, a religião, a arte, a filosofia, a ciência, etc. (Cf. FREZZATTI, 2006, p. 68). Entretanto, o sentido mais utilizado por Nietzsche na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, se remete ao sentido mais restrito, a saber, ao corpo e aos instintos.

sentido do ideal ascético, enquanto resposta ao dado fundamental da vontade humana, corresponde ao gênero, compreende a totalidade dos homens, assim, Nietzsche o utiliza em sentido singular.

A genealogia baseada em tipos distintos dentro da espécie humana se apresenta, contudo, com menos intensidade considerando a singularidade do ideal ascético. Ocorre em alguns momentos a generalização da “natureza” humana em algumas necessidades, que embora sendo fisiologicamente distintos, os homens possuem determinados aspectos similares, como, por exemplo, uma dependência de sentido e de finalidade. Fisiologicamente falando, também a impossibilidade da negação do querer, assim como o horror ao “vácuo” são próprios do “gênero homem”, entendidos com um dado fundamental da vontade humana (cf. GM/GM III § 1).

É o sentido pluralista dos ideais ascéticos que se desdobra e é aprofundado nos inícios na terceira dissertação. O próprio filósofo alemão admite que a compreensão do significado para o ideal ascético depende de uma maior explanação, e a pergunta inicial se repete, “o que significam ideais ascéticos? (GM/GM III § 2). Desta vez, Nietzsche se lança em uma crítica da análise do ideal ascético no horizonte da alma moderna, especialmente a determinados tipos de sujeitos, dos artistas e filósofos. Assim, para o filósofo alemão, os ideais ascéticos para os artistas não significam nada, “ou tantas coisas que resultam em nada” (cf. GM/GM III § 5). O filósofo alemão chega a essa posição a partir de alguns pressupostos, a saber, pelo fato de Richard Wagner render homenagem ao ideal ascético em sua velhice, o que atesta que ele “virou o seu oposto” (GM/GM III § 2), e, por outro lado, pelo fato de o artista estar separado de sua obra, sendo ela criação, podendo fazer parte de um campo imaginário, “irreal” e falso do autor, chegando às vezes “cansar-se desesperadamente dessa eterna ‘irrealidade’” (GM/GM III § 3). Outro aspecto importante na visão de Nietzsche, tendo Wagner como um caso “típico”, é que os artistas não se sustentam por conta própria, “necessitam sempre de uma proteção, um amparo” (GM/GM III § 5), e ao ter encontrado grande influência em Schopenhauer, também sua cotação de músico teria se elevado prodigiosamente, o que representaria outro motivo que explicaria a rendição de um artista que antes venerava a sensualidade, mas que passou a

homenagear a castidade (cf. *Idem*). É com isso que Nietzsche dirá que as avaliações dos artistas frente ao mundo, sejam elas negação ou afirmação, não merecem em si interesse (cf. GM/GM III § 5). Embora os ideais ascéticos não signifiquem nada, pela superficialidade com que o artista lida com ele, interessa saber o que Nietzsche está pretendendo dizer com esse conceito. Ao falar de ideais ascéticos para Wagner, o filósofo alemão relaciona a formas próprias do cristianismo, como a castidade, o depreciação dos sentidos, a negação da sensualidade, e também a necessidade de finalidade para a existência, a qual Wagner teria dado a sua obra na velhice (cf. *Idem*).

Ao analisar a relação de Schopenhauer com a arte, Nietzsche aprofunda os elementos que abrem a terceira dissertação, a questão da vontade, o significado do ideal ascético e o “nada querer” (GM/GM III § 1). Schopenhauer, de uma maneira muito pessoal, teria se utilizado e aprofundado a definição kantiana de belo, enquanto algo que agrada sem “interesse” (cf. GM/GM III § 6). Schopenhauer teria aprofundado essa noção desinteressada da contemplação estética, de modo que o estado estético libertaria o homem da vontade, e teria precisamente um efeito contra o interesse sexual. Nietzsche reproduz as palavras do próprio Schopenhauer, as quais apontam que nesse estado de contemplação, “nos subtraímos à odiosa pressão da vontade, celebramos o sabá da servidão do querer” (cf. *Idem*). Tamanha veemência com as palavras acaba indicando a proporção do erro, pois o mais forte interesse se faz aqui cheio de vida, e que também Kant revela o mais forte e mais pessoal interesse, como torturados que se livram de sua tortura. O tom de sofrimento em relação aos instintos mais naturais, a felicidade e a gratidão em relação à negação desses instintos, segundo Nietzsche, responde pela primeira vez o significado do ideal ascético para um filósofo, “ele quer livrar-se de uma tortura” (GM/GM III § 6). Assim, como no desinteresse, o “nada querer” só pode ser um contra-senso, é possível querer o nada, mas não ocorre a possibilidade para a existência de um “não querer”, para a anulação ou a interrupção do querer.⁴⁷ Adiante, Nietzsche faz outra análise de Schopenhauer sobre sua visão do belo, que “atuava nele como estímulo livrador da força principal *de sua natureza* (a força da

⁴⁷ No primeiro capítulo apresentamos a ideia de que não é possível que a força não se expresse como força, assim, a vontade, enquanto força, é continuamente atuante (cf. GM/GM I § 13), o que, de alguma forma, também contraria a ideia de negação da vontade.

reflexão e do olhar aprofundado); de modo que esta explodia e de imediato tomava conta da consciência” (GM/GM III § 8). Nietzsche relaciona essa visão a algo que não necessariamente está desvinculado do interesse sexual, como queria Schopenhauer, pois a doçura e a plenitude do estado estético poderiam ter origem precisamente no “ingrediente ‘sensualidade’”, uma vez que a própria sensualidade se transfigurasse em um instinto mais delicado e não mais entrasse na consciência como estímulo sexual (cf. *Idem*). Com isso, continua sendo instinto, entretanto, de uma modalidade menos vigorosa, mais teórica e reflexiva, da ordem do “querer o nada”.

Ao investigar o sentido do ideal acético para os filósofos, Nietzsche elucida com mais clareza a vontade de potência ocultada nesse ideal. O mesmo sentido que dá sequência à análise do ideal ascético enquanto uma máscara de vontade de potência no decorrer de todo capítulo. O caminho percorrido em busca do significado desse ideal para os filósofos parte cronologicamente da filosofia moderna para trás, de modo que chega às origens dessa modalidade de pensamento, sendo o ideal ascético a condição para a existência dos próprios filósofos. De forma geral, há um sentido que envolve não um ou outro filósofo de uma ou outra época, mas os filósofos de todos os tempos, “desde que há filósofos na terra”, e da “Índia à Inglaterra”, mostram a característica de uma peculiar irritação e rancor em relação à sensualidade (cf. GM/GM III § 7). Nietzsche relaciona essa maneira típica de pensar dos filósofos com a vontade de potência, já que o ideal ascético nesse sentido representa uma maneira de expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder (cf. *Idem*). Assim, o filósofo alemão atribui a essa condição de expansão do filósofo, outro conceito mais geral, que é a liberdade, enquanto independência e autonomia, já que, segundo Nietzsche, eles teriam horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que possa se colocar no caminho do seu poder. O filósofo é, para Nietzsche, fundamentalmente um homem de elevada espiritualidade, o que dependeria de uma forma de vida determinada, que estivesse a favor dela.

No ideal ascético são indicadas tantas pontes para a *independência*, que um filósofo não consegue ouvir sem júbilo e aplauso interior a história

desses homens resolutos que um dia disseram Não a toda servidão e foram para um *deserto* qualquer: mesmo supondo que tenham sido apenas grandes asnos e o inteiro oposto de um grande espírito (GM/GM III § 7).

Se antes o ideal ascético representava o livramento de uma tortura, agora ele significa uma forma de admiração por tudo o que seja contrário à servidão, à coerção e à perturbação. Isso ocorre porque o filósofo necessita de um deserto, ou seja, de um ambiente solitário e livre pelo qual ele possa agir e expandir seu poder e sua espiritualidade. Com isso, o filósofo alemão complementa a pergunta mais regular, “Que significa então o ideal ascético para um filósofo? [...] o filósofo sorri ao seu encontro, como um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade” (GM/GM III § 7). É importante frisar que o filósofo, ao buscar expandir seu poder, não nega a sua existência, ele a afirma, de modo individual, “apenas a sua existência”. Nesse ponto, entendemos que afirmar que o ideal ascético afirma a vida é um equívoco, é o filósofo que afirma o ideal ascético para garantir sua existência individual, mesmo proferindo valores que negam a vida em geral: “pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu”! (*Idem*). Isto é, faça-se a vontade de potência do filósofo, sob a máscara da filosofia.

Ao analisar a figura do filósofo, Nietzsche encara o ideal ascético a partir das três palavras mais pomposas que são próprias desse ideal: humildade, pobreza e castidade. Entretanto, multiplicidade de sentidos se apresenta novamente, há um tipo de ideal ascético que representa um tipo forte, já que essas palavras podem estar ao lado de grandes espíritos inventivos. No caso da castidade, ela não significa um sinal de fraqueza ou de esgotamento fisiológico. O isolamento no “deserto” em busca de poder e de expandir amplamente a espiritualidade do filósofo, poderia se tornar um instinto tão dominante que sobreponha os demais, que para se tornar plenamente fecundo na filosofia, o filósofo tenha que se abster de outros instintos, de modo que a sensualidade perca sua relevância nesse empreendimento e sirva de reserva de força ou suplemento para outros instintos, “nisso nada existe de castidade por um escrúpulo ascético ou ódio aos sentidos, como não há castidade quando um atleta ou um jóquei se abstém de mulheres” (GM/GM III § 8). Entendemos que o filósofo alemão propõe com isso que a figura do filósofo nem

sempre se relaciona à fraqueza, mas que ele depende de um certo ascetismo para expandir e ampliar suas forças enquanto filósofo (cf. *Idem*). Há formas de ideais ascéticos que se relacionam com “espíritos fortes” e de “feitio independente” próprios dos filósofos. Para Nietzsche, também Schopenhauer integra esse quadro de pensadores, visto que é “um cavalheiro de olhar de bronze”, “que tem a coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só” (GM/GM III § 5).

Nietzsche persegue um caminho histórico para responder definitivamente o motivo pelo qual os filósofos rendem homenagem ao ideal ascético. Assim, o filósofo alemão parte do pressuposto de que tudo que consideramos como “bom” já passou por uma origem terrível e cruel, assim sucede também com a filosofia, a qual não teria surgido sem o disfarce do ideal ascético. Para Nietzsche, os primeiros filósofos da terra, os velhos brâmanes, tiveram de dotar sua aparência de sentido de tal modo a serem temidos, já que não eram vistos com bons olhos, ao contrário, os homens contemplativos de todas as regiões, segundo o filósofo alemão, na sua origem eram vistos sob o olhar da suspeita.

Examinando mais precisamente, fizeram-no por uma necessidade ainda mais fundamental, para alcançar temor e reverência diante de si mesmos. Porque dentro de si encontravam todos os juízos de valor voltados *contra* eles, tinham de derrotar toda espécie de suspeita e resistência contra ‘o filósofo dentro de si’ (GM/GM III § 10).

Havia para os filósofos não somente resistências externas contra a filosofia, mas também um conflito interno, e com isso era necessário um tipo de autoconvencimento do valor do pensar filosófico, que este realmente merecia um status de grande inovação. Com isso, por serem sedentos por poder, e ainda em tempos terríveis, se utilizaram de meios igualmente terríveis para fazer da espiritualidade filosófica um instinto dominante, para ganhar expansão, em detrimento de outros impulsos que lhes causavam suspeita. Foi inicialmente desta maneira que a filosofia surgiu, segundo Nietzsche, como “crueldade consigo”, “automortificação inventiva”, já que era necessário, para tamanha inovação, “violentar dentro de si mesmo os deuses e a tradição” (GM/GM III § 10). Esse

processo descrito por Nietzsche mostra que o que move a filosofia na sua forma mais básica, é ainda a vontade de potência, a qual se traveste de um ideal em função da expansão de potência.

Por outro lado, para Nietzsche, os filósofos fizeram do ideal ascético uma condição de existência, tiveram de imitar tipos já estabelecidos, como o sacerdote, o feiticeiro, adivinho, etc. Mas não só isso, nessa condição de existência os filósofos tiveram que fazer do ideal ascético uma atitude, pela qual se era hostil à vida, negadora do mundo, “descrente dos sentidos, dessensualizada” (GM/GM III § 10). Com isso, segundo Nietzsche, o filósofo, embora em muitos casos mais autônomo e independente, viveu sempre na sombra de um tipo de homem que não sorri como o filósofo ao encontro da liberdade, trata-se do sacerdote ascético, o criador do ideal ascético, o tipo do qual este ideal é síntese de sua crença.

3.2. O sentido único de um “monstruoso modo de valorar”

Entre as forças que representam o ideal ascético na história da civilização mais recente, das quais Nietzsche já enunciou os artistas e os filósofos pelos quais esse ideal se manifesta, será o sacerdote ascético o seu grande representante, mais, o seu progenitor, de tal forma que a pergunta regular, Nietzsche a faz no singular, “o que significa o ideal ascético”? (GM/GM III § 11). Não seria exatamente uma pergunta filosófica, mas fisiológica, já que se trata de um corpo que tem como característica uma grande seriedade, mas que é sintoma de um cansaço e esgotamento fisiológico desde a raiz da existência desse tipo humano.⁴⁸ Dirá o filósofo que se trata de uma monstruosa forma de valorar que impera sobre a história

⁴⁸ A seriedade se estabelece como algo doentio em Nietzsche, próprio do cansaço e da falta de jovialidade (cf. GM/GM, *Prólogo* 7). O fato de se levar a moral tão a sério indica uma forma de exaustão de uma vida que luta para se conservar e que nisso encontra meio de expandir sua vontade de potência. Na própria terceira dissertação da *Genealogia da moral*, por outro lado, a seriedade marca épocas em que se origina um tipo de “homem douto”, um homem mais teórico que acaba por trocar os instintos pelo conhecimento abstrato, valorizando muito mais este último, de modo que as emoções são tornadas frias, e, assim, a seriedade se torna um traço peculiar desse tipo humano, “a seriedade, essa inconfundível marca do metabolismo mais trabalhoso, da vida que luta, que funciona com mais dificuldade” (GM/GM III § 25). Assim, seriedade e o cansaço são psicologicamente e fisiologicamente conceitos similares, seriam para o filósofo alemão, própria de um período de decadência.

da civilização, como um amplo acontecimento no tempo e no espaço, “é um dos fatos mais difundidos e duradouros que existem” (GM/GM III § 11).

Nesse sentido, o ideal do sacerdote ascético é entendido como uma interpretação moral do mundo, sendo algo que atribui um sentido à existência, estabelece também uma finalidade pela qual o homem passa a pautar sua vida. Esse tipo de moral é um ideal de desprezo pelo mundo, que torna a existência um meio, um exercício para atingir um suposto fim no além, de modo que sacrifica a própria vida por seu objetivo no nada. Precisamente nisso está o traço distinto dessa valoração contraditória, a qual elimina a finalidade que deveria estar na vida, tornando esta última apenas um meio. No ideal do sacerdote ascético, diz Nietzsche, “a vida e tudo que pertence a ela, ou seja, ‘natureza’, ‘mundo’, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade, [...] é posta em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, [...] a vida é tratada como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa” (GM/GM III § 11). A vida é vista também como um caminho errado, o qual se deve refutar. Essa valoração ascética retira da vida o seu valor natural, atribui a ela um valor imaginado, fictício, querido e desejado por homens impotentes⁴⁹.

Esse tipo humano, na interpretação de Nietzsche, tem na sua forma de vida uma plena contradição. É aqui que uma forma de ressentimento impar se faz presente, enquanto um “insaciado instinto” de vontade de potência que pretende arruinar o que é forte, de modo que também integra o ideal ascético, lutando juntos para se assenhorear não de um ou outro aspecto da vida, mas da vida como um todo. Assim, o ressentimento é um dos elementos fundamentalmente constitutivos do ideal ascético, o qual leva suas características de ódio inesgotável, especialmente na tentativa de estancar as possibilidades de fortalecimento fisiológico que possam vir a surgir, e, ao mesmo tempo, perpetua um tipo de estado de degeneração:

⁴⁹ Seguindo a análise do *O Anticristo*, em que um exemplo desse ideal é a moral cristã, para Nietzsche em que tudo é imaginado, de tal modo que não tem o mínimo contato com a realidade, os conceitos deus, alma, espírito, livre-arbítrio, pecado, salvação, graça, perdão dos pecados, arrependimento, remorso, tentação do demônio, presença de deus, todos eles são conceitos que constituem, segundo o filósofo alemão, causas, efeitos, e uma psicologia inteiramente imaginária. Mais do que isso, há também outras invenções que constituem desta vez uma teleologia imaginada, ou seja, o reino de Deus, o juízo final e a vida eterna como fins propostos para a humanidade (AC/AC § 16). Entretanto, O ideal ascético, como já foi dito, não se resume somente ao cristianismo.

Aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria: enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício (GM/GM III § 11)

O ideal ascético, enquanto detentor de ódio e rancor contra o que é elevado, é inseparável do ressentimento, de modo que, na sua pretensão gigantesca de rancor, quer usar a força para estancar a fonte da força, isto é, de tudo o que se coloca contra esse ideal que prega a fraqueza. É assim que Nietzsche entende que pelejar com esse ideal é tão difícil, pois suas formas de domínio são amplas e perpassam implacavelmente uma parte relevante da história da civilização, de modo que se estabelece como um terrível adversário, o qual combateu com sucesso aqueles que o tentaram negar (cf. *Idem*). O sacerdote ascético também encontra sua garantia de existência e de prosperidade nesse ideal de negação e de contradição, que ainda é vontade de potência⁵⁰.

A contradição que se exerce no sacerdote ascético assume fisiologicamente proporções absurdas, enquanto luta da “vida contra a vida”. Significa que um tipo humano encontra o próprio meio de garantia da sua vida na negação de determinados aspectos da vida. Isso se estabelece como uma artimanha de um tipo de vida específica já degenerada em determinados instintos, os quais deixaram de funcionar como guias e se perderam por conta das mudanças operadas pelo processo civilizatório no tempo.

O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que se degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre portanto

⁵⁰ É interessante notar que aqui a noção de hereditariedade não se faz tão presente, já que o ascetismo proíbe a sua própria procriação, mas os mesmo instintos de negação surgem em todas as regiões. Afirma Nietzsche, sobre o sacerdote ascético, “ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte [...] Não que não cultive e propague seu modo de valoração através da herança: ocorre o contrário – em geral, um instinto profundo lhe proíbe a procriação, deve ser o interesse da vida mesma, que um tipo tão contraditório não se extinga” (GM/GM III § 11).

exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida (GM/GM III § 13).

O ideal ascético nesse sentido opera como afirmação da vida, entretanto desse tipo específico de vida, o qual constitui para o filósofo alemão um tipo doentio, sendo consequência da condição imposta pelas próprias formas de domesticação civilizatória⁵¹. Nessa vida contraditória, o tipo asceta luta com seus instintos que ainda lhe prendem à terra contra o que poderia definitivamente lhe extinguir, pois ele procura a conservação, e, assim, luta contra “o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do ‘fim’”. Nesse sentido, afirma Nietzsche, o sacerdote ascético é a “encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar” (GM/GM III § 13), o ressentimento marca essa contradição, é como se o homem doente dissesse a si próprio, “quisera ser alguma outra pessoa”, mas não havendo esperança, ele afirma, “*estou farto de mim!*” (GM/GM III § 14), e, com isso, desfere seu ódio ao que é forte e saudável, encontrando nisso sua forma de poder. A sua exaustão ele busca combater exatamente na negação da vida mais potente e saudável, de modo que é afirmando a sua fraqueza e a do seu rebanho que ele consegue garantir sua prosperidade, “este aparente inimigo da vida, este *negador* – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras e afirmadoras* da vida”. Nesse sentido, o próprio desejo de negação é que se estabelece como uma forma de poder que lhe mantém vivo e salvo da vontade de fim, do cansaço e do desgosto pela vida. Assim, aqueles instintos permanecidos intactos, entendemos, se remetem à vontade de potência, a qual se expressa sob a contradição da impotência, a qual almeja o domínio da negação das formas mais fortes e dos instintos mais potentes da vida, justamente para garantir sua vida. A existência enferma dos mais fracos, segundo Nietzsche, encontra força na maioria decadente que se agrupa e reúne forças para lutar contra o seu opositor, de modo que sua vontade de potência exercida lhe prende à vida, “a vontade dos enfermos de representar uma forma qualquer de

⁵¹ Podemos perfeitamente enquadrar aqui a relação com a segunda dissertação, a qual estabelece a partir da moralidade do costume (cf. GM/GM I § 3), das técnicas de castigos terríveis e da origem do Estado como uma “maquinaria esmagadora” (GM/GM I § 19) e modeladora da sociedade que produziram no homem a memória e a razão, também conseqüentemente essas forças da “própria natureza humana” que agem sobre a civilização teriam domesticado o homem a tal ponto de torná-lo doentio.

superioridade, seu instinto para vias esquivas que conduzam a uma tirania sobre os sãos – onde encontram essa vontade de poder precisamente dos mais fracos!” (cf. GM/GM III § 14)⁵². Nesta vida contraditória, dirá Nietzsche, não há dúvidas que a doença aqui se faz presente, “ele é um animal doentio” (GM/GM III § 13)⁵³. Esta doença irromperia por consequência do movimento civilizatório operado pelo próprio homem, como uma condição “normal” (GM/GM III § 14), que o próprio humano estaria constantemente exposto ao risco de se tornar um animal enfermo, devido à sua própria insaciada sede de domínio, de modo que, nessa sede de domínio pode encontrar caminhos que lhe causem a corrupção dos instintos (cf. GM/GM III § 13).

O sacerdote ascético entende que possui uma missão, sendo ela o que lhe confere sentido e felicidade à sua vida. Trata-se da tentativa de cura do rebanho doente, é aqui que, segundo Nietzsche, ele encontra a sua arte mais própria para exercer seu poder, que é de ordem negativa, mas que lhe causa a felicidade. Para isso, o sacerdote precisa ser doente da mesma maneira que os seus seguidores, mas, por outro lado, forte a ponto de ser senhor de si e convencer os outros. Nesse momento, Nietzsche afirma algo decisivo sobre a vontade do sacerdote em relação ao seu rebanho, “ele tem que defendê-lo, contra quem? Contra os sãos, não há dúvida”, e “também contra a inveja que têm dos sãos” (GM/GM III § 15), ou seja, a luta não é inicialmente travada contra a vida, mas contra o tipo superior de homem que antes dominava a cultura. Toda a negação da existência e da sensualidade começa com um conflito humano, com “um fazer” uma guerra de “astúcia” aos animais de rapina, e, com isso, todo niilismo de negação subsequente desse

⁵² Embora a tradução de Paulo César de Souza opte por traduzir “*Wille zur Macht*” por “vontade de poder”, preferimos utilizar “vontade de potência” como tradução mais adequada, pois “poder” possui um sentido mais limitado e refere-se mais frequentemente a relações sociais e políticas, enquanto que “potência” envolve um leque semântico mais amplo e mais particular da filosofia de Nietzsche, bem como “potência” em termos fisiológicos.

⁵³ Em relação ao significado do termo “doença”, embora se apresente como sinônimo de um elevado número de conceitos da terceira dissertação, é possível pensá-lo a partir de elementos de ordem fisiológica. Doença como uma dissolução dos instintos de um indivíduo e até mesmo como uma desestruturação das forças de uma cultura (cf. Araldi. 2004: p. 94). Assim, fisiologicamente falando, o modo como os impulsos estão estruturados no organismo determina a força fisiológica dos homens, de tal forma que há fraqueza ou impotência quando esses impulsos estão desagregados ou anarquizados, e, quando a constituição dos impulsos for bem hierarquizada, o organismo humano seria, para o filósofo alemão, saudável. Ocorre que essa doença fisiológica impossibilita a afirmação dos instintos vitais humanos e o predomínio das forças afirmadoras da vida (cf. FREZZATTI JUNIOR, 2006, p. 77).

processo decorreria das próprias relações humanas no transcurso da civilização, enquanto não somente uma degeneração que nega a vida para se conservar, mas nega por reação e para se opor ao animal de rapina “senhor”, algo próprio do ressentimento. Desse conflito inicial, a civilização se transforma drasticamente, e o que antes parecia natureza no sacerdote, aqui é interpretado como meio para combater o forte, dito de outra forma, a vontade de negação da vida se origina como uma artimanha, algo próprio da vontade de potência.

Naquele mesmo sentido que Nietzsche já se referia a Schopenhauer, sobre o instinto que não se nega, mas se transfigura em outro, o homem não deixou de ser animal de rapina, somente reelaborou uma nova forma de ferocidade animal, que elabora meios mais sutis de combate, sendo altamente enganador (cf. GM/GM III § 15). Assim, o sacerdote ascético terá um papel no mínimo colossal para o desenvolvimento civilizatório, pois, segundo Nietzsche, esse tipo se tornou um “feiticeiro e domador” de animais de rapina. Ele é como um médico, mas primeiro precisa ferir o tipo saudável, causar a doença, para em seguida lhe prescrever a cura à sua maneira, mas que esse procedimento de asceta ao invés de curar efetivamente “*envenena no mesmo ato a ferida*” (cf. *Idem*). Assim, se abre uma ferida psicológica, de modo que se utiliza de um anestésico que elimina a dor, mas que mantém e se busca manter permanentemente esta ferida aberta. Entendemos que o “causar a doença” envolve todo escrito genealógico de Nietzsche e pode significar o amansamento do homem, ressentir-lo e introjetar nele a má-consciência, enquanto ódio ao que é nobre, culpa e vergonha dos próprios instintos, conceitos apresentados nas dissertações anteriores. Por outro lado, como o sacerdote ascético também é um exímio curador, ele quer curar o rebanho do seu ódio impotente que se acumulou contra o senhor.

O ressentimento é “o mais perigoso dos explosivos”, o que poderia levar à extinção e à autodestruição o seu rebanho. Para que “não faça saltar pelos ares o rebanho e o pastor”, Nietzsche aponta para um dos mais importantes trabalhos do sacerdote sobre suas ovelhas, ele muda a direção do ressentimento (cf. GM/GM III § 15). Com isso, o ressentimento abordado na primeira dissertação recebe nova significação, de modo que seu significado é complementado. Com a figura do sacerdote ascético, se antes o ressentimento era um afeto de ódio e rancor que se

acumulava por impotência de ação real e que mais tarde se expressava no ato de uma vingança adiada e imaginária contra o próprio senhor, desta vez Nietzsche dá nome a quem ajuda não somente a adiar essa vingança, mas também a descarregar os afetos de ressentimento sobre si próprio, é o sacerdote ascético que promove essa mudança de direcionamento. Assim, do ponto de vista do escrito genealógico, as dissertações passam a tomar um sentido mais unitário (cf. GM/GM III § 15). Entendemos que o significado maior dessa inversão da direção do ressentimento acontece, sobretudo, com o cristianismo, quando o sacerdote reinterpreta a má consciência, já existente antes da religião cristã sob a forma de um sofrimento do homem consigo, elevando-a ao seu grau máximo, tornando o homem pecador, de modo que seus sofrimentos são provenientes do passado, do pecado original (cf. GM/GM III § 20).

No que diz respeito ao ressentimento na compreensão de ordem fisiológica de Nietzsche, ele possui traços de vingança e de reação, sua característica principal é descarregar suas forças ou afetos sobre algum culpado. De modo prático, seria a reação natural a partir de um conflito. Esse movimento de lançar ou se livrar dos afetos proporciona psicologicamente uma extinção ou um alívio daquele sofrimento ou dor.

Todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento, mais precisamente um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie (GM/GM III § 15).

A dor é entorpecida na medida em que se descarrega o afeto; isso seria, segundo Nietzsche, como uma medida de conservação, simples medida de proteção, “um ‘movimento reflexo’, em resposta a uma subida lesão ou ameaça” (*Idem*). Em termos fisiológicos, o ressentimento teria função de dupla proteção, o entorpecimento e a prevenção de novas lesões. O entorpecimento ocorre porque o

prazer causado pela vingança retira da consciência momentaneamente a dor anterior (cf. GM/GM III § 15). Por outro lado, nem sempre essa vingança pode ser convertida imediatamente, pois Nietzsche constata que existiu um tipo de homem pelo qual o ressentimento permanecia aprisionado em sua consciência, que não conseguia descarregar seus afetos. Trata-se de um tipo doentio que perpetua o sofrimento por problemas fisiológicos, os quais impossibilitam a superação do afeto de dor, e que com suspeitas torturantes da sua baixa condição, eles “rasgam as mais antigas feridas, sangram de cicatrizes há muito curadas” (GM/GM III § 15), mais ainda, são rancorosas com todas as pessoas próximas a ele, já que entende que, se sofre, alguém deve ser culpado pelo seu sofrimento, visto que se é fraco e impotente. Nietzsche associa o ressentimento a uma “indigestão fisiológica”. Para um homem saudável, suas vivências, feitos e malfeitos, funcionariam como “refeições”, que são com isso digeridas e assimiladas pelo organismo, assim, mesmo os afetos ruins o alimentam e o fortalecem. Já para o fraco, esses afetos permanecem indigestos, aprisionados na consciência, assim, essa doença do ressentimento é tida como algo que não “dá conta” das vivências (cf. GM/GM III § 16). O que significa então o trabalho do sacerdote ascético de mudar a direção do ressentimento? Ele muda a direção do ressentimento no homem doente, de modo que propõe um novo meio a partir de uma interpretação, própria do ideal ascético, a saber, “somente você é culpado de si”, com isso, a dor do sofrimento passa a possuir um sentido, e assim o aceita, pois, para Nietzsche, naturalmente o homem tem a capacidade de suportar o sofrimento, desde que haja uma interpretação (cf. GM/GM III § 28). Entretanto, estabelecendo uma relação com a dissertação anterior, esse culpar-se é a má-consciência, a responsabilização de si como causador de suas próprias dores e sofrimentos, o que, como já foi dito na dissertação anterior, pode crescer e se tornar a mais devastadora de todas as doenças (cf. GM/GM II § 22), constituindo, contudo, um alívio momentâneo. Nesse ponto, Nietzsche já trabalha não de modo separado da primeira dissertação, o que carecia de maiores esclarecimentos torna-se complementado com a noção de má consciência, a mudança de direcionamento do ressentimento intensifica o processo da má consciência, ela se agrava com a meta do sacerdote ascético, especialmente com o sacerdote cristão.

A interpretação e a mudança de direcionamento do ressentimento que o sacerdote ascético estabelece é a sua tarefa mais própria, é o que lhe caracteriza como sacerdote, como curandeiro, como médico, salvador, etc. Entretanto, segundo Nietzsche, isso não representa a cura da enfermidade, pois ela não age na causa, e sim nos “efeitos”, ou seja, na tentativa de não fazer com que determinados afetos se apresentem na consciência, “apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor é por ele combatido” (GM/GM III § 17). Ocorre que a interpretação que redireciona o ressentimento, funciona como remédio contra os desprazeres constantes sofridos pelos homens. Entretanto, o que Nietzsche tem como objeção principal contra esta forma de interpretar, é que ela não supera o sofrimento, mas trata os sofrimentos com meios de narcotização e consolação, uma interpretação que promove uma “mitigação do sofrimento”. Segundo o filósofo alemão, em todas as grandes religiões, especialmente no cristianismo, houve a tentativa de aliviar esses desprazeres a partir de narcóticos que amortecem a sensibilidade humana, a interpretação do sacerdote ascético visa esse entorpecimento (cf. GM/GM III § 17).⁵⁴

O sacerdote ascético encontra nesse meio de cura também seu sentimento de potência, de curar e “salvar”, o que lhe dá a sensação de ser venerado como salvador, algo que causa sua felicidade. Isso marca o sentimento de dominação do sacerdote ascético, o que manterá o asceta exercendo sua vontade de potência e lutando em função de seu ideal, bem como ajudando o seu rebanho a exercer um poder contínuo sobre as formas mais poderosas de vida. Assim, o restante dos sofrimentos é suportado, pois sua vontade de potência é exercida e, em contrapartida, experimentam o prazer da dominação. É a partir desse pressuposto que entendemos que a vontade de potência do sacerdote ascético permanece intacta, de modo que busca sempre novos meios de domínio.

Mas precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui, precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a

⁵⁴ Esta passagem da *Genealogia da moral* se relaciona a conceitos já abordados na obra anterior, que aponta para o fato de não haver fenômenos morais, mas apenas uma interpretação moral dos fenômenos (cf. JGB/GM § 108). É assim que acontece com a compreensão ascética de uma “natureza pecaminosa”, a qual não seria um fato, mas uma interpretação moral do que seria uma má disposição fisiológica. Entretanto, tanto o pecado como a culpa, mesmo não sendo um fato, não impede que essa interpretação faça com que sejam sentidos como realmente existentes por quem a vivencia (cf. GM/GM III § 16).

criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem – precisamente este *poder* ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor (GM/GM III § 13).

A vontade de potência do sacerdote ascético é exercida especialmente quando ele sente-se com um “instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem” (GM/GM III § 13). A nosso ver, o trabalho de criador de condições propícias significa o efetivar-se da vontade de potência tendo como meio o ideal ascético, bem como suas múltiplas formas, e pelas quais, entendemos aqui, são todas formas de dominação, para tentar garantir a existência desse tipo impotente e também a sua felicidade. O ideal ascético é a vontade de potência mascarada, que luta contra um tipo poderoso.

Na medida em que estabelece a interpretação da culpa como causa do sofrimento humano, o sacerdote ascético terá que lidar com outros sofrimentos decorrentes dessa interpretação ascética, ele “*envenena no mesmo ato a ferida*” (GM/GM III § 15). Nietzsche aponta que o asceta abre um ferimento psicológico e se utiliza de um anestésico que elimina a dor, mas que mantém permanentemente esta ferida aberta. Assim, dirá o filósofo alemão que os sofrimentos remanescentes e novos que se apresentam com a nova interpretação ainda remeterão a um “desgosto do indivíduo consigo mesmo” (GM/GM III § 19), o que mostraria que de fato o ressentimento não foi superado por aquela interpretação. Com isso, o sacerdote ascético se torna ainda mais decisivo na tarefa de cura, de modo que necessita inventar sempre novos meios para desviar da consciência, “da câmara consciência humana” (GM/GM III § 18), o sentimento de desprazer próprios dos afetos do ressentimento. Além da mudança de direção do ressentimento, nessa tentativa de combater os afetos de desprazer, são instituídos também pelo sacerdote ascético interpretações diversas, “trabalhos” diversos, todos apontando para a tentativa de mitigação e narcotização do sofrimento, bem como o amortecimento do sentimento de vida, quais sejam:

A atividade maquinal, a pequena alegria, a do “amor ao próximo”, sobretudo, a organização gregária, o despertar do sentimento de poder da comunidade, em consequência do qual o desgosto do indivíduo consigo mesmo é abafado por seu prazer no florescimento da comunidade (GM/GM III § 19).

Durante um determinado período pelo qual a civilização se orientou pelo ideal ascético, o trabalho do sacerdote que representa este ideal sempre se direcionou pela busca de fazer com que a dor dos afetos, “a aversão a si mesmo” própria do ressentimento, o “surdo desprazer do sentimento de fraqueza” (GM/GM III § 18), entre outros dessa modalidade, não penetrassem na consciência, e, com isso, a doença não era superada. Nesse sentido, os sacerdotes ascetas teriam um determinado objetivo comum, “despertar o homem da sua longa tristeza, pôr em fuga ao menos por instantes a sua surda dor, sua vacilante miséria, e sempre sob a coberta de uma interpretação e ‘justificação religiosa’” (GM/GM III § 20). Esse procedimento ascético não cura, ao contrário, torna o homem ainda mais doente.

O trabalho mais decisivo do sacerdote ascético acontece, segundo Nietzsche, com a interpretação cristã, a qual se apropria do ideal ascético para fundamentar-se enquanto religião. Foi com o sacerdote ascético cristão que o sentimento de culpa, a má consciência teria tomado a forma do pecado. Não se trata de uma forma simples de má consciência, mas o seu ponto culminante. Na dissertação precedente, Nietzsche já havia promovido essa relação, de modo que o conceito de “pecado” designa a mais horrenda forma de culpa. A planta hedionda que vinha crescendo como pólipó, atinge sua modalidade máxima, a ponto de o homem amaldiçoar o seu ancestral, sob a forma do “pecado original” (GM/GM II § 21). Entretanto, do ponto de vista da dissertação final, o pecado constitui para o bem do doente “o maior acontecimento da história da alma enferma”, se antes o homem não possuía sentido para o seu sofrimento, já que sofria de ressentimento e de uma má consciência “animal”⁵⁵, toda a história da falta de sentido mudou. Antes o homem “sofria de si”,

⁵⁵ A má consciência abordada na segunda dissertação, em seu estado mais bruto e mais originário, Nietzsche a descreve por “sofrimento do homem *com o homem, consigo*” (GM/GM II § 16). Na última dissertação, entretanto, ela recebe uma definição importante, por se tratar de um estado primordial de má consciência, o filósofo alemão a designa por “má consciência animal”, que possui os mesmos fundamentos, mas com outras palavras, enquanto “crueldade voltada para trás” (GM/GM III § 20).

era como “um animal encerrado na jaula, confuso quanto ao porquê e o para quê, ávido de motivos” (GM/GM III § 20), assim, para além de um narcótico e de um remédio, o que mais lhe importa é o sentido para o seu sofrer, pois seria um aliviador permanente. O doente acaba recebendo a resposta da causa dos seus desprazeres do próprio sacerdote ascético, segundo o qual entende que estaria no próprio homem, como uma punição por algo que se fez no passado, “em uma culpa, um pedaço do passado, ele deve entender seu sofrimento como um punição” (GM/GM III § 20), isto é, como culpa, sob uma forma mais radical, como pecado. Essa interpretação do sofrimento pelo pecado, sofrimento como castigo, remete-se particularmente ao cristianismo.

Os “velhos” sofrimentos, como a depressão, o peso, a fadiga, pelos quais antes o homem era acometido, com a nova interpretação ascética, passavam a ter sentido, e, por isso mesmo, tudo teria sido aparentemente “superado”, ao menos os desprazeres das baixezas da condição de fraco e do ressentimento não se apresentavam para a consciência. Por outro lado, embora o problema do sofrimento humano estivesse resolvido pelo cristianismo com suas invenções sacerdotais, invariavelmente o homem se tornou, segundo o filósofo alemão, mais doente. Com o ideal ascético-cristão a enfermidade do homem se disseminava e contaminava a todos os homens, “em um sistema nervoso arruinado, em acréscimo ao que já era enfermo; e isso no geral e no particular, nos indivíduos e nas massas”, entre essas doenças, Nietzsche cita “epidemias epilépticas”, “paralisias terríveis e “depressões prolongada”, que seriam enfermidades fisiológicas entendidas como consequências da interpretação sacerdotal que teriam acabado por alterar radicalmente o temperamento dos povos (cf. GM/GM III § 21). Entretanto, a doença mais própria nesse momento cristão está relacionada à má consciência, trata-se do amansamento e domesticação produzida pelo ideal ascético (cf. *Idem*).

O poder do sacerdote ascético não se resume ao cristianismo, ao judaísmo ou ao budismo, já que estas três grandes religiões se identificam no fato de promoverem remédios para o amortecimento da sensibilidade no combate ao desprazer (cf. GM/GM III § 17). Na interpretação de Nietzsche, o ideal ascético existe mesmo onde não há mais religião, e mesmo existiu antes dela, ele é o instinto de cura e proteção do rebanho e da fraqueza.

O ideal ascético e o seu tremendo poder não são próprios da religião preponderante no ocidente. O seu imenso poder se apresenta de modo latente no tempo e no espaço e se dissemina por todos os campos de produções humanas. Assim, como já foi dito anteriormente, não encontra adversários. Nessa esteira, Nietzsche se questiona sobre o significado precisamente do poder do ideal ascético:

Porque lhe foi concedido tamanho espaço? Porque não lhe foi oposta maior resistência? O ideal ascético expressa uma vontade: onde está a vontade contrária, em que se expressaria um *ideal contrário*? O ideal ascético tem uma finalidade, uma meta – e esta é universal o bastante para que, medido por ela, todos os demais interesses da existência humana pareçam estreitos e mesquinhos (GM/GM III § 23);

Assim, o ideal ascético expressa exatamente a vontade de um tipo, é a vontade do sacerdote ascético, e, ao mesmo tempo, do seu rebanho de impotentes, mas é a vontade que, em busca de exercer seu poder e garantir sua existência, necessita combater forças opostas. A meta a que Nietzsche se refere realiza e preenche todas as carências da vontade humana, por isso é universal, o ideal ascético é o sistema de interpretação mais bem elaborado da história da civilização. A sensação de poder é incondicional em relação a outras metas, “ela não se submete a poder algum”. O ideal ascético é implacável. Tudo recebe sentido com o ideal ascético, e, por isso mesmo, também “um valor, um direito à existência, como instrumento para *sua* obra, como meio e caminho para a *sua* meta, para uma meta...” (GM/GM III § 23). O ideal ascético é um sistema que envolve a vontade, uma meta e uma interpretação, parece ser um ideal completo para a vida humana, e nisso encontra sua força. A interpretação dá direcionamento para a vontade, pois esta se efetiva da maneira mais apropriada através desse ideal. Assim, entendemos, a vontade de potência pode ser exercida, e além de buscar a conservação da espécie fraca e impotente, encontra meios satisfatórios de combater um oponente poderoso, o senhor e a sua forma de felicidade, o que sempre representou uma ameaça à fraqueza do tipo servil. Entretanto, até o homem mais saudável passa a ser contaminado pelo ideal ascético, que, sob a forma do pecado e da má consciência, não vê saída e tampouco um melhor meio de interpretação.

Nesse sentido, o ideal ascético se alastra implacavelmente, de modo que, mesmo entre os meios mais sofisticados de interpretações que se propõe superar a tradicional forma de interpretação da vida, acontece a continuidade deste ideal, como ocorre com o conhecimento científico, mesmo sendo uma atividade humana “mais recente e mais nobre” (GM/GM III § 23). A ciência só na aparência ambicionaria a superação do ideal do sacerdote ascético, pois, para Nietzsche, o mesmo desejo de uma meta, de uma interpretação antípoda à afirmação da vida e dos instintos se apresenta como elemento mais básico do instinto científico. Assim, a ciência é um meio de autoanestesia, e seus “doutores” buscam precisamente “*não ganhar consciência*” (*Idem*), isto é, para não perder a meta que ainda garante à vida decadente poder e sobrevivência.

Segundo o filósofo alemão, a interpretação do sacerdote possui uma relação fundamental com a noção de verdade. Entre a ciência e o ideal ascético, a fé atribuída à verdade é inquestionável, e permanece a mesma nos dois âmbitos, “acham-se no mesmo terreno, na mesma superestimação da verdade” (GM/GM III § 25). A verdade é o grande meio pelo qual opera o ideal ascético, pois ela precisa convencer para que esse ideal se imponha, assim, há uma “vontade de verdade” que lhe é própria. Mas, mais ainda, essa vontade se coloca acima da vida, como sintoma de uma vida doentia de raiz, que não suporta a realidade, necessitando de uma verdade e de uma meta. Assim, afirma Nietzsche, o ideal ascético estima tanto a verdade que ela se torna um valor metafísico, “um valor *em si da verdade*”. Essa fé na noção de verdade, para Nietzsche, é sintoma do tipo de homem que quer um “outro mundo”, o que constitui a negação desta “vida, da natureza e da história”.

Com isso, a vontade de verdade não é consequência, é antes o âmago do ideal ascético, porque constitui uma crença na verdade, uma fé na verdade de tal forma que “a verdade foi entronizada como ser, como Deus, como instância suprema” (GM/GM III 24). Essa vontade de verdade é ascética de tal forma que em nome dela se afirma um “além” e uma redução do valor da vida. No início da terceira dissertação, Nietzsche vê na figura do filósofo o tipo que utiliza aquele ideal como garantida de vida. Assim, o ideal ascético, tendo seu cerne na vontade de verdade, expressa, segundo Nietzsche, esse sintoma de verdade e negação desde Platão, o grande antagonista de Homero, sendo partidário da mais forte aspiração pela

verdade, pelo “além”, e ao mesmo tempo o maior “caluniador da vida”. A dialética, substituindo o instinto nas interpretações do mundo, marca aquela mesma seriedade do sacerdote, “emoções tornadas frias, o ritmo tronado lento” (GM/GM III § 25). Ao elucidar a relação de Platão com a verdade, Nietzsche entende que o movimento do ideal ascético no ocidente, como algo que não admitiu até agora concorrentes, de lá para cá ainda não foi superado.

Mesmo entre movimentos mais radicais, o ideal ascético ainda mantém seus mesmos traços mais originais, entretanto, Nietzsche vislumbra a possibilidade da sua destruição e da existência de um novo ideal. A expressão popular para o chamado “ateísmo” ainda não é o concorrente da tradicional interpretação, mas, segundo Nietzsche, é o início de um movimento contrário. O ateísmo não está em contraposição a esse ideal ascético, mas, segundo Nietzsche, é “uma das últimas fases do seu desenvolvimento” (GM/GM III § 27), porque ainda está conduzida pela vontade de verdade. Por outro lado, esses supostos inimigos do ideal ascético prejudicam esse ideal por dois motivos: são comediantes desse modelo de interpretação e despertam desconfiança em relação a ele. A vontade de verdade do ideal ascético é o que resta para o ateu porque ele está experimentando, ou executando com mais rigor o instinto de verdade próprio dessa moral ascética.

O ateísmo tem apenas o papel de contribuir para o avanço desse processo de dissolução, que, segundo Nietzsche, atingirá uma apavorante “catástrofe” decorrente da mesma vontade de verdade. Esta é bimilenar, mas se aproxima do seu fim, porque ironicamente educou para se autodestruir, seu cerne de verdade causa sua autodestruição. Somente quando a vontade de verdade for tomada como questão, como problema, diz Nietzsche, “a partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada” (GM/GM III § 27), e passa a existir como um novo problema, a saber, o problema do valor da verdade, tem-se o limiar de um processo de dissolução do valor da verdade.

Todos esses caminhos percorridos por Nietzsche desde os artistas, os filósofos, os sacerdotes ascéticos aos ateus na modernidade marcam o quanto esses tipos de vida buscam invariavelmente exercer sua vontade de potência. É a vontade de potência que está, enquanto conceito nietzschiano, a nosso ver, em primeiro plano na *Genealogia da moral*, de modo que determina o propósito de

Nietzsche de elucidar o significado do ideal ascético. A vontade de potência é o principal meio de se exercer poder para garantir o tipo de vida que o filósofo alemão chamou de impotente.

Em todo esse movimento, o decisivo fica salvo, que é a vontade de potência, exatamente, enquanto domínio, sobrevivência e felicidade do tipo doentio. Esse mundo de pura ficção é uma invenção de homens impotentes que, por sofrerem com a realidade, furtam-se dela através da mendacidade, e fazem disso um meio de guerra contra a felicidade de um tipo dominador e ativo. Essa guerra de ordem espiritual é a vontade de potência se exercendo, o ideal ascético é a interpretação e a meta que possibilita exatamente que essa vontade de negação do que é poderoso e afirmador seja denegrida e vencida, mas pelo menos as formas mais decadentes têm sua vontade de potência expressa, mesmo como uma vontade de nada de um tipo doentio. Esse é o sentido fundamental do ideal ascético, aqui o horror ao vácuo da vontade é preenchido por aquela meta, já que ela possibilita a expressão da vontade de potência do fraco. Entretanto, um elemento fundamental da terceira dissertação que constitui uma significação para o ideal ascético é o niilismo, que amplamente se faz presente nesse modelo de interpretação na sua raiz e no seu desenvolvimento.

3.3. Um “ar ruim” e uma “monstruosa lacuna”

Entendemos que a independência das três dissertações da *Genealogia da moral* que mostra, de determinada maneira, uma abordagem autônoma de cada conceito, possui a função de mostrar esmiuçadamente e enfaticamente conceito por conceito, de tal forma que os mais decisivos conceitos da história da civilização ocidental não poderiam receber um tratamento que não levasse em conta a multiplicidade de sentidos no devir, merecendo ser elucidados profundamente e separadamente, já que são vastos os seus significados. Acontece com o “bom” e “ruim”, com o ressentimento, com a má consciência, com o ideal ascético, mas também com o niilismo, o qual é elucidado por ângulos distintos nas três dissertações. Isso tem exatamente a ver com o nosso problema, que é descobrir o sentido mais próprio de niilismo na *Genealogia da moral*, se ele é precedente ou

proveniente da moral ascética de modo que pretendemos entender como Nietzsche posiciona o niilismo na história ocidental.

Assim, a primeira dissertação estabelece uma abordagem de um niilismo que provém de um “ar ruim” próprio dos valores do ressentimento escravo, que tem como característica mais geral o “sentido da cultura”, de amestrar o animal de rapina homem. O ar ruim, em termos mais específicos, se refere às investidas do ressentimento escravo, justamente para amansar aquele tipo humano mais potente. O niilismo na modernidade é decorrente desse ar ruim do escravo, que provoca em última instância uma exaustão que deprecia o valor do homem, o qual se torna um nada, sem valor, sem nada a temer e nem a admirar nele mesmo, é o niilismo como um cansaço (cf. GM/GM I § 12). Essa modalidade de niilismo é aprofundada em alguns momentos da terceira dissertação, de modo que se estabelece uma complementação dessa forma moderna, desta vez entendida como a união de duas “terríveis pragas”, “o grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem” (cf. GM/GM III § 14). Essas duas coisas, a nosso ver, se remetem ao mesmo “ar ruim”. O “grande nojo” a que o filósofo alemão remete tem a ver com um ressentimento impar próprio da contraditória interpretação ascética e escrava, que busca “estancar a fonte da força” (GM/GM III § 11), que luta contra o florescimento fisiológico, beleza e alegria, próprias da vida mais potente. Esse ressentimento significa esse nojo, ou seja, uma vida impotente que se recusa em aceitar sua condição, que se apega a ficções para exercer sua vontade de potência, e com isso olha para a vida de modo “rancoroso e pérfido” (*Idem*). O homem sente-se farto de si próprio, com “nojo” de si e das formas mais fortes de vida:

Estou farto de mim!... Nesse solo de auto desprezo, verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva ruim, toda planta venenosa, e tudo tão pequeno e tão escondido, tão insincero, tão adocicado. Aqui pululam os vermes da vingança e do rancor; aqui o ar fede a segredos e coisas inconfessáveis; aqui se tece continuamente a rede da mais malévola conspiração – a conspiração dos sofredores contra os bem logrados e vitoriosos, aqui a simples vista do vitorioso é odiada (GM/GM III § 14).

Com base na interpretação de Nietzsche, o grande nojo remete, com isso, ao próprio ressentimento, como uma consequência do afeto de ódio que se manifesta contra o próprio doente e que também se rebela e luta constantemente contra o que é elevado, pois é esta a maneira que a vida pode nele prosperar, entretanto, de modo doentio e enfraquecido. Assim, noção de “ar ruim”, abordada especialmente em nosso primeiro capítulo, enquanto uma marcha de um ar escravo de ressentimento que se espalha pelo espaço e tempo, e que provoca a diminuição e esgotamento do homem na modernidade, encontra com a noção de “grande nojo” uma relação de identidade. Com os temas “erva ruim”, “planta venenosa” e um “ar que fede”, entendemos que Nietzsche quer indicar precisamente o mesmo ar ruim dos escravos, enquanto um ressentimento processual, como uma “marcha irresistível de envenenamento” (GM/GM I § 9), exatamente contra o que seria forte e elevado.

Já a compaixão, outra “praga”, entendemos a partir do escrito do filósofo alemão, que faz parte daquele mesmo “instinto de cura e proteção de uma vida que se degenera” (GM/GM III § 13), que se utiliza de pretextos para a conservação de uma forma doentia de vida, a qual dissemina o sentimento de amor ao próximo para amansar e combater as formas de vida mais poderosas. Para Nietzsche, ela faz parte daquela “malévola conspiração” dos sofrendores que se colocam contra os vitoriosos, mas que se disfarçam como se os amassem. A mesma vontade de potência aqui se manifesta, “a vontade dos enfermos de representar uma forma *qualquer* de superioridade, seu instinto para vias esquivas que conduzam a uma tirania sobre os sãos” (GM/GM III § 14).

O grande e mais sagaz meio de vingança já mostrado sob a forma do “amor de cristo” (GM/GM I § 16), que é visto na primeira dissertação como o golpe de mestre do sacerdote cristão justamente para denegrir e amansar o poderio instintivo dos romanos, observado pela terceira dissertação, marca o mesmo instinto de proteção, não de amor ao próximo, mas de ódio contra forças maiores, entretanto, de uma maneira mais secularizada e mais moderna, mas que ainda é herança da moral cristã. Assim, a última análise da compaixão é também vista como desforra, “o mais sublime triunfo da vingança”, pois essa moral, para Nietzsche, torna infelizes os mais poderosos em felicidade e saúde, de modo que, depois de uma grande

suspeita imposta pela moral escrava, eles passam a negar seus meios mais naturais de atingir a plenitude.

Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia começassem a se envergonhar da sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: 'é uma vergonha ser feliz! *Existe muita miséria!*'... *Mas não* poderia haver erro maior e mais fatal do que os felizes, os bem logrados, os poderosos de corpo e alma comecem a duvidar assim do seu *direito à felicidade* (GM/GM III § 14).

Tanto o "grande nojo" como a "grande paixão" constituem formas de ressentimento modernas, embora o nojo e a compaixão sejam formas mais antigas de ressentimento, é no terreno da modernidade que, segundo Nietzsche, elas atingem seu sentido mais horrendo e acabado, momento em que assumem o status de "grande", como se a enorme proporção tanto do nojo quanto da compaixão estivessem de tal forma enraizadas e avançadas que se agigantaram no interior da grande maioria dos homens. Assim, essas duas "pragas" contaminam a quase todos, se apropriam da civilização e dos valores modernos e se tornam incontestáveis e inconscientes.

O grande nojo e a grande compaixão constituem uma atmosfera doentia, um "ar ruim", "em quase toda parte aonde vai atualmente, algo semelhante a um ar de hospício, a um ar de hospital" (GM/GM III § 14). Isso ocorre, segundo Nietzsche, com grandes indícios, em todas as áreas de cultura do homem e em toda a Europa de sua época. A forma de niilismo apresentada explicitamente na terceira dissertação complementa o sentido desse fenômeno analisado na primeira, que também é moderna e consiste na contaminação da vontade humana por um ar ruim próprio de um tipo doente e de uma moral do ressentimento escravo. Desta vez, de uma forma mais específica, o niilismo é visto por Nietzsche como uma síntese de duas formas de ressentimento: grande nojo e grande compaixão, "supondo que esses dois um dia se casassem, inevitavelmente algo de monstruoso viria ao mundo, a última vontade do homem, sua vontade de nada, o niilismo" (*Idem*).

Nessa mesma esteira da modernidade há outros aspectos do niilismo que o filósofo alemão aborda claramente na última parte da *Genealogia da moral*. Trata-se da falta de sentido dos valores modernos, pelos quais geram o cansaço e o desânimo, já que “falta a finalidade”, falta resposta à pergunta para quê? (cf. fragmento póstumo 9 [35] de outono de 1887), de modo que o todo não possui e não mereça valor. Com essa acepção de niilismo, o filósofo alemão pensa uma modalidade da moderna historiografia e constata a manifestação desta forma de niilismo. Há uma parte dos historiadores, que segundo Nietzsche, nada desejam provar, não afirmam, não negam, “apenas descrevem”, como se não tivesse importância qualquer que fosse o julgamento a respeito dos acontecimentos históricos. Assim, utilizando quase os mesmos termos do fragmento, afirma Nietzsche, “ela rejeita qualquer teleologia”, “as últimas gralhas que se fazem ouvir dizem ‘Para quê?’, ‘Em vão!’, ‘Nada!’ (GM/GM III § 26). Esse “em vão”, é a uma das características mais próprias do niilismo (cf. fragmento póstumo – 5 [71] § 5 de junho de 1887). Por outro lado, nem todas as formas de historiografia se enquadram aqui, visto que há, por exemplo, os historiadores ingleses da moral aos quais possuem, segundo Nietzsche, uma outra forma de espírito, a do ressentimento, que se enquadra, como já foi abordado, a outra forma de niilismo, que nega a vontade de potência e o devir.

Nesse mesmo sentido, ao falar da moral cristã enquanto representante do ideal ascético, segundo Nietzsche, detém uma educação para a verdade que dura milênios, mas que se voltará contra a própria moral, estabelecendo uma proibição no ato de se crer em Deus. Esse instinto de verdade, vontade de verdade, “traduzida e sublimada em consciência científica, em anseio intelectual a qualquer preço” (GM/GM III 27) é justamente o que, segundo seu desdobramento, levará à destruição da moral cristã, e fará com que o niilismo apareça sobre o chão do ocidente. A moral levada à ruína determina aparição do niilismo, mas de forma mais ostensiva, enquanto nada de sentido (cf. fragmento póstumo 9 [35] de outono de 1887).

Se lêssemos a *Genealogia da moral* ao lado de *O Anticristo*, encontraríamos por todos os lados o niilismo que se relaciona ao ideal ascético, enquanto niilismo da negação da vida manifestado na moral. Assim, quando falamos de ideal ascético, na

medida em que o cristianismo se apropria dele, se tornando um ideal negador da vida e afirmador de um além, isso já seria o bastante para indicar a existência desse fenômeno imbricado à moral. O próprio ideal ascético já apresenta uma modalidade de niilismo, de modo que tudo que nega a vida, aquilo que desvaloriza a existência e a coloca como meta ou ponte para outra, retirando da vida o seu valor e o “centro da gravidade” (cf. AC/AC § 43), constitui um niilismo negador da vida. Esse fenômeno estaria presente nesse ideal na medida em que se é necessário negar como meio de conservação, de modo que nesse ideal ascético, “valores niilistas preponderam sobre os nomes mais sagrados” (AC/AC § 7). Entretanto, analisemos uma terceira forma de niilismo elucidada na *Genealogia da moral*, que é de uma modalidade primordial, sendo precedente ao ideal ascético.

O último parágrafo da *Genealogia da moral* tem um estilo mais aforismático que dissertativo, de tal forma que muitos conceitos estão subjacentes nesse trecho. O parágrafo funciona como um fechamento sintético do todo da obra polêmica, mesmo que aparentemente a última dissertação inicie e termine reforçando o mesmo princípio do ideal ascético frente ao nada. Será especialmente no último parágrafo que Nietzsche acaba por dar um sentido mais veemente para um fenômeno de uma falta e de um vazio que obrigou o homem a se utilizar dos mais enfermos para combatê-lo. É assim que, a partir de um dado momento da civilização, pelo qual inevitavelmente o homem já está cercado de má-consciência e ressentimento, que uma dor aguda de falta de sentido passa historicamente a assolar sua vida.

Não alteramos a hipótese que elaboramos em nosso segundo capítulo sobre um “primeiro niilismo” anterior à interpretação ascética do cristianismo, mas a complementamos com a terceira parte da escrito polêmico de Nietzsche. “Se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o *animal* homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; “para que o homem?” (GM/GM III § 28). O mesmo niilismo é rerepresentado. A citação remete diretamente aos processo de desenvolvimento da má consciência, anteriores ao ideal ascético. Quando finalmente o homem se reduziu à sua consciência e à sociedade pacificada, a má consciência abre, assim, um abismo de ausência de sentido, um “em vão”, que tornaria sem fundamento e finalidade a vida humana.

Antes da interpretação ascética, entretanto, havia “os instintos reguladores e inconscientes dos senhores” (GM/GM I § 10)⁵⁶ que atribuíam um sentido natural às coisas e à vida do homem. Entretanto, o movimento civilizatório tende inevitavelmente a cercear os instintos do humano até que este passe a se culpar e se amaldiçoar, devido ao desenvolvimento da má consciência. Ela avança e se desenvolve acometendo o homem de culpa segundo diversos meios: por sua crueldade voltada para dentro, por não conseguir resgatar suas dívidas com o passado, com seus ancestrais ou, em sentido metafísico e mais grave, com os deuses ou deus. A nosso ver, sua semente germinou a partir da sociedade que definitivamente se pacificava e cerceava os instintos de liberdade e crueldade, isso após um longo período de pré-história e “moralidade do costume” (GM/GM II § 2). A má consciência *animal*, no seu estado mais originário, é aquela que faz com que a crueldade e a liberdade do animal *homem* se volte para dentro, como uma lei física, “todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro*” (GM/GM II § 16).

Na medida em que a má consciência avança, o sentimento de culpa se amplia e assume proporções niilistas, de esvaziamento de sentido do sofrimento e da vida humana. Em um determinado momento da civilização, um niilismo primordial veio à tona, entendido como um sentimento de falta de sentido que atinge a humanidade, bem como a ausência de sentido do sofrimento, “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido (cf. GM/GM II § 7). Todo o sofrimento causado pela civilização, nos tempos de posteriores a moralidade do costume e implantação da paz que inicialmente cerceia os instintos, é sem sentido e incompreensível para o homem, “creio que jamais houve na terra um tal sentimento de desgraça, um mal estar tão plúmbeo” (GM/GM II § 16), um revoltante niilismo.

⁵⁶ A perspectiva de Nietzsche que na ausência do ideal ascético não houve sentido algum para a vida humana deve ser vista com ressalvas, pois os capítulos anteriores apontam para um algo diferente. Quando não havia o ideal ascético, em tempos primordiais, anteriores à má consciência, em que os senhores fundavam e comandavam Estados e culturas, o sentido da vida era proveniente dos instintos do senhor. Também em relação ao sentido do sofrimento, afirma o filósofo alemão: “nem para o cristão”, “nem para o ingênuo das eras antigas”, “existia tal sofrimento sem sentido” (GM/GM II § 7). Portanto a falta de sentido que Nietzsche se refere caso não haja a presença do ideal ascético, deve se remeter a um período meramente anterior a esse ideal, a um período de uma civilização já pacificada, em que já impera a consciência humana como meio de conservação, e não mais os instintos mais naturais.

Nietzsche promove uma generalização do sofrimento e do mal estar social, “para que o homem?” – era uma pergunta sem resposta; faltava a *vontade* de homem e terra; por trás de cada grande destino humano, soava, com um refrão ainda maior, ‘Em vão!’” (*Idem*). O filósofo alemão já havia mostrado na segunda dissertação uma ruptura que marca a origem da civilização e da sociedade da paz, se antes os instintos eram “reguladores e certos” (GM/GM II § 16), e o “*animal* homem” se apoiava na vontade de potência mais básica e livre, havia então uma relação “homem e terra”, pois sua vontade estava diretamente relacionada às necessidades da vida, de modo que não entravam em contradição. Após a origem do “novo mundo” (*idem*), os instintos e a vontade do homem ficaram suspensos e ele teve que se reduzir à sua consciência para sobreviver, de modo que tornou-se espiritualizado. Aqui começa a contradição da vontade com a “terra”, em que os instintos mais naturais ou são estancados ou entram em dissolução. Esse trecho ainda aponta para uma generalidade do sofrimento humano. Há modos distintos de interpretá-lo, mas importa dizer que não é somente o escravo que sofre com esse mal da falta de sentido, já que por muito tempo seu ódio ressentido ficou estancado na consciência, mas que depois do escravo esse sofrimento existiu entre os nobres, como má consciência, e que, em outro aspecto possível, também esse sofrimento impossibilitou o florescimento de grandes homens. Como grandes destinos poderiam ter surgido no mundo, sem uma interpretação adequada isso não foi tornado possível, pois tudo era “em vão”.

O niilismo primordial se desenvolve a partir de uma lógica da civilização, a qual, por uma paradoxal necessidade da natureza humana, que busca inicialmente potência em uma autodomesticação através de uma moralidade do costume, visando crescimento, acaba mais tarde por sucumbir a um sofrimento sem sentido. Entretanto, nem sempre existiu esse sofrimento, para “o ingênuo das eras antigas”, o sofrimento era explicado “em consideração a espectadores ou a seus causadores” (GM/GM III § 7), e a crueldade exercida pelos senhores funcionava para eles como prazer festivo, como descarga de afetos, como felicidade (GM/GM II § 6), mas até aqui tudo fazia sentido, era a vontade de potência o *pathos* da distância do senhor que operavam naturalmente. Com o advento da civilização, com a moralização dos costumes, com a sociedade que visa à paz, tudo perdeu o sentido. Assim, surgem

as doenças da civilização, o ressentimento e a má consciência, os instintos se voltam para dentro, o escravo passa a sofrer de si mesmo e viver em um caldeirão de ódio insatisfeito, mais tarde o senhor também é infectado de má consciência. Tudo isso causa um grande mal estar civilizatório, sob a forma de um sofrimento ainda sem fundamento. A própria civilização leva à má consciência e ao ressentimento, e com isso, o homem se amaldiçoa e se autodespreza, porque passa a sofrer sem resposta para seu sofrimento. É condição própria de um “*primeiro niilismo*”.

O ideal ascético significa precisamente isto: que *algo* faltava, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal *doente*: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltava a resposta para o clamor da pergunta “*para que sofrer?*” (GM/GM III § 28).

O niilismo primordial é apresentado com mais clareza nessa terceira dissertação, refere-se a “uma monstruosa lacuna” que circundava o homem. Também significa uma “longa tristeza” do homem, uma “surda dor” (GM/GM III § 20). O niilismo seria um vazio causador de um sofrimento terrível, pelo qual o homem perderia a direção e mergulharia num abismo sem sentido e sem fundamento, o que lhe faria até mesmo perder a razão de viver, promovendo o perecimento desse tipo impotente. Entendemos que o niilismo aparece primeiramente como um sintoma dos processos de cerceamento dos instintos que geram o ressentimento escravo e a má consciência, como crueldade que se volta contra o próprio homem, o qual sente uma lacuna monstruosa de falta de sentido.

O sentido de “animal *doente*”, o qual sofre com a falta de sentido, pode envolver uma multiplicidade de aspectos, entretanto, no próprio texto da terceira dissertação, encontramos subsídios para uma fundamentação mais específica, a qual se refere ao ressentimento e à má consciência do sacerdote ascético e do seu rebanho, “onde se impôs a civilização e domesticação do homem, nisso se expressa uma grande realidade: a *condição doentia* do tipo de homem até agora existente, ao

menos do homem domesticado”. Por conta do seu ressentimento e da condição mórbida, o sacerdote ascético é a “encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar”. Será esse tipo doentio de homem que triunfará do seu sofrimento sem sentido, a partir de uma interpretação, a qual faz da própria fraqueza uma modalidade de moral dominante (cf. GM/GM III § 13);

O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um *para quê* no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o *ideal ascético lhe ofereceu um sentido!* (GM/GM III § 28).

Explicar essa citação depende de um desdobramento longo, o qual já fora percorrido por Nietzsche em toda dissertação, bem como em fragmentos não publicados. A solução do problema da falta de sentido do homem doente estava por vir, se encontrava nas mãos do sacerdote ascético. Seu trabalho mais decisivo foi ter invertido a direção do ressentimento, reinterpretando a má consciência animal, tornando ela mais grave, dotando ela de uma forma definida, e fazendo dela um grande recurso contra a “surda dor” do sofrimento sem sentido. Trata-se do maior feito da alma doente, o “pecado”. Se antes a má consciência fazia o homem sofrer sem sentido com os instintos que se voltavam contra ele, já que não se expressavam para fora, agora ele ainda continua descarregando suas forças contra si próprio, porém com uma interpretação perfeita, repleta de sentido, como se dissesse ao doente, a culpa é sua, seu sofrimento é uma punição proveniente do passado. Trata-se do ideal ascético cristão, o qual passa a interpretar o sofrimento como um “mecanismo secreto de salvação” (GM/GM II § 7). A falta de sentido que era a grande maldição que se apoderava e se estendia sobre a humanidade pareceu superada por esse ideal, eliminando, assim, da consciência do homem essa maldição.

Os valores ascéticos serviam como tentativa de cura dessa enfermidade, uma interpretação que retirava da câmara da consciência aquele desprazer brutal. Nesse sentido, tais ideais têm uma determinada origem, são fundados para proteger o homem da ameaça que o mundo e sua monstruosidade de ausência de sentido lhe

acomete. Nietzsche apresenta no fragmento *Nihilismo Europeu*⁵⁷ algo semelhante, os conceitos morais, categorias de verdade e necessidade seriam o grande recurso ou remédio contra esse niilismo primordial, contra um nada de sentido. É o que a interpretação moral cristã, na sua origem, propõe para o homem, um saber apoiado em valores absolutos, pelos quais proporcionam um “*conhecimento adequado*” para aquilo que o homem considera o mais importante para sua conservação. Essa saber absoluto designa uma oposição à sua fragilidade e pequenez diante do mundo. Após questionar as hipóteses que a interpretação cristã proporciona ao homem, Nietzsche afirma que a moral constitui um grande remédio contra o niilismo prático e teórico (cf. fragmento póstumo 5 [71] de 10 de junho de 1887). De uma maneira similar, afirma o filósofo alemão:

E o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o *faute de mieux par excellence* [um mal menor por excelência]. Nele o sofrimento era interpretado; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava a todo niilismo suicida (GM/GM III § 28).

A monstruosa lacuna tem a forma de um niilismo “suicida”⁵⁸, a qual apodera do homem e preexiste ao ideal ascético. Este último expulsa o niilismo e tranca a porta da consciência humana. Isso tem a ver com o tremendo poder do ideal ascético, que salva momentaneamente o homem doente de determinadas ameaças. Enquadramos aqui a referência final, “o homem ainda preferirá ainda *querer o nada a nada querer*”, com o ideal ascético, querer o nada significa salvação da vontade de

⁵⁷ O fragmento não publicado de Lenzer Heide, de 10 de junho de 1887, intitulado *O niilismo europeu*, foi escrito no mesmo ano da *Genealogia da moral* e possui uma relação extremamente próxima não meramente no que diz respeito ao tempo que foi escrito, mas de uma proximidade na abordagem dos seus conceitos fundamentais. Além do título, que já indica o niilismo, a origem do próprio niilismo e dos conceitos morais são abordados neste fragmento, o ódio criador de valores, o ressentimento, o significado da moral e a vontade de potência, são conceitos que serão elucidados na obra seguinte. Entretanto, o escrito não publicado tem apenas dezesseis parágrafos, mas pode ser entendido como um esboço da obra polêmica de Nietzsche.

⁵⁸ Em relação ao termo “suicida”, Nietzsche dirá que o cristianismo ou surgiu para impedir no homem o ato de suicídio, que seria “o ato propriamente niilista”. Embora logrando sucesso em relação ao suicídio propriamente imediato, a moral ascética teria tornado a vida um longo suicídio. Uma vida mesquinha, pobre, totalmente comum, corrente, etc. (cf. fragmento póstumo 14 [9] da primavera de 1888).

potência do tipo doentio, que se torna repleta de sentido e liberdade para agir de acordo com sua fraqueza. Entendemos que o que Nietzsche propõe com o tremendo poder do ideal ascético, é que ele supera momentaneamente o niilismo da falta de sentido do sofrimento, e possibilita o mais importante, que a vontade de potência do homem fraco seja exercida, mesmo negando tudo o que é forte, garante a felicidade da dominação por parte do impotente. A vontade de potência encontra o que combater: o tipo dominador. Assim, há com o que lutar, há um ideal, uma meta, há um rebanho a ser defendido, há valores que conservam a vida e estabelecem um grande objetivo de pacificação do seu oponente.

Durante todo esse percurso tivemos nos concentrado na análise do modo como o niilismo se apresenta no escrito de 1887, a posição desse conceito na obra, na tentativa da resolução dos impasses causados pelas diferentes formas de niilismo, que ora dão origem, ora resultam da moral, esta questão se apresenta a partir desse momento traçada sob as próprias linhas da última dissertação, ainda que de modo subjacente, constituindo uma divergência nos escritos nietzschianos em que afirma que o niilismo seria tanto consequência da moral, especialmente da moral-ascético-cristã, e, ao mesmo tempo, causa da moral ascética, de modo que o ideal ascético seria uma resposta ao fenômeno do niilismo. Se antes o problema se apresentava por conta da independência interpretativa das três dissertações da *Genealogia da moral* que anunciam diferentes formas de niilismo, agora é possível encontrar o niilismo como causa e ao mesmo tempo resultante da moral tradicional no próprio texto da última dissertação. Entretanto, a forma de niilismo que se apresenta de modo mais característico da terceira dissertação, é o fenômeno que abre uma lacuna de ausência de sentido na existência humana em determinado momento histórico, um *primeiro* niilismo que se desenvolve a partir do ar ruim do ressentimento escravo e uma forma de má consciência, o que obriga a criação de um meio bem elaborado de salvação perante essa ameaça, surgiria então o ideal ascético. Com isso, o niilismo também é apresentado nas suas formas de origem. Assim, nosso trabalho que consistiu na tentativa de apresentar a posição do niilismo na *Genealogia da moral*, acaba por reforçar que esse fenômeno tem uma origem precedente ao ideal ascético-cristão na história da civilização. O niilismo não é um fenômeno exclusivamente moderno.

CONCLUSÃO

O niilismo pode ser visto a partir de várias perspectivas, como consequência moderna da moral do ressentimento e da vingança escrava, mas, também, de uma maneira aparentemente incompatível, como causa e fundamento para um determinado tipo de interpretação moral: o ideal ascético, pelo qual o homem buscou refúgio e conservação nessa modalidade moral para se furtar a uma forma de niilismo. Em alguns momentos, Nietzsche posiciona o niilismo como algo precedente a essa moral, e, em outros, como algo posterior, como o próprio resultado da história da moral ascética. A investigação da origem do conceito de niilismo obriga à seguinte questão, o niilismo seria um fruto do processo de moralização na modernidade, ou o elemento causador da própria moral ascética ocidental? Dentre os seus vários significados, esse conceito significa uma consequência moderna do ressentimento, de um ar ruim próprio da moral escrava, que definha e pacifica o homem, assim como, em sentido similar, o resultado da desvalorização dos valores,

que esvazia o sentido da vida moderna. Entretanto, outro sentido se apresenta de modo aparentemente incompatível: o niilismo como causa da moral do ideal ascético na antiguidade. Esta forma de moralidade constituiria uma interpretação que ofereceu ao longo da sua história um sentido ao homem, que através desse ideal, o niilismo, “a monstruosa lacuna” parecia preenchida e a humanidade salva; assim, “a porta se fechava para todo niilismo suicida” (GM/GM III § 28). Nesse último ponto, a moral da tradição ocidental tem sua raiz na tentativa de fugir de um niilismo monstruoso, existente antes da própria moral tradicional, mas o filósofo alemão estabelece também que, na modernidade, o niilismo está à porta, desta vez como algo proveniente da desvalorização dos valores existentes. Considerando esses aspectos, o niilismo seria um fenômeno moderno ou antigo? Esse foi o nosso ponto de partida.

Para compreender melhor o posicionamento do niilismo na obra *Genealogia da moral*, buscamos sua origem. Assim, nos concentramos na investigação sobre como o niilismo se apresenta na obra de 1887, buscando compreender seu sentido ou sentidos nas suas origens e a relação com a gênese e formação dos conceitos morais ocidentais, estabelecendo doravante a relação do niilismo com os temas centrais da obra. A *Genealogia da moral* apresenta, no todo da obra nietzschiana, a origem dos valores pensada e relacionada ao ressentimento, à má consciência, ao ideal ascético, elementos que possibilitaram um elevado alcance em relação à proveniência e desenvolvimento da moral. Vê-se, desse modo, a importância de se pensar o niilismo na sua origem mais primordial, bem como na relação com esses conceitos. Por isso, a *Genealogia* tornou-se a obra principal para nossa investigação.

A história da civilização é caracterizada por Nietzsche como a tentativa máxima de combater o tipo de homem considerado “bárbaro”, selvagem, o mais potente e dominador. A moral dos escravos é predominante na história e busca a redução das forças dos homens dominantes, “o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico” (GM/GM I § 11). Os “instrumentos da cultura” utilizados para esse empreendimento civilizatório que visam ao apequenamento do homem, Nietzsche os chamou de “reação e ressentimento”.

O ressentimento, assim como todos os elementos centrais da *Genealogia da moral*, é polissêmico e analisado a partir de um desdobramento histórico, de modo que possuem diversas acepções. O conceito de ressentimento aponta para sentidos múltiplos, como “ar ruim” do tipo servil, como um veneno usado na guerra do escravo contra o tipo nobre, como uma vingança adiada, é o fenômeno que idealiza e cria valores de oposição à moral dos senhores. A moral do ressentimento é uma moral de um ódio insatisfeito, moral do medo, é também o instrumento autêntico da civilização. As diversas maneiras de cercear os homens mais potentes a todo custo, sucumbem, na modernidade, em um signo de cansaço, esgotamento e ausência de valor ao homem, uma forma de niilismo.

O niilismo é apresentado explicitamente na primeira dissertação da *Genealogia* da seguinte maneira: “A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não isto?... Estamos *cansados* do homem...” (GM/GM I 12). Trata-se de niilismo presente no “agora”, na própria contemporaneidade de Nietzsche, o qual faz referência a um esgotamento de ânimo frente ao homem, inicialmente não se estabelece a genealogia do niilismo. Não há na primeira dissertação uma pré-história do niilismo que brota com os valores, ele é antes consequência de uma moralização de longa data. Essa forma de niilismo tem sua genealogia na modernidade, “pois assim é: o apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois *esta visão* cansa... Hoje nada vemos que queira torna-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo” (GM/GM I § 12). Essa forma de niilismo remonta à moral que precisamente fez triunfar a pacificação do homem como resultado de um longo processo de moralização da história ocidental.

O que no mais alto grau se deve temer, segundo Nietzsche, é o “grande perigo” (*größte Gefahr*), o que nesse momento designa a consequência última da tentativa máxima de finalmente nivelar e amansar o homem, que cerceado de todas as maneiras pela civilização desde a origem desta, desemboca em última instância em um homem esgotado. O homem torna-se “melhor” (*besser*), mas “melhor” no sentido utilizado pela moral comum, como algo em que a civilização ambicionou sob o pretexto para a domesticação do homem, que, para Nietzsche, ao contrário de melhorá-lo, o enfraqueceu e o tornou doentio.

Na contemporaneidade do filósofo alemão, o homem atinge um determinado destino: um “ar ruim” (*schlechte Luft*), que se alastra há muito tempo na civilização. “Que coisa é para mim completamente intolerável? Aquilo com que não posso, que me faz enlanguescer e definhar? O ar ruim! O ar ruim! O fato de que uma coisa malograda se aproxime” (GM/GM I § 12). O sentido desta expressão indica dois momentos diferentes, um contemporâneo e outro referente à pré-história da moral ocidental, “O ar ruim, O ar ruim! Esta oficina onde se *fabricam* ideais – minha impressão é que está fedendo de tanta mentira!” (GM/GM I § 14). O “ar ruim” é um elemento que aparece na origem, no momento de fundação dos ideais morais e na atualidade do filósofo alemão, algo que é insuportável aos seus olhos, já que é o que faz o homem definhar cada vez mais. O sentido desse definhamento diz respeito ao fato do homem não encontrar na modernidade nenhum estímulo moral para a superação humana, para a elevação do homem, o contrário ocorre, o homem se encontra cercado pela moral que estanca seu ânimo e seu valor, através dos valores cristãos remanescentes, em que a compaixão, a piedade e a paz do rebanho ainda são valores prioritários. No “ar ruim” que definha o homem na modernidade, ocorre a mesma marcha da moral do ressentimento, que busca a todo custo o amansamento e a diminuição do homem. Esse “ar ruim”, que se alastra por tudo, como uma “marcha irresistível do envenenamento” (GM/GM I § 9) é o próprio ressentimento.

No “ar ruim”, no ressentimento próprio dos escravos, havia uma pretensão fundamental. O tipo escravo se opôs e lutou contra tudo aquilo que impõe medo à comunidade, bem como a força e o poder do senhor. O que o homem do ressentimento fez ao longo da história foi ao máximo criar investidas para cortar pela raiz tudo o que lhe causava medo. No entendimento de Nietzsche, o tipo servil obteve êxito, mas, ao evitar todo tipo de perigo, com o homem amansado, finalmente, a vida perdeu o sentido. Ao pretender extinguir toda forma de perigo e medo da face da terra, isso encerraria exatamente o contrário, acabaria por extenuar as forças do homem, atingindo uma exaustão em relação à vida, um “grande perigo, pois *esta* visão cansa” (GM/GM I § 12). Os instrumentos de reação e ressentimento são, para Nietzsche, uma vergonha para o homem, são considerados uma acusação contrária a uma cultura elevada, algo que avança para uma aversão ao homem. Entretanto, ao tentar se livrar por ressentimento do tipo humano que estabelece

perigo aos mais frágeis, um perigo maior ainda se apresenta como ameaçador, é o niilismo, que infunde uma repulsa à vida e ao homem.

O niilismo elucidado na primeira dissertação se apresenta explicitamente como a consequência da moral do ressentimento, como o “grande perigo”, como uma ameaça à vida humana, resultante de algo que de longa data acaba por trazer o “ar ruim” da origem da moral escrava da antiguidade para a modernidade, entretanto, com consequências trágicas, como esvaziamento do valor do homem.

Na segunda dissertação, o filósofo alemão percorre um caminho pelos meandros da civilização para apresentar a origem e o desenvolvimento de uma doença, a má consciência. O princípio da civilização depende da moralidade dos costumes, a qual também indica para Nietzsche o próprio movimento civilizatório (cf. M/A I § 9), graças ao qual ela se torna possível. A moralidade do costume é algo natural, inerente ao gênero humano. Entre outros vários elementos, surgirão como consequência da moralidade do costume a memória da vontade, a responsabilidade, a culpa e a má consciência.

Desde os inícios da civilização, a crueldade é um elemento natural ao homem, um instinto que, até certo ponto, é necessário para que sua vida se encontre em um estado de “boa saúde”. O filósofo alemão afirma que um dos mais antigos axiomas referentes ao humano é este: “ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer, mais bem ainda” (GM/GM II § 6). A crueldade está relacionada, dessa forma, à festa, à alegria, enfim, com descarga das paixões.

A má consciência (*schlechtes Gewissen*) não brota do terreno do castigo (cf. GM/GM II § 14). Em seu sentido mais originário, a má consciência “animal”, não significa culpa, pois o sentimento de culpa é próprio de formas mais avançadas da má consciência. Ela se torna mais que uma aflição interna, transforma-se em remorso e pecado. As diversas formas de violências punitivas como difamação, tortura, aprisionamento, assassinio, para Nietzsche, não acarretaram a origem do sentimento de culpa. Em sua forma mais elaborada, o fenômeno da má consciência é proveniente de algo que está para além do mundo material, quando passa a envolver aspectos religiosos. Ela se agrava quando passa pela interpretação religiosa, atingindo sua forma mais culminante. Nietzsche a identifica a uma planta

hedionda, que cresce e envenena a humanidade. Ela surge como má consciência animal, como sofrimento do homem com o homem, por consequência da sociedade da paz, de modo que não mais pode descarregar seus afetos de liberdade, crueldade, violência, os quais se voltam para trás, para dentro, contra o próprio portador.

A má consciência nas suas formas mais iniciais indica uma doença que o homem contraiu devido à pressão sofrida pelas mudanças que inevitavelmente passou a vivenciar. Uma separação, uma ruptura do homem com seu passado animal. Essa mudança é atinente ao momento em que o homem se viu encerrado e cerceado na sociedade permeada pela paz, de modo que seus antigos instintos tiveram que ser suspensos para poder viver naquela nova forma de vida.

Não houve a perda dos velhos instintos que guiavam a vida do homem, houve antes a necessidade de suspendê-los e substituí-los por outros para se viver nesse novo mundo. Desta vez, infelizes, para sobreviver foram obrigados a “pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua consciência” (GM/GM II § 16). Mas esta consciência era frágil, e os antigos instintos não cessaram imediatamente suas exigências, e buscaram novas gratificações, mas de modo inverso, “todos os instintos que não se descarregam para fora se *voltam para dentro*”. O primeiro movimento da má consciência marca a interiorização dos instintos mais selvagens, em que há uma inibição da descarga para fora, que se expande para dentro. Todos os instintos mais violentos, que antes eram livres, passam a se voltar contra o 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: *esta é a origem da má consciência*” (GM/GM II § 16).

Quando a má consciência é absorvida pela interpretação religiosa, como remorso, como pecado, o homem se envergonha de si próprio e de seus instintos. Assim, atinge “sua mais terrível e mais sublime culminância” (GM/GM II § 19). Esta condição de culpa se inicia com a absorção da relação de crédito e débito pelo discurso religioso, especialmente pelo cristianismo. A noção de culpa se apresenta na sua forma plena mesclada ao medo constante, isso ocorre quando houver não uma dívida com o homem, mas com o ancestral, ou mais tarde com a divindade. A

comunidade tribal reconheceria uma dívida crescente com as primeiras gerações ou estirpes que as gerou, pois se tem a crença que esta subsiste devido aos sacrifícios e feitos de seus antigos ancestrais: é necessário lhes pagar também com sacrifícios. A proporção dessa dívida com o passado aumenta à medida que também o poder da estirpe aumenta. Quanto mais poder, mais temor ao ancestral, como se as vitórias, a independência e a veneração de determinada estirpe fosse resultado dos sacrifícios das gerações passadas.

A fusão dos cultos dos senhores com vastas populações de escravos e servos da gleba faria surgir mais tarde o monoteísmo, que representa um despotismo contra as antigas estirpes nobres, vencidas pela hierarquização das crenças populares, e, assim, o mais elevado sentimento de culpa vem ao mundo. O “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).

Nietzsche lança sua crítica ao homem que se sensibiliza e se moraliza, passando a negar cada vez mais todo tipo de violência e crueldade na modernidade. Ao negar os instintos, ao se envergonhar deles, o homem passa a sofrer da doença do sem sentido. O niilismo se apresenta sob esse aspecto com essa configuração, como nojo, como repulsa à vida, como pessimismo moderno. De uma maneira mais clara no texto da segunda dissertação, trata-se do niilismo enquanto esvaziamento de sentido, especialmente a carência de sentido no próprio sofrimento, que se torna insuportável. O homem não encontra mais um sentido devido à moralização moderna, a qual condena as formas de crueldade de um tipo mais selvagem. O sofrimento humano não encontra a vazão de suas forças, nem uma ação que cause o bem-estar à civilização. A noção de compaixão, tão combatida pelo filósofo alemão, levaria o homem ao pessimismo e ao niilismo.

Por outro lado, é possível encontrar, na segunda dissertação, parte do sentido de niilismo que buscamos em sua raiz, que é também o mais comumente apresentado por Nietzsche, é o seguinte: “niilismo: falta a finalidade; falta a resposta à pergunta para quê?” (fragmento póstumo 9 [35] de outono de 1887). Esta resposta se refere também à falta de sentido para o sofrimento, o que também, como consequência, faz o todo carecer de sentido. Essa modalidade de niilismo corresponde também ao sentido do “primeiro niilismo” do fragmento *O niilismo*

européu, enquanto um sentimento existencial com características de um “em vão”, que nem a vida, e nem as ações humanas possuem sentido (cf. fragmento póstumo 5 [71] § 1 - § 5 de junho de 1887). Sob esse aspecto, a segunda dissertação da *Genealogia da moral* estabelece algo preciso, não havia niilismo algum na pré-história, e nem em até certo ponto no período que Nietzsche chamou de intermediário, da formação dos senhores dominadores em estirpes nobres. Nas épocas de crueldade não havia possibilidade para este niilismo enquanto falta de sentido do sofrimento, havia antes o orgulho e a veneração de si, de que todo sofrimento se desfogava na violência, no prazer festivo, impedindo o sofrimento sem sentido: “é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do *fazer-sofrer*, e via-se nele um encantamento de primeira ordem, um verdadeiro *chamariz à vida*” (GM/GM II § 7).

Considerando a análise da segunda dissertação, no mais longo período da história não houve niilismo, porque não havia sofrimento sem sentido, pois o prazer festivo da violência era a grande justificativa natural para o bem-estar, para o orgulho e encantamento com a vida, para a afirmação da existência. Os primeiros sintomas de uma negação pessimista, enojada e revoltada com a vida e com um sofrimento sem sentido, são posteriores e mais recentes, se encontram nos meandros da planta hedionda sob a forma da má-consciência, “O olhar pessimista enfasiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido Não do nojo da vida – estas não são características das épocas de maior maldade do gênero humano” (GM/GM II § 7).

A moralização da culpa se identifica com a má consciência no momento de sua mais alta culminância. Isso remete mais claramente ao momento em que ela é absorvida pelo discurso cristão, em que é elevada ao seu ponto máximo, fazendo com que homem passe a se envergonhar de seus instintos. Nesse sentido, o niilismo estaria presente claramente na má consciência do cristianismo. Mas é preciso entender esse niilismo com ressalvas. O fenômeno da negação, como olhar pessimista enfasiado, desconfiança diante do enigma da vida, seu nojo, embora seja niilismo negativo, não será sempre um niilismo do sofrimento sem sentido, pois o próprio cristianismo detém esta contradição, que tanto nega a vida, quanto estabelece um sentido para o sofrimento. Esse ideal faz do sofrer a justificativa para

o próprio sofrimento quando condena a vida e os instintos interpretando-os como ofensa a deus, como dívida, mas, ao mesmo tempo, como salvação. Assim, se obtém o que é mais importante, segundo Nietzsche, o que causa menos revolta não é sofrimento, mas a falta de sentido dele, como se confirma na obra *polêmica*: “O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido: nem para o cristão”, “nem para o ingênuo das eras antigas”, “existia tal sofrimento sem sentido” (GM/GM II § 7).

Se o niilismo do sem sentido do sofrimento não está presente no cristianismo, a hipótese é que esse niilismo é uma das causas do próprio ideal cristão, o qual teria de alguma forma acobertado esse fenômeno. É o “primeiro niilismo”, o do sofrimento sem sentido, que faz da moral um antídoto contra a própria falta de sentido. Não é pré-histórico, mas é próprio de um momento em que a má consciência já tem proporções bem elaboradas.

As condições terríveis atingidas pela má consciência, “a mais terrível doença que jamais devastou o homem” (GM/GM II § 22), obrigou o homem a elaborar novos meios de proteção contra um sofrimento sem sentido que estava à tona por conta dos progressos terríveis próprios da planta hedionda da civilização. O homem sofre de uma má consciência sem fundamento, seus instintos de crueldade voltados contra si próprio sem explicação, esse é o sofrimento sem sentido. Como consequência, afirma Nietzsche, a existência “resta como algo *em si sem valor*” (GM/GM II § 21). Trata-se do niilismo, como um sofrimento moderno, mas também pode ser anterior ao cristianismo. Assim, enquadramos aqui a característica do “primeiro niilismo”, como um fato da civilização de um “em vão” para vida que sofre, e sob o qual encontra um meio de conservação na própria moral, (fragmento póstumo 5 [71] § 1), no ideal ascético cristão. A saber, “até que subitamente nos achamos ante o expediente paradoxal e horrível no qual a humanidade atormentada encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe de gênio do cristianismo” (GM/GM II § 21). A segunda dissertação estabelece um niilismo a partir da má-consciência, e o cristianismo reinterpreta a má consciência, de modo que esta se aprofunda, mas salva o homem temporariamente do sem sentido do sofrimento.

Na terceira dissertação, essa hipótese permanece e é corroborada a partir da origem e significação do ideal ascético. É um ideal sacerdotal calcado na vontade de potência, a qual nega a vida para conservar a própria existência dos tipos enfermos e sofrendores que se degeneram.

O sacerdote ascético entende que possui uma missão. Trata-se da tentativa de cura do “ar ruim” dos escravos e de sua má consciência. Nisso o sacerdote encontra a sua arte mais própria para exercer seu poder contra o tipo superior e ao mesmo tempo mitigar o sofrimento dos enfermos, “ele tem que defendê-lo, contra quem? Contra os sãos, não há dúvida”, e “também contra a inveja que têm dos sãos” (GM/GM III § 15). A negação da existência e da sensualidade começa com um conflito humano, com “um fazer” uma guerra de “astúcia” aos animais de rapina. Todo niilismo de negação da vida subsequente desse processo decorreria das próprias relações humanas no transcurso da civilização, não sendo somente uma degeneração que nega a vida para se conservar, mas nega por reação e para se opor ao animal de rapina “senhor”, sob a forma do ressentimento. A vontade de negação da vida se origina como uma artimanha, algo próprio da vontade de potência.

O sacerdote ascético tem um papel decisivo para o desenvolvimento da civilização ocidental, esse tipo se tornou um “feiticeiro e domador” de animais de rapina. É um médico e exímio curador, mas precisa ferir o tipo saudável, “causar a doença”, para em seguida lhe prescrever a cura à sua maneira, mas esse procedimento de asceta ao invés de curar efetivamente “*envenena no mesmo ato a ferida*” (GM/GM III § 15). Ele se utiliza de um anestésico que elimina a dor, mas mantém permanentemente esta ferida aberta. A nosso ver, o “causar a doença” significa promover o amansamento do homem, agravando o seu ressentimento e a má-consciência, enquanto ódio ao que é nobre, culpa e vergonha dos próprios instintos. Ao invés de curar a dor e superar o sofrimento, o sacerdote ascético trabalha somente com meios de narcotização, consolação e mitigação da dor e do desprazer.

O trabalho do sacerdote ascético estabelece algo decisivo para uma mitigação de “uma surda dor” que vinha crescendo com a civilização, ele propõe

uma interpretação fundamental para a existência humana. “Se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o *animal* homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; “para que o homem?” (GM/GM III § 28). O mesmo niilismo é reapresentado. A citação remete diretamente aos processos de desenvolvimento da má consciência, anteriores ao ideal ascético. Quando finalmente o homem se reduziu à sua consciência e à sociedade pacificada, a má consciência abre, assim, um abismo de ausência de sentido, um “em vão”, que tornaria sem fundamento e finalidade a vida humana. Antes da interpretação ascética, entretanto, havia “os instintos reguladores e inconscientes dos senhores” (GM/GM I § 10) que atribuíam um sentido natural às coisas e à vida do homem. Entretanto, o movimento civilizatório tende inevitavelmente a cercear os instintos do humano até que este passe a se culpar e se amaldiçoar, devido ao desenvolvimento da má consciência. Ela avança e se desenvolve acometendo o homem de culpa segundo diversos meios: por sua crueldade voltada para dentro, por não conseguir resgatar suas dívidas com o passado, com seus ancestrais ou, em sentido metafísico e mais grave, com os deuses ou deus.

Em decorrência do transcurso da civilização, em um determinado momento um niilismo primordial veio à tona, entendido como um sentimento de falta de sentido que atinge a humanidade, bem como a ausência de sentido do sofrimento, “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido (cf. GM/GM II § 7). Todo o sofrimento causado pela civilização, nos tempos de posteriores a moralidade do costume e implantação da paz que inicialmente cerceia os instintos, é sem sentido e incompreensível para o homem, “creio que jamais houve na terra um tal sentimento de desgraça, um mal estar tão plúmbeo” (GM/GM II § 16). Com o advento da civilização, com a moralização dos costumes, com o homem reduzido à sua consciência, com a sociedade que visa à paz, tudo perdeu o sentido. Assim, surgem as doenças da civilização, o ressentimento, um “ar ruim” escravo, e a má consciência, os instintos se voltam para dentro, o escravo passa a sofrer de si mesmo e viver em um caldeirão de ódio insatisfeito. Tudo isso causa um grande mal estar civilizatório, sob a forma de um sofrimento ainda sem fundamento. A própria civilização leva à má consciência e ao ressentimento, o homem se

amaldiçoa e se autodespreza, porque passa a sofrer sem resposta para seu sofrimento. É condição propícia para o aparecimento de um “*primeiro* niilismo”.

A solução do problema da falta de sentido do homem doente estava por vir, se encontrava nas mãos do sacerdote ascético. Seu trabalho mais decisivo foi ter invertido a direção do ressentimento, reinterpretando a má consciência animal, tornando ela mais grave, dotando-a de uma forma definida, e fazendo dela um grande recurso contra a “surda dor” do sofrimento sem sentido. Trata-se do maior feito da alma doente, a interpretação do sofrimento pelo “pecado”. Se antes a má consciência fazia o homem sofrer sem sentido com os instintos que se voltavam contra ele, já que não se expressavam para fora, agora ele ainda continua descarregando suas forças contra si próprio, porém com uma interpretação perfeita, repleta de sentido. A falta de sentido que era a grande maldição que se apoderava e se estendia sobre a humanidade pareceu superada por esse ideal, o que salvou o homem dessa maldição.

A forma de niilismo que se apresenta de modo mais claro, mais característico da terceira dissertação, é o fenômeno que abre uma lacuna de ausência de sentido na existência humana em determinado momento histórico e se mescla com o ar ruim dos escravos, uma forma de má consciência, o que obriga a criação de um meio bem elaborado de salvação perante essa ameaça, surgindo o ideal ascético. Com isso, o niilismo também é apresentado nas suas formas de origem. Com as formas iniciais desse fenômeno, ocorre, a partir disso, um transcurso do niilismo na história ocidental na medida em que não é superado pelo ideal ascético, mas sofre diferentes momentos de transfiguração, passando a ser visto, com veemência na leitura de Nietzsche, sobretudo, como niilismo da negação da vida e também como múltiplas formas de niilismo modernas. Nosso trabalho, que consistiu na tentativa de apresentar a posição do niilismo na *Genealogia da moral*, acaba por reforçar que esse fenômeno tem uma origem longínqua na história da civilização, é precedente à moral cristã e se apresenta imbricado ao ar ruim dos escravos e, principalmente, à má consciência, não sendo um fenômeno exclusivamente moderno. Evidenciamos que, nos textos da *Genealogia da moral*, entre todas essas modalidades, há um niilismo primordial precedente à moral ocidental.

Entre os diversos temas abordados na obra de Nietzsche, alguns são decisivos para o desenvolvimento da civilização, porém se apresentam de uma forma subjacente no texto genealógico e em outras obras. É o caso da noção de hereditariedade, que se apresentou exaustivamente em nosso trabalho, porém de uma forma geralmente implícita, como o herdado das gerações passadas e o adquirido socialmente através do hábito. A história do ocidente na relação com o ressentimento, para Nietzsche, perpassa uma marcha de um sentimento de reação ao que é nobre, um curso longo de vingança contra as formas de vida mais fortes. O ressentimento se aglutinou em um tipo de moralidade comum aos homens, tornando-se natural, vontade, instinto, que tem precisamente a ver com a noção de “ar ruim”. Em relação a isso a noção de hereditariedade se apresenta fundamentalmente, pois não somente as características físicas são hereditárias, mas também os instintos: “a singular estreiteza da evolução humana, seu caráter hesitante, lento, com frequência regressivo e tortuoso, deve-se a que o instinto gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de mandar” (JGB/BM § 199). Nietzsche dá sinais de que se trata geralmente de algo herdado hereditariamente, como um ressentimento tornado instinto, enraizado nos homens, “os afetos entranhados que ardem ocultos” (GM/GM I § 13). O mesmo parece ocorrer com a má consciência, enquanto planta hedionda que cresce e se espalha como pólipó, e pela qual não depende apenas do hábito para se expandir, mas de sua hereditariedade, que perpassa a história da civilização de geração a geração. Mas nem sempre é assim, pois, para o filósofo alemão, o tipo sacerdotal de homem aparece em todos os cantos da terra, mesmo sendo geralmente proibida a sua procriação, “ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte”. “Não que não cultive e propague seu modo de valoração através da herança: ocorre o contrário – em geral, um instinto profundo lhe proíbe a procriação, deve ser o interesse da vida mesma, que um tipo tão contraditório não se extinga” (GM/GM III § 11). Nesse caso, não ocorreria exatamente a transmissão do instinto sacerdotal a gerações futuras, há outras condições específicas que não ficam claras na obra de Nietzsche, que transcendem até o aspecto do “adquirido socialmente”. Assim, a noção de hereditariedade, na relação com os conceitos centrais da história da civilização abordados por Nietzsche, pode constituir um problema para um trabalho futuro.

BIBLIOGRAFIA

I. Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. W. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Assim falava Zaratustra*. Tradução de Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio D'Água editores, 1998.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Fragmentos Póstumos*. Tradução em espanhol de Germán Meléndez Acuña. Santafé de Bogotá: NORMA, 1992.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Nihilismo: Escritos póstumos*. Tradução em espanhol de Gonçal Mayos. Barcelona: Ediciones península, 2006.

_____. *O anticristo / Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Obras Incompletas*. “Coleção os pensadores”. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Hg: Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bände. Berlim; New York: Walter de Gruyter, 1988.

II. Obras de comentadores e outras obras

ANJOS, Augusto dos. *Eu e Outras Poesias*. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2005.

AZEREDO, V. D. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

ARALDI, C. L. *Nihilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2004.

_____. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche* 5, p. 75-94, 1998.

BRUSOTTI, M. *Ressentimento e Vontade de Nada*. In: *Cadernos Nietzsche* 8, p. 3-34, 2000.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

FREZZATTI Jr, W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

_____. A psicologia de Nietzsche: afirmação e negação da vida como sintomas de saúde e doença. In: CRAIA, E. C. P.; SOUZA, E. C. (orgs.).

Ressonâncias Filosóficas: entre o pensamento e a ação. Cascavel: Edunioeste, 2006. p. 65 – 82.

ITAPARICA, A.L.M. Notas sobre a naturalização da moral em Nietzsche. In: PASCHOAL, A. E; FREZZATTI Jr., W. A. (orgs.). *120 anos de Para Genealogia da moral.* Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

NABAIS, N. *Metafísica do Trágico.* Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2001.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: his philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy.* Translated by D. J. Parent. Urbana: University of Illinois Press, 1999.

MARTON, S. *Das forças cósmicas aos valores humanos.* São Paulo: Brasiliense, 2000.

PASCHOAL, A. E. *A Genealogia de Nietzsche.* Curitiba: Champagnat, 2003. (Coleção Filosofia, 1).

PASCHOAL, A. E; FREZZATTI JR. W. A. (orgs.). *120 anos de Para Genealogia da moral,* Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.