



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Rogério Moreira

**NIETZSCHE, GENEALOGIA E TRANSVALORAÇÃO
Uma crítica ao cristianismo enquanto uma moral do ressentimento**

Fortaleza
2009

Antônio Rogério da Silva Moreira

NIETZSCHE, GENEALOGIA E TRANSVALORAÇÃO
Uma crítica ao cristianismo enquanto uma moral do ressentimento

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia junto ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC.

Área de concentração: Filosofia contemporânea. Linha de pesquisa: Ética.

Orientador: Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida.

Fortaleza
2009

Antônio Rogério da Silva Moreira

NIETZSCHE, GENEALOGIA E TRANSVALORAÇÃO
Uma crítica ao cristianismo enquanto a moral do ressentimento

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia junto ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC.

Área de concentração: Filosofia contemporânea. Linha de pesquisa: Ética.

Aprovação em: 07/12/2009.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros

À minha mãe, Perpétua, e à
minha esposa Cristiane,
dedico esta dissertação, o
meu amor e a minha sincera
e eterna gratidão.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFC, em especial à Prof^a. Maria Aparecida de Paiva Montenegro, por ter me instigado a concorrer ao mestrado.

Ao meu orientador Prof. Custódio Luís Silva de Almeida por sua amizade e atenção, apesar de todas as suas atribuições como Pró-Reitor desta Universidade.

Aos colegas de turma de mestrado da UFC, em particular aos pesquisadores do grupo Apoena, de pesquisa em Nietzsche: Daniel Carvalho, Eduardo Rodrigues e Gustavo Bezerra pela amizade e pela parceria na filosofia e na vida.

À FUNCAP, pelo financiamento desta pesquisa.

Ao Departamento de Filosofia da UFC.

Aos familiares e amigos que no dia-a-dia ou em meio a alguns copos de cerveja suportaram as chatices de um mero “filosofante”.

E, por que não, ao acaso? Que em pleno meus trinta e seis anos me conduziria à Filosofia.

Muito obrigado!

Resumo

O objetivo desta dissertação é analisar e explicitar a crítica sobre a moral no pensamento de Nietzsche; sobretudo, à moral judaico-cristã diagnosticada como a moral do ressentimento. Uma moral capaz de imobilizar os mais nobres instintos e desprezar todos os valores que se harmonizam e embelezam a vida. Partindo do princípio de que tal diagnóstico é de fundamental importância para o seu projeto-filosófico-final – o de transvaloração dos valores – resolvemos lançar mão de sua interpretação sobre a moral a partir dos seus últimos escritos, em particular, a *Genealogia da Moral*. Escrito este que, no decorrer desta análise, é primeiramente compreendido como um método, um procedimento criado por Nietzsche, imprescindível para a instauração do projeto de transvaloração, que é o de expansão da vida e o de destruição da moral. Em seguida, o escrito é interpretado como uma genealogia que vai mostrar três formas distintas de interiorização do ressentimento. No terceiro momento, são apresentados *O Anticristo* e *o Crepúsculo dos Ídolos*. Nestas obras, Nietzsche traz à baila certas personagens e movimentos históricos que, segundo ele, assim como o cristianismo, encontram-se impregnados de ressentimento. Ao final, para os problemas apresentados, esboçamos uma resposta perspectivista. Assim, em oposição ao discurso fechado da moral do ressentimento que encerra uma direção única para as suas conclusões, e onde se elege o além, o eterno e o imutável como o caminho para a felicidade do homem, preferimos, neste ensaio, que se pretende inacabado e incompleto, afirmar o múltiplo como o objeto de afirmação da vida.

Palavras-chave: moral, ressentimento, genealogia, transvaloração, cristianismo, vida.

Abstract

The goal of this dissertation is to examine and explain the moral review on Nietzsche's thoughts, especially the Judeo-Christian moral, diagnosed as the moral of resentment. A moral able to immobilize the noblest instincts and discard all values that harmonize and beautify life. Assuming that this diagnosis is critical for his final-philosophical-project - the transvaluation of values - we decided to use his interpretation of the moral from his recent writings, in particular, the *Genealogy of Morals*. This writing, during this analysis, is first seen as a method, a procedure introduced by Nietzsche, essential for the establishment of the transvaluation project, which comprehends life expansion and morale destruction. Then, it is interpreted as a genealogy that will show three distinct forms of internalizing resentment. In third place, *The Twilight of the Idols* and *the Antichrist* are presented. In these works, Nietzsche brings some historical figures and movements that, according to him, as well as Christianity, are impregnated with resentment. Finally, we outline a perspectivist answer to the problems previously discussed. Thus, in opposition to the closed discourse of resentment morality that has only one direction to its findings, and which elects the beyond, the eternal and the immutable as the way to men happiness, we prefer, in this test, which is proposed as unfinished and incomplete, saying the multiple as the object of life affirmation.

Keywords: morality, resentment, genealogy, transvaluation, Christianity, life.

NOTA DE ESCLARECIMENTO

Escrever sobre a obra de determinado autor, sobretudo em filosofia, exige que antes de iniciarmos propriamente o texto, deixemos claro o nosso posicionamento no que se refere ao emprego de abreviaturas, terminologias e traduções de conceitos desse autor. Com Nietzsche não seria diferente. Assim, optou-se por fazer referência não ao ano de publicação da edição publicada de uma obra, mas à sua abreviação segundo legenda que consta na referência bibliográfica. Para a obra publicada, os títulos serão indicados por meio de suas respectivas iniciais. No que se refere às citações, são de Nietzsche as obras sem identificação do autor.

Para os escritos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indicará a seção; normalmente seguido, após vírgula, da página referente à tradução brasileira utilizada; no caso de *GM*, o algarismo romano anterior ao arábico remete à parte do livro; no caso de *Z* e *GD/CI*, o capítulo ou título do discurso. Para o *EH*, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção. Para os fragmentos póstumos, o algarismo romano indicará o volume da edição da *KSA*, e os arábicos que a ele se seguem, o fragmento póstumo.¹ No que diz respeito às cartas, serão mencionados o destinatário e o respectivo período da correspondência. Para os demais autores, as referências em notas de rodapé indicam apenas: autor, título do livro ou artigo e a página. A referência completa, juntamente com a tradução, encontra-se nas referências bibliográficas ao final da dissertação.

Para quase todos os textos de Nietzsche aqui utilizados, trabalhamos com a tradução de Paulo César de Souza, excetuando-se: *Z*, *CEx* e alguns trechos de *MA/HH* (prefácio 1886), quando será utilizada a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho da coleção *Os Pensadores*. Para facilitar a pesquisa, informaremos sempre que a tradução utilizada for desta coletânea.²

¹Vale ressaltar, que grande parte desses fragmentos póstumos faz parte da coletânea de textos intitulada, *Vontade de Poder – tentativa de uma transvaloração de todos os valores*, traduzida por Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias Morais. Embora esses fragmentos tenham sido coletados da famigerada coletânea de textos organizada pela irmã do filósofo Elizabeth Förster-Nietzsche, e por seu estimado amigo Peter Gast, todas as passagens utilizadas nesta dissertação, além informar o parágrafo e a página que lhes são correspondentes, encontram-se acompanhadas de forma antecipada de sua concordância na *Kritisch Studienausgabe (KSA)*, como por exemplo: “*não há nenhum fenômeno moral, mas, antes, apenas uma interpretação moral desses fenômenos. Essa interpretação é, ela própria, de origem extra-moral*”. *KSA* 12: 2[165]. *Vontade de Poder* § 258, 153.

² Por se tratar de uma edição incompleta das obras de Nietzsche como o próprio título revela, ficamos privados do acesso a algumas passagens. Assim, no que se refere ao *Zarathustra* recorreremos também à tradução de Mário Ferreira dos Santos. Tal atitude pode ser justificada pelos seguintes motivos: o

Quanto à tradução de alguns dos principais conceitos do pensamento de Nietzsche, como é o caso de *wille zur macht*, particularmente, optamos por utilizar o termo *vontade de poder* ao invés de *vontade de potência*. Termo este também muitas vezes empregado por seus comentadores. Nossa opção, porém, se dá primeiramente, pelo fato de não haver ainda um consenso entre os tradutores das obras de Nietzsche sobre o termo alemão *Macht*; segundo, por entendermos que a utilização de um termo ou de outro não interfere substancialmente sobre o conceito, já que acreditamos que o elemento central do mesmo é a palavra *vontade*.³

Uma última observação. Apesar das normas para criação de adjetivos relacionais com idéia de filiação, sugeriram, para substantivos terminados em *-e*, a substituição deste por *-i* antes do sufixo *-ano* (por exemplo em *acriano*), a permanência do *-e* (*acreano*), apesar de não ser a recomendada, não a torna incorreta. Por isso resolvemos optar, por uma questão de conservação de sonoridade do nome, pela grafia do adjetivo relacionado a Nietzsche como *nietzscheano*, e não *nietzschiano*.⁴

primeiro, como há pouco foi dito, pelo fato de que a tradução da coletânea *Os Pensadores* se tratar de uma edição incompleta; o segundo, diz respeito ao trabalho desenvolvido pelos tradutores. Se a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho é realizada diretamente do alemão, o que lhe garante uma maior credibilidade, o mesmo pode-se dizer da tradução realizada por Mário Ferreira dos Santos. Fugindo à regra da maior parte das edições que eram provenientes das traduções francesas e inglesas, Mário realizaria sua tradução em 1940 diretamente da língua alemã.

³ Scarlett Marton, por exemplo, apesar de utilizar a expressão *vontade de potência* em seus comentários, entende que esse termo pode ser traduzido por *poder*, desde que seu sentido não se restrinja ao domínio político. Cf. Marton S. *Nietzsche, das Forças Cósicas aos Valores Humanos*, p. 49.

⁴ Cf. INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Dicionário Eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. 2001. Cf. também: *Wikcionário* – dicionário universal de conteúdo livre, disponível em: <http://pt.wiktionary.org/wiki/nietzscheano>, atualizada em 24 de maio de 2009.

Lista de abreviaturas

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

EH - *Ecce Homo* / Ecce Homo (1888 – 1908)

FW/GC - *Die Fröhliche Wissenschaft* / A Gaia Ciência (1882- 1887)

GB/BM - *Jenseits Von Gut und Böse* / Para Além do Bem e do Mal (1886)

GD/CI - *Götzen-Dämmerung* / Crepúsculo dos ídolos (1888 - 1889)

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie* / O Nascimento da tragédia (1872)

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

KSA - *Nietzsche: Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe* / Obras completas, edição crítica (1980).

M/A - *Morgenröte* /Aurora (1881-1887)

MA/HH - *Menschliches Alzumenschliches I* / Humano, Demasiado Humano I (1878, 1886)

MA-WS/HH-AS - *Menschliches Alzumenschliches II - Der Wanderer und sein Schatten* / Humano, Demasiado Humano II - O Andarilho e sua Sombra (1880 -1886)

MA-MS/HH-OS - *Menschliches Alzumenschliches II - Vermischte Meinungen und Sprüche* / Humano, Demasiado Humano II - Miscelânea de Opiniões e Sentenças (1879-1886)

NW - *Nietzsche contra Wagner* / Nietzsche contra Wagner (1888 - 1889)

UB/CEx-II – *Unzeitgemäße Betrachtungen –II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* / Considerações Extemporâneas-II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida (1874) in *Escritos sobre história*.

Z - *Also sprach Zarathustra* / Assim falou Zaratustra (1883-1885)

Sumário

Introdução	12
Capítulo 1	
A genealogia como um procedimento.	18
1.1 O procedimento genealógico: uma crítica	18
1.2 A genealogia e a história	25
1.3 A genealogia e a psicologia	32
1.4 A genealogia e a fisiologia: a vontade de poder e as forças	40
1.5 A genealogia e a filologia	49
Capítulo 2	
O ressentimento na <i>Genealogia da Moral</i>	55
2.1 O ressentimento e a transmutação escrava da moral	55
2.2 Justiça e ressentimento	62
2.3 Ascetismo e ressentimento	66
Capítulo 3	
Expressões do ressentimento	75
3.1 O ressentimento como antinatureza	76
3.2 Jesus versus Paulo: o apóstolo do ressentimento	81
3.3 Sócrates: o plebeu ressentido	89
3.4 Figuras do ressentimento (ideais de civilização): movimentos que se opõem ou prolongam o cristianismo?	93
Considerações finais	105
Referências	112

INTRODUÇÃO

Apesar de nascido no século XIX e de ter sua filosofia voltada para os problemas de seu tempo, Nietzsche pode e deve ser visto como um pensador contemporâneo, uma vez que o seu pensamento antecipa e levanta questões que só iriam ser trabalhadas a partir do século XX por filósofos como Adorno, Heidegger, Foucault e Deleuze entre outros.⁵ Porém, nada é mais impactante do que a enérgica e radical crítica que este pensador move contra a civilização e a cultura ocidental de seu tempo, sem se esquivar, no entanto, de apontar para a possibilidade de uma civilização e uma cultura superior.

É justamente do interesse de tentar revelar a importância do pensamento de Nietzsche, em especial, a sua crítica à moral judaico-cristã, que tem como meta remover os preconceitos enraizados e estabelecidos por essa moral junto a nossa civilização como um todo, que emerge a iniciativa de elaborar esta investigação.

Interessa esclarecer que os questionamentos de Nietzsche sobre a civilização moderna e sua cultura só ganhariam mais força nas suas obras da maturidade, haja vista suas primeiras publicações estarem ainda marcadas pela forte influência da metafísica da vontade de Schopenhauer e pela música de Wagner, que até então serviam de paradigma para a sua crítica e soluções dos problemas da cultura alemã. O rompimento da relação com esses autores promoveria um efeito avassalador na filosofia de Nietzsche, levando este pensador a radicalizar ainda mais sua crítica à civilização alemã e européia de sua época.

No entanto, as mudanças ocorridas em suas obras em decorrência desse rompimento não ocorreriam de forma brusca. Sua crítica à cultura moderna se tornaria cada vez mais árida a cada nova publicação. A partir da obra *Humano, Demasiado Humano*, seus ataques à moral se revelariam mais vigorosos em relação aos escritos anteriores. Esse movimento persistiria no *Aurora* e nos quatro primeiros livros de *A Gaia Ciência*. Mas seria com *Assim Falou Zaratustra* e, posteriormente, com o quinto e último livro de *A Gaia Ciência* que uma crítica da maturidade em Nietzsche estaria consolidada, quando este promoveria uma crítica ainda mais aguda à arte, à filosofia, à

⁵ Segundo Scarlett Marton, “no Colóquio de Serisy, Klossowski, Deleuze e Lyotard são levados a colocar em outro plano a questão (*Nietzsche hoje?*), à deslocá-la, pois não pretendem pensar a atualidade do texto nietzschiano, mas pensar a atualidade *através dele*”. Marton. S. *Das Forças Cósicas aos Valores Humanos*, 16.

moral e às ciências como produtos de uma cultura que deveria ter seu modo de funcionamento profundamente questionado.

Ao analisar os mecanismos que orientavam a civilização e a cultura moderna, Nietzsche percebeu que os mesmos eram construídos da racionalidade e, portanto, tanto a razão quanto os seus ideais, que se propunham a fundamentar as principais questões que movem a humanidade, deveriam ser avaliados.

Interessa destacar que filósofos como Hegel e Marx também foram grandes críticos da modernidade, visto que para eles a razão na modernidade não havia sido ainda efetivada. Ou seja, o ideal de racionalidade que a modernidade criou não teria ainda se realizado na vida humana.

No entanto, nenhum deles foi tão cáustico e categórico como Nietzsche ao criticar a racionalidade moderna. Enquanto Hegel e Marx criticavam a razão moderna não efetivada, Nietzsche criticava a própria idéia de razão compreendida pela modernidade. O que significa dizer, que em Nietzsche se dá o deslocamento fundamental da crítica, uma vez que sua crítica se dirige ao próprio conceito de razão instituído pelo pensamento moderno. Se antes a crítica se dava pela não efetivação plena dos ideais da modernidade, a crítica agora se direciona aos próprios valores da razão e à modernidade como um todo que tem como marca principal uma exacerbada crença na racionalidade. E é nesse sentido, que muitos autores afirmam ser Nietzsche um filósofo contemporâneo, porque hoje ainda se vive a crise da metafísica. Uma crise dos grandes valores e ideais que marcam a humanidade.

Assim, o que a filosofia nietzscheana fará é pôr em questão os valores dominantes da nossa cultura. E em seguida, tentar por abaixo a filosofia ocidental entendida como metafísica que serve de estrutura e base para a moral.

Mas, o que constitui a metafísica para Nietzsche?

Para ele, a metafísica é um pensamento dualista que divide o mundo, o homem e o pensamento em duas esferas hierarquicamente diferenciadas e separadas, isto é, em uma realidade verdadeira e uma outra não-verdadeira, sendo que a primeira é paradigma e critério de avaliação da segunda.

Isso não significa, porém, que Nietzsche seja um irracionalista. Se sua filosofia é uma crítica à filosofia moderna pautada na tradição metafísica, é porque esta termina por fazer da razão uma instância negadora e destruidora da vida. A razão do ponto de vista metafísico destrói a vida, diz o filósofo. E assim como a religião, ela é uma instância que levanta a pretensão de criticar e julgar a vida. Tanto os filósofos como os

crístãos negam a vida aqui na Terra em proveito de uma outra além desta. O que significa dizer que tanto a filosofia como a teologia estão em contraposição à vida.

Nietzsche vê a moral judaico-cristã como um sistema de conceitos em termos de *bem* e *mal* avaliados como valores metafísicos e que, portanto, relaciona o que diz e o que se faz a valores transcendentos. O que constitui uma conexão profunda desta moral com o platonismo, uma vez que podemos relacionar o Deus cristão com aquilo que a metafísica platônica estabelece como mundo supra-sensível.⁶

Desse modo, não é um pensamento qualquer que está em questão, mas a moral judaico-cristã e a filosofia ocidental em sua totalidade. Daí a relevância dessa pesquisa, uma vez que a mesma se propõe a mostrar a importância do pensamento nietzscheano para a história da filosofia e para a nossa cultura como um todo.

Nietzsche desconfia de todo projeto metafísico moral, e do âmago de sua análise sobre a moral emerge a seguinte questão: por que a nossa moral está tão preocupada e engajada em criticar a multiplicidade, o conflito, a sensibilidade, o devir e a diferença, ou seja, tudo aquilo que representa o jogo de forças afirmativo da vida?

A resposta para essa questão pode estar, por exemplo, já em *Humano, Demasiado Humano*, no aforismo 503 intitulado *Inveja e ciúme*, onde o autor afirma que esses sentimentos representam “as pudendas da alma humana”,⁷ ou seja, o lado vergonhoso da nossa alma. Ou talvez no *Assim Falou Zaratustra*, mais precisamente na seção intitulada *Das tarântulas*, em que a vingança está associada ao veneno encontrado na aranha e que por ela é inoculado em suas vítimas. Nessa seção, *Zaratustra* associa o veneno da vingança à concepção de justiça, mais exatamente à idéia de justiça fundamentada no conceito de “igualdade”.⁸ Uma “vontade de igualdade” que, infectada pelo ódio e a inveja a tudo que é superior e diferente, passa a ser interpretada pelos impotentes como “virtude”.

É importante observar que essas passagens representam, não só o esboço para a concepção nietzscheana de inveja e vingança, mas antes, a introdução de um tema que, desenvolvido posteriormente por Nietzsche na *Genealogia da Moral* e associado à teoria da vontade de poder mostrar-se-ia fundamental para elucidar sua interrogação, a

⁶Tal relação entre platonismo e cristianismo se encontra resumida no *Além do Bem e do Mal* na seguinte forma: “cristianismo é platonismo para o ‘povo’”. *JGB/BM*: Prólogo, 8.

⁷ *MA/HH* §503, 241.

⁸ Cf. *Z. Das tarântulas*, 236/237.

saber: o tema do ressentimento.⁹ Pois como ele mesmo afirma no § 10 da referida obra quando pela primeira vez traz à baila esse tema: “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores”.¹⁰

É importante ressaltar que a genealogia nietzscheana não nasce da necessidade de se conhecer a origem da nossa moral; ela não emerge da obrigatoriedade de investigar a origem (Ursprung) dos valores, mas a sua procedência (Herkunft); e, sobretudo, o valor dos valores. Daí a necessidade da genealogia como um procedimento. Um projeto elaborado por Nietzsche que liga a filosofia à história, à psicologia, à filologia e à fisiologia para diagnosticar a *moral como problema* e, assim, realizar uma crítica radical da moral, que ele afirma nunca ter sido anteriormente realizada.

Não vejo ninguém que tenha ousado uma *crítica* dos juízos de valor morais; vejo que falta, nisso, até mesmo os ensaios de curiosidade científica, da mal acostumada e tentadora imaginação dos psicólogos e historiadores... até agora, portanto, ninguém examinou o valor do mais célebre dos medicamentos, que se chama moral: isso requer, antes de tudo – *pô-lo em questão*. Muito bem! Este é justamente o nosso trabalho.¹¹

Segundo o genealogista, os valores morais são forjados a partir de avaliações, ou seja, são ficções humanas e por isso não existem desde sempre. São apenas avaliações que introduzem valores que, por sua vez, servirão de ponto de partida para outras avaliações. E é justamente para uma transvaloração dos valores dessas avaliações que aponta a filosofia de Nietzsche em seu último período.¹² E, para que ocorra essa transvaloração, faz-se necessário realizar um estudo histórico dessas ficções, uma vez que durante a história da humanidade muitos desses valores adquiriram conceitos diferentes até se cristalizarem e serem tomados como valores em si, como verdades últimas. E este é o caso da moral cristã, que opera com a idéia de um outro mundo que é

⁹ “Ressentimento – (do lat. *sentire* e de ‘re’: movimento para trás) 1. No sentido genérico, sentimento pelo qual nos lembramos, com animosidade e rancor, daquilo que sofremos. (M. Scheler) ‘O ressentimento é um auto-envenenamento psicológico. É uma disposição psicológica que, por um recalque sistemático, tende a provocar uma deformação mais ou menos permanente do sentido dos valores’”. In: Japiassú, H. e Marcondes, D. *Dicionário Básico de Filosofia*, 240/241.

¹⁰ *GM I*, 28.

¹¹ *FW/GC* §345, 237/238.

¹² Segundo Mosé, “transvalorar pode ser pensado, a princípio, como tornar móvel, maleável, fluido. Ao contrário de maleáveis, as avaliações e juízos que o homem produziu, tanto na modernidade quanto na antiguidade clássica, são cristalizações, fixações, sustentadas pela crença na identidade, na essência, no ser”. Mosé, V. *Nietzsche e a Grande Política da Linguagem*, 13.

tido como verdadeiro e superior, e que ainda serve de chave de interpretação para este mundo. Uma interpretação metafísica, que até hoje predomina como fundamento e resposta aos questionamentos do homem sobre si mesmo e a realidade.

Ao contrário do que se pode imaginar, Nietzsche reconhece as ficções e a necessidade delas para a vida. A sua oposição na realidade diz respeito à permanência dessas ficções que lhes garantem um valor de unidade, de verdade, isto é, o conceito metafísico de Ser. Assim, a filosofia nietzscheana tem como projeto opor-se e desconstruir qualquer idéia de substância, de essência, de absoluto, de identidade, ou seja, qualquer idéia de fixidez e estabilidade desses conceitos que venha contrapor-se à mudança, ao devir, à multiplicidade, ao *pathos* da distância, a tudo aquilo que afirma a vida, a vontade de poder.¹³

E vontade de poder para Nietzsche significa “criar”, “dar”, “avaliar” valores que não devem ser tomados como produtos de uma cultura que ele chama de decadente. Desse modo, não se pode interpretar vontade de poder simplesmente como vontade de dominar e nem apenas como vontade de viver, uma vez que se pode fazer da mesma algo dependente dos valores estabelecidos pela cultura. Vontade de poder é uma força que cria e avalia novos valores e que está muito além dos conceitos de bem e mal, desprovida, portanto, dos valores forjados pela moral do ressentimento. Em última instância, vontade de poder é o próprio instinto de vida e de liberdade. O instinto imaginativo, criativo, corajoso, guerreiro e expansivo, livre da moral do ressentimento e dos seus valores.

Para Nietzsche, a vida está relacionada com o vir a ser. E todo o projeto metafísico moral baseado no conceito de Ser representa uma negação do fluxo afirmativo da vida. Desse modo, diz ele, toda normatividade imposta pela moral judaico-cristã faz parte de um plano dos fracos e doentes para destruir aquele que é forte e criativo e com isso pô-lo em desvantagem. É necessário, portanto, negar essa moral fundamentada em um mundo transcendente, diferente deste, que se julga melhor que este e que trata a vida como uma simples via, uma mera passagem para um mundo “verdade”.

No *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que a *Genealogia da Moral* consiste em “três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminar a uma transvaloração de todos os

¹³ Nos escritos publicados por Nietzsche, o conceito de vontade de poder aparece pela primeira vez em *Assim Falou Zaratustra* nos seguintes aforismos: *Dois mil e um alvos*, *Da superação de si* e *Da redenção*. Sobre tal conceito, este receberá uma abordagem mais específica no capítulo I, seção IV.

valores”.¹⁴ Sendo assim, tal empreitada se constitui como uma negação de uma negação, na medida em que a mesma se propõe a negar, tornando móveis e fluidos todos os valores produzidos pela moral judaico-cristã, que no decorrer da história da cultura ocidental se fixaram como verdades incondicionais e negadoras da vida.

Dessa forma, as considerações de Nietzsche e a sua interpretação sobre a moral na *Genealogia* passam a figurar no corpo desta dissertação como a sua principal perspectiva. De tal modo, que a sua afirmação sobre o cristianismo como uma moral do ressentimento se coloca como o cerne da nossa argumentação. E mostrar o ressentimento como a pedra angular onde estão radicados todos os valores dominantes e avaliadores da nossa moral emerge como a pretensão última aqui a ser alcançada.

Para possibilitar essa leitura serão adotados como principais referências as obras relativas ao último período de sua filosofia, ou seja, os escritos posteriores a *Assim Falou Zaratustra*, (em particular a *Genealogia da Moral*) pois entendemos que é sobretudo nele que os novos conceitos, tais como vontade de poder e ressentimento, estão correlacionados – o primeiro compreendido como o atributo essencial de toda moral e o segundo como um auto-envenenamento condicionado por sentimentos como o ódio, o rancor, a inveja e a vingança – que oferecem a Nietzsche a linguagem adequada para tratar de questões próprias e para expor sua perspectiva no campo da moral.

A partir desses registros e das características que lhes são próprias, é feita, no primeiro capítulo, uma análise da relação dinâmica da vontade de poder com as mais variadas ciências. Nesse primeiro momento, a *Genealogia da Moral* é compreendida como um procedimento, um método criado por Nietzsche de fundamental importância para a execução do seu projeto de transvaloração dos valores.¹⁵

No segundo capítulo, a obra passa a ser lida como uma genealogia que vai mostrar a interiorização gradual do ressentimento em três aspectos distintos.

Por fim, recorrendo de maneira especial ao *Crepúsculo dos Ídolos* e ao *Anticristo*, serão apresentadas variadas formas do ressentimento que, ao longo de toda a história da moral, permaneceram implícitas até serem desveladas pela crítica contundente de Nietzsche. Conduzindo-nos, assim, ao alinhamento de sua postura de afirmar o ressentimento como o cerne da nossa moral.

¹⁴ *EH*: Genealogia da Moral.

¹⁵ Alguns comentadores consideram a *Genealogia da Moral* o livro mais sistemático de Nietzsche, embora o autor rejeite de maneira considerável os sistemas filosóficos. Porém, se ele assim o faz, diz Marton, não é pelo fato dos sistemas “apresentarem uma unidade metodológica e sim de fixarem uma dogmática”. Cf. Marton S. *Nietzsche, das Forças Cósicas aos Valores Humanos*, 23. Cf. também: Deleuze: *Nietzsche e a Filosofia*, 42; e Miranda R.: *Nietzsche e o Paradoxo*, 222.

. CAPÍTULO 1

A Genealogia como um procedimento

A proposta deste primeiro capítulo é mostrar a *Genealogia da Moral* como um procedimento, um método criado por Nietzsche para realizar sua crítica da moral. O objetivo central é: i) mostrar que a execução deste procedimento exige a colaboração de diversas ciências (a psicologia, a filologia, a fisiologia e a história); ii) identificar o conceito de vontade de poder como um elemento fundamental para a interpretação e avaliação da realidade; e, iii) ressaltar que somente a partir de tal procedimento se torna possível realizar a verdadeira crítica da moral, que é a transvaloração de todos os valores.

1.1 O procedimento genealógico: uma crítica

A tarefa para os anos seguintes estava traçada de maneira mais rigorosa. Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que *faz o Não*: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão. Nisso está incluído o lento olhar em volta, a busca de seres afins, daqueles que de sua força me estendessem a mão pra *a obra de destruição*. – A partir de então todos os meus escritos são anzóis: quem sabe eu entenda de pesca mais que muitos? Se nada *mordeu*, não foi minha culpa. *Faltavam os peixes...*¹⁶

Esta declaração de Nietzsche, extraída da sua autobiografia *Ecce Homo* em que comenta *Além do Bem e do Mal*, juntamente com a interpretação da maioria de seus comentadores, nos fornece fortes indícios que permitem classificar o terceiro momento de sua obra como o da transvaloração dos valores,¹⁷ uma vez que, como assegura o

¹⁶ *EH*: Além do bem e do mal, 1.

¹⁷ Embora não haja unanimidade entre os comentadores de Nietzsche, no que diz respeito a uma divisão periódica no interior de sua obra, uma grande parte deles costuma dividi-la em três fases. Segundo G. D. Leoni, “a mesma pode ser resumida em três pontos fundamentais: esteticismo helênico e pessimismo de Schopenhauer; intelectualismo positivista; anti-racionalismo”. *A Genealogia da Moral*. Tradução: A. A. Rocha. Rio de Janeiro, Editora Tecnoprint S.A. (Introdução). Para Scarlett Marton, as três fases são aquelas que vão: de 1870 a 1876; de 1876 a 1882 e a de 1882 a 1888. O primeiro período é conhecido como o do pessimismo romântico, reflexo da influência da música de Wagner e da filosofia de Schopenhauer; o segundo, o do positivismo cético, quando Nietzsche adere às idéias do positivismo científico de Augusto Comte, e; o terceiro, o da transvaloração dos valores, quando a filosofia crítica de Nietzsche irá adquirir maior consistência, na medida em que o autor aplica seu procedimento genealógico e introduz a noção de valor, período este em que ele lança mão da teoria das forças e da vontade de poder. Marton, S. *Nietzsche: a transvaloração de todos os valores*, p. 49-50. Rogério M. de Almeida é outro que

próprio autor, a parte afirmativa de sua filosofia que diz Sim estava executada, cabendo a partir de agora construir a sua parte negativa, àquela que diz Não a todos os valores estabelecidos, e instaurar *a grande guerra* ou, como ele mesmo diz, a sua *obra de destruição*.

No período intermediário de sua filosofia, que se inicia com *Humano, Demasiado Humano*, a crítica de Nietzsche representa na verdade uma retomada, uma reavaliação de questões anteriormente abordadas, tais como a filosofia, a arte, a religião, a política, a ciência e acima de tudo a moral,¹⁸ sendo esta, uma questão que percorre toda a sua obra, pois, como ele mesmo afirma na introdução de *Genealogia da Moral*: “Não existem coisas que mais compensem serem levadas a sério” do que “os problemas da moral”.¹⁹ Em *Aurora*, como atesta o próprio autor em *Ecce homo*, sua crítica à moral por diversas vezes assumiria características de uma “guerra”, “uma campanha contra a moral”, porém sem “o menor cheiro de pólvora” ou mesmo sem nenhuma “artilharia pesada, nem tampouco ligeira”,²⁰ embora seja esta, é bem verdade, a obra em que o filósofo deixa claramente expresso, que a sua crítica à moral se direciona de sobremaneira à moral cristã.

Segundo Scarlett Marton, seria só a partir de *Assim Falou Zaratustra* que Nietzsche haveria de empregar em sua crítica a noção de valor, onde sua investigação sobre a moral, mais precisamente sobre os valores morais ganharia uma maior consistência, ao invés de fazer *suaves* considerações sobre a moral como nas obras acima citadas.²¹

adere a esta divisão, porém ressalta, “que todo esquema é arbitrário e insuficiente, principalmente quando se trata de aplicá-lo à produção de um grande pensador. No caso particular de Nietzsche”, diz ele, “essa dificuldade é tanto maior se considera a soma colossal de fragmentos póstumos relacionados com as obras elaboradas para posterior publicação. E a isso, deve-se ainda ajuntar os trabalhos da época de estudante, as cartas, as conferências e os escritos filológicos destinados aos cursos”. O comentador também nos adverte para a influência de Heráclito no que tange o primeiro momento do pensamento de Nietzsche, e faz ressalvas quanto à interpretação que classifica o período intermediário da obra de Nietzsche, como representante do positivismo cético, alegando com as próprias palavras do autor, que este escreveu o livro *Humano, demasiado humano*, ‘na mesma disposição de ânimo que escreveu e escreveria os outros, isto é, para relaxar, para esquecer e, assim, curar-se através de alguma ‘veneração ou inimizade ou cientificidade ou leviandade ou parvoíce’”. Miranda. R. *Nietzsche e o Paradoxo*, 71 e 99.

¹⁸ De acordo com Carlos A. R. Moura, “entre todos os conteúdos que compõem a ‘civilização ocidental’, a moral será o ‘objeto’ privilegiado pela investigação de Nietzsche. Se nossa civilização é um mapa mundi composto dos territórios filosofia, ciência, arte, política e moral, é a moral que merecerá a atenção especial do filólogo”. Moura C. A. R. *Nietzsche: Civilização e Cultura*, 57.

¹⁹ *GM*: Prólogo, 13/14.

²⁰ *EH*: *Aurora*, 1.

²¹ “Antes, *Aurora* apresentava como subtítulo ‘pensamentos sobre preconceitos morais’, *O andarilho e sua sombra* tratava de sentimentos morais, *Humano, demasiado humano* examinava conceitos morais”. Marton, S. *Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, 71.

É no período da “grande guerra”, considerado como o último da sua filosofia, que a crítica de Nietzsche sobre a noção de valor mostrar-se-á bastante original ao revelar toda a sua radicalidade.²² Primeiro, por perguntar sobre a criação dos valores; segundo, por questionar o valor dos valores, pois, como declara Nietzsche, se até agora ninguém se propôs a investigar a origem do valor dos valores, como o “bem” e o “mal”, é porque se supõe que existam desde sempre, que sejam valores em si, e que os mesmos tenham como fundamento um mundo transcendente, superior a este e eterno. Mas, quando questionados, os mesmos se revelam humanos, puramente, humanos, demasiado humanos, o que significa dizer que não existem desde sempre, já que foram simplesmente criados. Dessa forma, o valor dos valores se relaciona com a perspectiva a partir da qual se originou. No entanto, não basta relacioná-los com a perspectiva que os criou sem analisar de que valor esta perspectiva partiu para forjá-los. Anteriormente, diz Nietzsche:

Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao ‘bom’ valor maior mais elevado que ao ‘mau’, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o homem (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade?²³

Se a moral é uma questão que requer de Nietzsche uma total atenção ao longo de toda a sua obra, nesse último período, o da transvaloração dos valores, a mesma será encarada a partir de uma nova perspectiva.

De forma bastante original, Nietzsche irá instaurar o que ele chama de procedimento genealógico. Um procedimento marcado por uma crítica radical, onde a originalidade está justamente na execução de uma nova forma de perguntar, em que o

²² Para Deleuze, a crítica nietzscheana se constitui como a única e verdadeira crítica: “O projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor. É evidente que a filosofia moderna, em grande parte, viveu e vive ainda de Nietzsche. Mas talvez não da maneira como ele havia desejado. Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma crítica. Kant não conduziu a verdadeira crítica porque não soube colocar seu problema em termos de valores; este é então um dos principais móveis da obra de Nietzsche. Ora, aconteceu que na filosofia moderna a teoria dos valores gerou um novo conformismo e novas submissões. Mesmo a fenomenologia contribuiu, com seu aparelho, para colocar uma inspiração nietzscheana, frequentemente nela presente, a serviço do conformismo moderno. Entretanto, quando se trata de Nietzsche, devemos, ao contrário, partir do seguinte fato: a filosofia dos valores, tal como ele a instaura e a concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, isto é, de fazer a filosofia à ‘marteladas’”. Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, 4.

²³ *GM*: Prólogo, 12.

paradigma é modificado, quando Nietzsche critica a filosofia e o seu modo de questionar, pois, segundo ele, o filósofo não deve estar nem no interior das problematizações anteriormente ventiladas pela filosofia, nem tampouco deve se preocupar em descobrir novas saídas para elas.

A postura a ser assumida pelo filósofo agora é outra: ele deve resguardar-se, e duvidar das questões até então levantadas; por isso, a *Genealogia da Moral* deve ser essencialmente crítica, e não uma fundamentação, assevera Nietzsche. E além do mais, o filósofo deve promover um deslocamento do sentido da pergunta. O problema não é mais saber se algo é verdadeiro ou falso, mas questionar: por que sempre *a verdade*?

Ao lançar mão desta pergunta, Nietzsche põe ao chão a transcendentalidade da idéia de verdade, desmistificando, dessacralizando a idéia de verdade como um princípio último de avaliação. Se a verdade é uma idéia, uma ficção do nosso pensamento, é sinal que ela tem uma história. E a história da idéia de verdade, diz Nietzsche, não tem nenhuma referência com o conhecimento, mas com a necessidade de segurança e estabilidade do homem. Ao avaliar a filosofia, a religião, a ciência, a moral, a política, enfim, a cultura como um todo, o que Nietzsche faz é uma crítica à racionalidade e a sua concepção de verdade, uma vez que para ele não existe um fundamento último, um ser, uma essência, uma causa, um princípio originário que nos possibilite conhecer a verdade.²⁴

O projeto crítico de Nietzsche está voltado, portanto, contra toda a filosofia européia de linhagem metafísica, que nunca quis por em questão o valor da verdade, nem as razões da nossa subordinação a essa verdade, que foi transformada em instância suprema, em essência, em ser, em Deus.

Nietzsche afirma que em toda a Alemanha “a filosofia está corrompida pelo sangue dos teólogos”.²⁵ Instituída pela ótica da fé e pela máscara da razão, diz ele, a filosofia moderna nunca se comprometeu em questionar as teses e antíteses presentes na tradição filosófica. Ao contrário, aceitou-as como dadas, e sem qualquer exame prévio sobre suas bases, tratou de justificá-las.

É justamente Schopenhauer, com o seu ascetismo e a sua análise da felicidade como uma ilusão, o verdadeiro alvo a ser atingido pelos dardos da *Genealogia da Moral*

²⁴ Segundo Roberto Machado: “a questão da verdade nasce para Nietzsche no bojo da moral; este é o seu aspecto mais essencial, a ponto de se poder escapar da moral sem se libertar da vontade de verdade. Neste sentido, em vez de a genealogia ser uma pesquisa sobre a verdade do valor, ela é muito mais propriamente uma pesquisa sobre o valor da verdade”. Machado, R. *Nietzsche e a Verdade*, 60.

²⁵ AC §10, 16.

de Nietzsche, uma vez que a moral de seu mestre se encontra irremediavelmente fundamentada no sentimento de compaixão,²⁶ renúncia, piedade e abnegação da vontade, valores metafísicos que ao longo da tradição foram considerados como um dado, como a verdade última e acima de qualquer suspeita.

No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do *valor* da moral – e nisso eu tinha de me defrontar sobretudo com meu grande mestre Schopenhauer, ao qual aquele livro, a paixão e a secreta oposição daquele livro se dirigem, como a um contemporâneo (- também ele era um ‘escrito polêmico’). Tratava-se em especial, do valor do ‘não-egoísmo’, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles lhe ficaram como ‘valores em si’, com base nos quais ele diz não a vida e a si mesmo.²⁷

Schopenhauer se orgulhava de ter construído uma filosofia desembaraçada de qualquer valor originado a partir da doutrina judaico-cristã. O que Nietzsche iria contestar, afirmando que o ateísmo de seu mestre não só deixou intacta a interpretação do cristianismo sobre as mais diversas manifestações da nossa cultura, como ainda tratou de aprová-la.

Schopenhauer, o último alemão a ser tomado em consideração (- que é um evento *européu* como Goethe, Hegel, Heinrich Heine, e não apenas local, ‘nacional’), é um caso de primeira ordem para um psicólogo: a saber, como tentativa maldosamente genial de levar a campo, em favor de uma total depreciação niilista da vida, justamente as contra-instâncias, as grandes auto-afirmações da ‘vontade de vida’, as formas exuberantes da vida. Ele interpretou sucessivamente a *arte*, o heroísmo, o gênio, a beleza, a grande compaixão, o conhecimento, a vontade de verdade, a tragédia como manifestações conseqüentes da negação ou da necessidade de negação da ‘vontade’ – a maior falsificação de moedas psicológica que já houve na história, excetuando-se o cristianismo. Olhando-se mais detidamente, nisso ele é apenas o herdeiro da interpretação cristã: com a diferença de que soube tomar o que foi *rejeitado* pelo cristianismo, os grandes fatos culturais da humanidade, e *abonar* num sentido

²⁶ Nietzsche diz que La Rochefoucauld e Platão têm razão, quanto à compaixão, quando dizem que esta enfraquece a alma, pois é uma manifestação própria dos tolos: “La Rochefoucauld acerta no alvo quando, na passagem mais notável de seu auto-retrato (impresso pela primeira vez em 1658), previne contra a compaixão todos os que possuem razão, quando aconselha deixá-la para as pessoas do povo, que necessitam de paixões (não sendo guiadas pela razão) para chegarem ao ponto de ajudar os que sofrem e de intervir energeticamente em caso de infortúnio; enquanto a compaixão, no seu julgamento (e no de Platão), enfraquece a alma. *HH* §50, 51.

²⁷ *GM*: Prólogo, 11.

cristão, isto é, niilista (- como caminhos para a ‘redenção’, como formas preliminares da ‘redenção’, como estimulantes da necessidade de ‘redenção’...) ²⁸

Nietzsche toma partido do ateísmo de seu mestre, a ponto de afirmar na sua autobiografia, ser ele o motivo de sua condução à filosofia de Schopenhauer. ²⁹ Entretanto, resolve levá-lo ao extremo se assumindo como um imoralista, aquele que veio para desmascarar a moral, porque quem descobre a moral, diz ele: “descobriu com isso o não-valor dos valores todos nos quais se acredita e acreditou”. ³⁰ Da assunção desse imoralismo emergiu a possibilidade de uma genealogia.

E em que se constitui verdadeiramente a genealogia?

A genealogia, em sua realidade, consiste num longo e árduo trabalho de interpretação e reinterpretação, considerado pelo próprio Nietzsche, como uma “ruminação”. Um trabalho que tem a possibilidade de sua realização totalmente atrelada a uma atividade de cooperação entre as mais diversas ciências.

Tendo como principal objetivo a superação da metafísica, a genealogia se constitui num procedimento crítico que examina, decompõe, analisa e interpreta todas as questões relativas à moral, investigando, tanto a origem, como o valor dos valores.

Na genealogia, Nietzsche traz à tona as condições históricas pelas quais surgiram os supostos valores absolutos que regem a nossa moral, lançando por terra a idéia de origem como o lugar da verdade. Sua intenção é de acabar de uma vez por todas, com essa glorificação do passado, com essa crença de que na origem de todas as coisas se encontra o que existe de mais precioso e essencial.

Da mesma forma que questiona a idéia de origem como lugar da verdade, Nietzsche irá perguntar pelo valor dos valores, discutindo se os mesmos foram benéficos ou nocivos ao desenvolvimento e intensificação da vida humana na terra.

Porém, vale ressaltar que a própria genealogia enquanto procedimento crítico, jamais foi qualificada como ciência. Apesar de toda objetividade e neutralidade dos elementos utilizados na *Genealogia da Moral*, Nietzsche achou por bem classificá-la como “um escrito polêmico” como comprova o seu subtítulo.

E contra o que a genealogia faz questão de se manter polêmica?

²⁸ *GD/CI*: Incurções de um extemporâneo, 75/76.

²⁹ “O ateísmo seria ao que me conduziu a Shopenhauer”. *EH*: As extemporâneas, 68.

³⁰ *EH*: *Por que sou um destino*, 8.

No *Ecce Homo* a resposta é bem clara: contra o cristianismo. E que aqui fazemos questão de enfatizar: contra o cristianismo enquanto uma moral radicada no ressentimento.³¹

Em uma nota no final da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche faz a seguinte observação: “*Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo*”.³² Quando se refere a “todas as ciências”, a pretensão de Nietzsche é de estabelecer uma ligação entre filosofia, psicologia, fisiologia, filologia e a história.

A partir de agora, veremos como a ligação dessas distintas ciências pode contribuir de forma positiva e precisa para a execução do trabalho genealógico de Nietzsche.

1.2. A genealogia e a história

No aforismo 260 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche afirma explicitamente que “há uma moral de senhores e uma moral de escravos”.³³ Tal distinção, só se tornou possível, segundo ele, graças a uma análise sobre certos elementos fornecidos pelo estudo de algumas culturas passadas, onde se processam dois modos de comportamento – o do senhor e o do escravo – que, embora ligados entre si, se revelam posteriormente bastante distintos.

De fato, na sua análise Nietzsche não se limita a descrevê-los, como fizera Paul Rée no seu livro *A Origem das Impressões Morais*, ao qual o filósofo não pouparia crítica nem ironia ao comentá-lo, no § 4 do prefácio a *Genealogia da Moral*, e que é reproduzido integralmente aqui:

O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da moral me foi dado por um livrinho claro, limpo e sagaz – e maroto –, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez me apareceu nitidamente, e que por isso me atraiu – com aquela força de atração que possui tudo que é oposto e antípoda. O título do livrinho era *A origem das impressões morais*; seu autor, o dr. Paul Rée; o ano de seu aparecimento, 1877. Talvez eu jamais tenha lido algo a que dissesse

³¹ A questão do ressentimento em si terá seu desenvolvimento nos capítulos II e III.

³² *GM I*, 46. (nota)

³³ *GB/BM* § 260, 172.

‘não’ de tal modo, sentença por sentença, conclusão por conclusão, como a esse livro: sem traço de irritação ou impaciência, porém. Na obra acima mencionada, na qual trabalhava então, eu me refiro, oportuna e inoportunamente, às teses desse livro, não para refutá-las – que tenho eu a ver com refutações! – mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por um outro. Foi então que, como disse, pela primeira vez apresentei as hipóteses sobre origens a que são dedicadas estas dissertações, de maneira canhestra, como seria o último a negar, ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias, e com recaídas e hesitações diversas. Confira-se, em particular, o que digo em *Humano, demasiado humano* (parágrafo 5) sobre a dupla pré-história do bem e do mal (a saber, na esfera dos nobres e na dos escravos); igualmente (§ 136) sobre valor e origem da moral ascética; igualmente (§ 96, 99, e vol. II, 89), sobre a ‘moralidade do costume’, aquela espécie de moral mais antiga e primordial, que difere *toto coelo* [diametralmente] do modo de valorizar altruísta (que o dr. Rée, como todos os genealogistas da moral ingleses, vê como o modo de valorar em si); igualmente (§ 92), *O andarilho* (§ 26), *Aurora* (§ 112), sobre a origem da justiça como um acerto entre poderosos mais ou menos iguais (o equilíbrio como pressuposto de todo contrato, portanto de todo direito); do mesmo modo, *O andarilho* (§ 22, 33), sobre a origem do castigo, ao qual a finalidade de intimidação não é essencial nem primordial (como pensa o dr. Rée – ela lhe é, isso sim, enxertada em determinadas circunstâncias, e sempre como algo acessório, adicionado).³⁴

Esta análise sobre algumas culturas passadas adotada pelo autor mostra a relevância que os estudos históricos encerram na sua genealogia.

Antes de tudo, porém, vale ressaltar dois aspectos que se destacam quando analisamos a importância da história para o projeto genealógico de Nietzsche: o primeiro é que o valor dado à história, não se limita somente ao período da transvaloração de todos os valores; o segundo é a forma ambígua como a história opera ao longo de toda a sua filosofia. Perspectivista, a filosofia de Nietzsche encara a importância da história a partir de diferentes pontos de vista. Pois, se em alguns de seus textos o autor prefere criticar veementemente a cultura histórica, em outros, não são raros os elogios traçados ao sentido histórico. Da mesma forma, se existem momentos

³⁴ *GM*: Prólogo, 10/11. Vale salientar que logo em seguida, mais precisamente no § 5, Nietzsche faz questão de deixar bem claro que a sua crítica tem como principal alvo a filosofia metafísica de Schopenhauer e não o descritivismo histórico de Paul Rée. Segundo o autor da *Genealogia da Moral*, seu interesse não gira em torno de hipóteses, suas ou alheias, acerca da origem da moral, mas antes, do valor da moral. Daí o confronto com o seu mestre, que na sua filosofia havia ‘dourado, divinizado e idealizado’ valores como o ‘não-egoísmo’, a compaixão, o sacrifício e a abnegação. Por isso é que em sua genealogia, Nietzsche não faz uso somente da história. Mas de várias outras ciências como psicologia, fisiologia e a filologia para desarraigar da moral qualquer concepção metafísica.

em que o filósofo rejeita qualquer pretensão de atribuir à história um caráter científico, existirão outros em que ele irá ressaltar a importância da pesquisa histórica, tanto para esclarecer os problemas morais, como para realizar o corte com a metafísica.

No primeiro período de seus escritos, mais precisamente na segunda das *Considerações Extemporâneas*, intitulada *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, de 1874, a importância que Nietzsche atribui à história diz respeito a sua capacidade instrutiva, onde a mesma teria como papel fornecer elementos capazes de prestar serviço à vida: “Que nossa apreciação do histórico seja apenas um preconceito ocidental; contanto que, no interior desses preconceitos, pelo menos façamos o progresso e não nos detenhamos! Contanto que aprendamos cada vez melhor precisamente isso, a cultivar a história em função dos fins da *vida*”.³⁵

Na contramão da opinião preponderante de seu tempo, o jovem Nietzsche prefere afirmar que o saber histórico só é produtivo quando o mesmo é aplicável na vida prática, por isso recusa veementemente a idéia de que a história possa ser instituída ou mesmo denominada como uma ciência pura. Para isso, é imprescindível rejeitar toda e qualquer objetividade atribuída à história, diz ele. Ao contrário das ciências naturais que asseguram prever o futuro de forma objetiva, a história deve se resguardar de qualquer pretensão de produzir diagnósticos ou probabilidades, uma vez que a sua função deve ser simplesmente a de compreender o ser humano.

Nietzsche enxerga o saber histórico como um instrumento, um suporte a ser utilizado para o crescimento e fortalecimento da vida. É que a sua importância está em fornecer as saídas para os problemas que se manifestam no presente,³⁶ e não como um estudo que possua a autoridade plena sobre um campo específico do saber. Aceitar a idéia de que a história possa ser entendida como um campo específico do conhecimento seria imputar à história um caráter universal, objetivo e imparcial que ela não possui. “A história, na medida em que está a serviço da vida, está a serviço de uma potência a-histórica e por isso nunca, nessa subordinação, poderá e deverá tornar-se ciência pura, como, digamos, a matemática”.³⁷

A Segunda Extemporânea, diz Nietzsche no *Ecce Homo*:

³⁵ UB/CEXII §1, 60.

³⁶ Maquiavel também via quão relevante é a história para a avaliação e resolução dos problemas a serem enfrentados pelo príncipe. Segundo ele, no exercício do pensamento o príncipe deve se espelhar nas ações de determinados grandes homens através da leitura de suas histórias, em especial suas ações durante o período de guerra. Cf. *O Príncipe: Dos deveres do príncipe para com suas tropas*, 97.

³⁷ UB/CEX II §1, 60.

Traz à luz o que há de perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência: a vida *enferma* desse desumanizado engenho e maquinismo, da ‘impessoalidade’ do trabalhador, da falsa economia da ‘divisão do trabalho’. A *finalidade* se perde, a cultura – o meio, o moderno cultivo da ciência, *barbariza*... Neste ensaio, o ‘sentido histórico’ de que tanto se orgulha este século foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio.³⁸

Essa rejeição da história como campo do saber objetivo é um dos pontos em comum que a filosofia de Nietzsche possui com o pensamento dos moralistas franceses,³⁹ e que iria exercer uma forte influência no que se refere ao segundo período da sua filosofia. Entre os pensadores franceses que viriam a ter grande influência, principalmente no que se refere ao texto de *Humano, Demasiado Humano*, estavam Vauvernagues, Montaigne, La Rocheoucauld, Stendhal e Voltaire, a quem Nietzsche dedicaria este escrito em homenagem ao centenário de sua morte.

Seria por ocasião de uma temporada passada em Sorrento, na Itália, que Nietzsche manteria contato com estes escritores. Convidado por sua amiga Malwida Von Meysebug para se restabelecer das enfermidades que às vezes o impossibilitava de trabalhar, formou, juntamente com a mesma, Paul Rée e um discípulo, um pequeno grupo de pensadores, que animado pelo pensamento de viés materialista de Rée viria a ter como leitura quase que obrigatória a obra destes autores.

Segundo os franceses, a história não apresenta nenhuma exatidão, nenhuma objetividade, portanto, a mesma não pode ser encarada como ciência, uma vez que a história não passa de uma combinação desordenada de situações conflituosas, de eventos, de estilo e de costumes morais. Para os moralistas, o homem, apesar da sua individualidade, era visto como um ser determinado ou contaminado pela cultura, ou seja, o ser humano e sua moralidade individual eram totalmente abarcados e alterados pela moral imposta pela sociedade.

Essa concepção levaria Nietzsche a classificar os moralistas franceses como exímios psicólogos,⁴⁰ já que, para estes, a importância da história não estava na possibilidade de prever o futuro, mas em garantir para o homem uma melhor compreensão dos eventos que moldam sua vida e o mundo que o cerca.

³⁸ *EH*: As extemporâneas, 1.

³⁹ Cf. Marton S. *Nietzsche, das Forces Cósmitas aos Valores Humanos*, 77.

⁴⁰ O que leva Nietzsche a caracterizar os moralistas franceses como excelentes psicólogos é o fato de que os mesmos em suas avaliações sobre a moral costumam estabelecer uma forte ligação entre a psicologia e a história. Uma melhor abordagem sobre essa questão será desenvolvida no próximo subtítulo.

No entanto, a autoridade da pesquisa histórica na filosofia de Nietzsche, não se limita somente na capacidade de elucidar as questões que dizem respeito ao comportamento humano, mas também, na de auxiliar na “grande guerra” contra a metafísica. Por isso, Nietzsche compreende a relevância dos estudos históricos para desmistificar a idéia de origem como o lugar da verdade. Segundo ele, a metafísica entende que é no passado que está o elemento fundamental para se construir uma identidade, uma unidade, uma vez que o povo precisa de um elemento, de um princípio ordenador, seja ele político ou religioso, que lhe proteja da heterogeneidade, da diferença. “Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir”.⁴¹

Combinando os registros das *Considerações Extemporâneas* com os do segundo período, os escritos da transvaloração dos valores sustentam que a pesquisa histórica deve ser utilizada tanto para esclarecer os problemas morais, como para realizar o corte com a metafísica. Todavia, adverte Nietzsche, compreendida de outra forma, a mesma pode ser empregada na defesa de concepções metafísicas que estabeleceriam determinados valores morais.

Em contrapartida, a história deixaria de servir à metafísica caso abandonasse o *em si* da origem, e assumisse o *vir a ser* de Heráclito, o que a tornaria um instrumento privilegiado da genealogia. E é a carência de espírito histórico, diz Nietzsche, o que faz com que os historiadores não admitam o devir como um fluxo em que todas as significações são históricas, efêmeras e inconstantes. Por isso, estão sempre procurando o mesmo, o igual, o idêntico sob o que é diferente, desigual e aparente.

Mas quem são esses historiadores a quem Nietzsche tanto critica? E a que a genealogia se opõe?

Nietzsche critica os genealogistas ingleses, e o modo como eles investigam a origem do conceito e do juízo *bom*. Para eles, as ações não egoístas foram consideradas *boas* por aqueles para as quais elas eram *úteis*. Porém, segundo esses historiadores, essa origem foi esquecida e o costume fez com que os homens passassem a considerar aquelas ações boas, como boas em si mesmas, sem qualquer identificação com os eventos históricos. A explicação para esse esquecimento, diz Nietzsche, sofre de um

⁴¹ MA/HH §2, 16.

“contra-senso psicológico”, por isso “bem mais razoável é a teoria oposta (nem por isso mais verdadeira-) defendida por Herbert Spencer, por exemplo: que estabelece o conceito ‘bom’ como essencialmente igual a ‘útil’, ‘conveniente’, de modo que nos conceitos ‘bom’ e ‘ruim’ a humanidade teria sumariado e sancionado justamente as suas experiências *inesquecidas e inesquecíveis* acerca do útil-conveniente e do nocivo-inconveniente”.⁴²

E é justamente a essa teoria que a genealogia, por sua vez, irá se opor, já que a mesma concebe a história da moral como o desenvolvimento de um único “telos”, a *utilidade*, que seria ela mesma, supra-histórica.

Para Nietzsche, a história dos historiadores é metafísica, porque a mesma, sempre procura interpretar os acontecimentos como a realização progressiva de uma finalidade imutável, eterna. Por isso, a genealogia irá se afastar de toda e qualquer finalidade supra-histórica que tenha a pretensão de orientar o vir a ser. Ela examinará a história sem a intenção de reencontrar ali a efetivação de qualquer ideal eterno. Assim, a genealogia será a história desprovida de qualquer concepção metafísica, uma história que não investiga essências, identidades, mas os diferentes significados, as diferentes interpretações, sem qualquer sentido predeterminado. Portanto, a genealogia não tem nenhuma pretensão de colocar o presente lá na origem, como se já existisse uma determinação prévia a ser realizada, como se houvesse uma finalidade a ser alcançada.

Muitas são as vezes em que o Nietzsche genealogista recusa a pesquisa da origem, a pesquisa pela essência natural da moral que a metafísica procura desde de Sócrates e Platão. Pesquisar a origem significa buscar recolher a essência exata da coisa, a sua verdadeira identidade, aquilo que é eterno, imutável, longe do instável, do passageiro, do diferente. Buscar uma identidade primeira, original, é acreditar na metafísica, a qual na sua mais alta glorificação passa a confiar que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais valioso, divino e soberano.⁴³

Essa análise da origem é o que torna especial a genealogia, pois, ao analisar a origem dos valores morais, a genealogia vai se contrapor de forma radical ao privilégio da origem, evidente na investigação realizada pela história escrava da metafísica. E é justamente o que faz a história teleológica, que vai buscar na origem o instante do

⁴² *GM I*, 20.

⁴³ Segundo Foucault a origem é vista como o lugar da verdade porque geralmente: “Gosta-se de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição; que elas saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã. A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia”. Foucault. *Microfísica do Poder: Nietzsche, a genealogia e a história*, 16.

surgimento de um ideal eterno, que o tempo não irá se opor em justificar. Essa história sempre apresentará a origem como algo extraordinariamente elevado, como aquilo que é incomparavelmente “alto”. A metafísica sempre acreditou que em seu início, as coisas imediatamente possuíam um pacto com a perfeição. Concepção que o cristianismo abraçou para descrever o seu mundo antes do “pecado inicial”.

Os valores morais, as normas de conduta que orientam a vida humana, não estão fundados em princípios metafísicos, em essências atemporais. Na concepção de Nietzsche, toda valoração que associa a idéia de origem com a idéia de identidade, de incondicionalidade, de imutabilidade, de eternidade, isto é, toda crença que afirma a origem como o lugar da “verdade”, costuma recorrer à explicação metafísica ou teológica. Nesta última, a importância dada à origem fundamenta-se com a tese de que as leis foram reveladas por Deus aos seres humanos, ou seja, “a razão dessas leis *não* é de procedência humana, *não* foi buscada e achada lentamente e com muitos erros, e sim, tendo origem divina, é inteira, perfeita, sem história, uma dádiva, um prodígio, simplesmente comunicada”.⁴⁴

Dessa forma, diz Nietzsche, teologia e metafísica andam sempre juntas. Seja o discurso religioso da origem divina do princípio, seja o discurso metafísico do incondicionado, ambas acreditam que a verdade se encontra no surgimento de todas as coisas. Para ambas, os valores da origem não foram engendrados historicamente, é necessário que eles sejam eternos, e, por conseqüência, a causa de tudo.

A importância da história para a genealogia consiste, portanto, no fato de que através desta, o genealogista pode desmistificar a ilusão da origem como o lugar da verdade. De tal modo que, seja apreendido como um fundamento metafísico, ou como um fundamento teológico, o ultimato da origem como lugar da verdade se encontra completamente esvaziado pelo devir histórico.⁴⁵

Apesar de ressaltar o valor dos estudos históricos, seja para o esclarecimento das questões morais, seja para promover o corte com a metafísica, Nietzsche não esquece de advertir, que uma crença exagerada na história pode servir para justificar idéias metafísicas e, por conseqüência, determinados valores morais. É por isso, que “toda espécie de desconfiança, suspeita e temor salta adiante, cambaleia a crença na moral, em toda moral – por fim, uma nova exigência se faz ouvir. Enunciemo-la esta *nova*

⁴⁴ AC §57, 70.

⁴⁵ “É preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem”. Foucault. *Microfísica do Poder*: Nietzsche, a genealogia e a história, 18.

exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram”.⁴⁶

E se o autor insiste que numa “crítica dos valores morais, o próprio valor dos valores deverá ser colocado em questão”, é porque depois de trabalhar e refletir sobre eles, introduzindo a noção de valor, passa a enxergá-los como conseqüências de formas de avaliar que, por seu turno, são capazes de criar valores e princípios que tenham a pretensão de avaliar e orientar a vida humana.

À genealogia, portanto, não cabe somente uma crítica da moral, mas uma crítica radical da moral investigando, tanto a origem dos valores, como o valor dos valores, ou seja, a preocupação maior que a genealogia deve ter é de investigar como os valores morais são criados, como eles se fundamentam, no que consistem os valores morais, já que eles não são divinos, eternos, imutáveis; eles são históricos, fluidos e em constante devir.⁴⁷ Históricos, os valores têm nascimento, e este nascimento tem a ver com situações, fatos, eventos, ações, acontecimentos e circunstâncias, e não com uma verdade originária como Deus, ser ou essência.

Podemos concluir que na necessidade de romper com a metafísica, no que se refere a uma análise das questões morais, é indispensável o auxílio que a história pode prestar na reflexão sobre elas.

No entanto, só o ponto de vista histórico não será suficiente para promover o corte com a metafísica como pretende a genealogia. É por isso que Nietzsche vai insistir em vincular a história não só com as demais ciências, como a fisiologia, a filologia e a psicologia. Vale salientar que a vinculação com esta última já havia sendo realizada desde *Humano, Demasiado Humano*, quando Nietzsche deixou de encarar a psicologia como um objeto da filosofia geral e passou a enxergá-la como uma ciência totalmente ligada à história. E essa preocupação de tornar a psicologia uma ciência é conseqüência da tentativa de realizar o corte com a metafísica, uma característica marcante do espírito positivista da época.⁴⁸ Nesse texto, Nietzsche iria definir a psicologia como “a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais”.⁴⁹

⁴⁶ *GM I*, 12.

⁴⁷ O sentido histórico significa o poder de percepção do que é circunstancial, acidental, contingente. Cf. aforismo 224 de *GB/BM*, 28/29/30.

⁴⁸ Cf., por exemplo, S. Marton em: *Nietzsche, das Forces Cóslicas aos Valores Humanos*, 69.

⁴⁹ *MA/HH*: prólogo, 43.

Entendemos, com isso, que uma análise sobre a influência exercida pelo pensamento dos moralistas franceses sobre a filosofia de Nietzsche, não só ilustraria os motivos que o levou a tal definição, como revelaria que modo o autor concebia o vínculo entre a história e a psicologia nesse período. Uma vez que no período da transvaloração dos valores em que instaura o procedimento genealógico, a concepção nietzscheana sobre a psicologia iria passar por novas modificações, chegando ao ponto de o autor reivindicar “que a psicologia seja novamente reconhecida como a rainha das ciências”.⁵⁰

A compreensão do porquê dessa afirmação, juntamente com o processo de transformação de perspectivas sobre a psicologia, será o nosso objeto de estudo a seguir.

1.3. A genealogia e a psicologia

Muitas são as passagens nas quais Nietzsche defende a psicologia como um campo fundamental do pensamento. Isso significa dizer que qualquer tentativa de compreender sua filosofia incorrerá num grave erro, caso venha negligenciar a importância dada a esta ciência no conjunto de seus manuscritos.

No último período da sua obra, o da transvaloração dos valores, várias são as passagens em que o filósofo se autodenomina psicólogo.⁵¹ Basta observar o primeiro título dado a *Crepúsculo dos Ídolos*: “Divagações de um psicólogo”. Um escrito o qual, como o seu próprio título o revela “é, sobretudo, um descanso, um torrão banhado de sol, uma escapada para o ócio de um psicólogo”.⁵² Já no *Ecce Homo*, sua autobiografia, essa autodenominação toma ares de inquirição: “Quem, entre os filósofos, foi antes de mim, psicólogo, e não o seu oposto, ‘superior embusteiro’, ‘idealista’?”⁵³ Pergunta Nietzsche, para em seguida afirmar com veemência que antes dele “não havia absolutamente psicologia”.⁵⁴

Não é por acaso que Walter Kaufmann, um de seus maiores estudiosos, reconhece a contribuição fundamental que a psicologia exerce sobre o seu empreendimento filosófico. “Nietzsche”, diz Kaufmann, “via-se como um grande psicólogo, mas esse lado de Nietzsche foi em larga medida ignorado, principalmente

⁵⁰ GB/BM §23, 30.

⁵¹ Cf. *EH*: Genealogia da Moral.

⁵² *GD/CI*: Prólogo, 29.

⁵³ *EH*: Por que sou um destino, 6.

⁵⁴ *Idem*.

pelos filósofos. Quero tentar mostrar que Nietzsche tinha razão – ele foi um grande psicólogo – e que Nietzsche se torna mal entendido quando se passa por alto sobre isso”.⁵⁵

Entre os filósofos que haviam ignorado Nietzsche como um grande psicólogo, se encontra Heidegger, o qual seria alvo de severas críticas não só de Kaufmann, mas por grande parte dos intérpretes clássicos que o sucederam por minimizar a importância da psicologia em defesa de uma metafísica em Nietzsche.

Isso nos obriga a reconhecer que as razões que levaram Nietzsche a se intitular o primeiro psicólogo merecem ser expostas e justificadas de modo bastante convincente. Para tanto, deve-se, primeiramente, tentar compreender a dimensão que o termo psicologia alcança dentro de sua empreitada filosófica. Em *Além do Bem e do Mal*, essa dimensão pode ser alcançada por sua exigência de “que a psicologia seja novamente reconhecida como a rainha das ciências”, já que, como atesta o autor, “a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais”.⁵⁶

As referências ao termo psicologia, no entanto, não se restringem aos textos relativos ao período da transvaloração dos valores. Elas são também expressas nos textos referentes ao segundo período da obra do autor. Um ponto comum entre ambas é que, de uma maneira ou de outra, elas associam a psicologia à moral.

Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche iria definir a psicologia como “a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais”.⁵⁷ Dessa forma, ele vê a psicologia como uma ciência totalmente ligada à história, onde a mesma não é mais encarada como um objeto da filosofia tradicional que encontra seu fundamento na metafísica.⁵⁸

No entanto, Cristian Wolff pode ser apontado como o primeiro a tratar a psicologia como um estudo específico ao desvincular da percepção metafísica os problemas por ela ventilados. Concebendo-a como uma disciplina de caráter científico, a filosofia de Wolff tem como uma de suas metas, mostrar que à psicologia não interessa as questões acerca da origem do universo, mas as questões que envolvem a interação do homem com o mundo. Baseado no princípio metafísico de alma de

⁵⁵ Cf. Kaufmann, W. *Nietzsche als Der Erste Grosse Psychologe*. In: *Nietzsche-Studien*, vol. 7, 1978, 261. In: Giacóia, O. *Nietzsche Como Psicólogo*, 17.

⁵⁶ *GB/BM* § 23, 30.

⁵⁷ *HH* § 37, 43.

⁵⁸ Para Scarlett Marton, a exigência de realizar o corte com a metafísica, justifica sua preocupação de tornar a psicologia uma ciência. Uma atitude que, segundo ela, “traz as marcas do espírito positivista da época”. Cf. S. Marton. *Nietzsche, das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, 69.

Leibniz, Wolff acredita que a alma possui poderes e forças capazes não só de representar o mundo, mas de estabelecer valores, como os de bem e mal, fundamentais para a orientação do agir humano.

Ao definir a psicologia como “a ciência que indaga a origem e a história dos sentimentos morais”, o pensamento de Nietzsche parece estar muito próximo do de Wolff. O grande problema para o primeiro, é que qualquer psicologia que se diz moderna, puramente neutra e objetiva, jamais poderá continuar ocupada com concepções dualistas próprias da filosofia clássica.

Diferentemente de Wolff, Nietzsche acredita que a psicologia está relacionada com os problemas culturais. Os fenômenos morais não estão vinculados a conceitos como *ser* ou *essência*; ao contrário, possuem origem e uma história, encontram-se no plano da contingência, onde os mesmos emergem, sofrem modificações, e muitas vezes até deixam de existir. Portanto, não podem estar apoiados na idéia de alma, ou em qualquer fundamentação metafísica que tenha a pretensão de instaurar um sistema moral mais abrangente. Históricos e contingentes, os fenômenos morais estariam de sobremaneira relacionados às mais diversas culturas, já que foram engendrados a partir de diversas convenções sociais, de onde se pressupõe a existência de inúmeras e diferentes morais.⁵⁹

Como vimos anteriormente,⁶⁰ a leitura das obras dos moralistas franceses marcariam substancialmente o segundo período de produção filosófica de Nietzsche, uma vez que é neles que o filósofo alemão encontra subsídio suficiente para a sua reflexão sobre a moral.⁶¹ E a atração exercida sobre ele, não diz respeito somente ao estilo aforismático de escrever dos franceses. Mas, também, ao fato de que estes ao examinarem a conduta humana observam até que ponto os valores morais obstruem e alteram a pesquisa em psicologia, criando, assim, uma nova psicologia dos móveis humanos. Onde observam que os mesmos nada mais são do que frutos das convenções sociais.⁶²

⁵⁹ Cf. Marton. S. *Nietzsche, das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*, 68.

⁶⁰ Cf. supra capítulo I, seção II, 25.

⁶¹ Outro pensador por quem Nietzsche iria nutrir uma grande admiração seria Pascal, em especial suas reflexões sobre a moral, sem esquecer, é claro, o estilo aforismático de escrever adotado pelo autor de *Pensamentos*. Embora este tenha se deixado seduzir pelo cristianismo, era clara a atração que o alemão sentia pelo filósofo francês, como comprova esta passagem do *Ecce homo*: “Que eu não leia Pascal, mas o ame, como a mais instrutiva vítima do cristianismo, lentamente assassinado, primeiro corporalmente, depois psicologicamente...” *EH*: Por que sou tão inteligente, 3.

⁶² “Eles, em vez de buscar algum princípio transcendente para a conduta do homem, procuram estudá-lo tal como é. Sem preocupar-se com a natureza humana universal ou a misericórdia de Deus que viria

Todavia, no terceiro período de sua obra, o da transvaloração dos valores, o autor passa a enxergar a psicologia a partir de um novo ponto de vista. Esse período é marcado, sobretudo, pela ruptura do perspectivismo psicológico de Nietzsche com a psicologia racional, que tem procedências remotas na filosofia de Sócrates e Platão.⁶³ Vinculada à metafísica clássica, a psicologia racional compreende a alma como substância do corpo, e este, como um mero instrumento seu, de modo que tudo o que ocorre na consciência é considerado genuinamente mental.

Ao criticar a psicologia racional, o que Nietzsche pretende, antes de tudo, é criticar a idéia de vontade como capacidade intelectual da alma, uma faculdade racional capaz de livre escolha e reflexão. Lançando mão do conceito de vontade de poder,⁶⁴ conceito-chave para o seu projeto de transvaloração dos valores, Nietzsche rompe de forma radical com a tradição filosófica, ao propor um novo sentido, aparentemente inverso à concepção de vontade entendida como livre-arbítrio. Se, anteriormente, a vontade era um termo vinculado ao intelecto e à psicologia racional, a mesma passa a ser compreendida como uma pluralidade de impulsos que constituem a multiplicidade de corpos.

Influenciado pela crítica de Schopenhauer, Nietzsche define o mundo como vontade de poder.⁶⁵ Porém, a fidelidade a seu mestre não vai muito longe, já que em Nietzsche a vontade de poder não é a essência do mundo, nem a substância de tudo o que existe. Dinâmica e plural, a vontade de poder não deve ser vista como uma *unidade*, mas como uma pluralidade de vontades de poder em relação umas com as outras.⁶⁶ Características intrínsecas à vontade de poder, o dinamismo e a pluralidade, fazem com

salvá-la, querem tomar por objeto de estudo o homem, tal como neles mesmos se encontra, ‘o homem’, como diz Montaigne, ‘isolado, abandonado a si próprio, armado unicamente de suas armas e desprovido da graça e do conhecimento divinos’. Marton. S. *Nietzsche, das Forças Cômicas aos Valores Humanos*, 70

⁶³ “É de um platonismo difuso que se teria nutrido e consolidado a crença inveterada no privilégio da parte racional da alma, fonte do conhecimento verdadeiro, pelo qual se testifica nosso parentesco originário com o mundo das essências inteligíveis. O intelecto, ou faculdade de conceber as idéias, seria, portanto, a parte nobre e sublime da alma, que nos permite o acesso possível ao que é, em si, verdadeiro, belo e bom”. Giacoia. O. *Nietzsche Como Psicólogo*, 47.

⁶⁴ Bastante complexo, o conceito de vontade de poder receberá uma melhor abordagem na próxima seção.

⁶⁵ Cf. KSA 11: 38 [12]. In. *Vontade de Poder* § 1067, 512/513.

⁶⁶ “Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um preconceito popular e o exagerou. Quer me parece, antes de tudo, algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjogou a cautela sempre inadequada dos filósofos. Ao menos uma vez sejamos cautelosos, então, sejamos ‘afilosóficos’ – digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações”. *GB/BM* §19, 23/24.

que esta, entendida como impulso constitutivo dos corpos, só se concretize nas relações de forças com outros impulsos.

Por não entender a vontade como coisa em si, nem como representação do sujeito cognoscente, Nietzsche vai além de Schopenhauer, uma vez que o dinamismo e o pluralismo da vontade de poder se efetivam, sobretudo, como interpretação. Suprimido da exclusividade do sujeito cognoscente, todos os corpos participam da dinâmica da interpretação, que expressa, especialmente, a relação entre os impulsos que comandam e os que obedecem. Seguindo o caminho trilhado por Schopenhauer, Nietzsche entende que o ponto de partida para o conhecimento⁶⁷ deve ser o corpo, e não mais a mente (alma). Com isso, ele inverte o caminho traçado pela tradição filosófica, que via a alma como o único caminho existente para se chegar ao conhecimento das idéias verdadeiras.

Contudo é importante lembrar que essa inversão é apenas aparente. Em Nietzsche não há nenhuma intenção de substituir a idéia de primazia da alma, pela idéia de primazia do corpo. O que ele faz é criar uma idéia de corpo, na qual se desenvolvem todas as atividades racionais ou psicológicas. Ou seja, o corpo passa a ser entendido como uma multiplicidade de impulsos ou “almas”, “pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas”,⁶⁸ diz Nietzsche em *Além do Bem e do Mal*.

Assim, como foi estratégica a inversão do conceito de vontade, o mesmo se pode afirmar sobre a utilização do termo “alma” para definir a pluralidade de impulsos. Fundamental para a psicologia racional, a idéia de alma está intimamente ligada a valores superiores e ao poder de conhecimento. Ao desmistificar a idéia de alma, deslocando-a do campo espiritual para o orgânico, a intenção de Nietzsche é mostrar que o conhecimento não é produzido apenas na mente, mas em todo o corpo, uma vez que não existe divisão de funções por órgãos determinados. Cada impulso, fisiologicamente sente, pensa e deseja.⁶⁹

É justamente esse aspecto fisiológico da vontade de poder que permite a Nietzsche distinguir a sua psicologia da psicologia tradicional que, segundo ele, está atrelada à perspectiva moral e metafísica, visto que “a moral, falsificou no cerne –

⁶⁷ O termo conhecimento aqui deve ser compreendido como uma atividade interpretativa da vontade de poder.

⁶⁸ *GB/BM* §19, 25.

⁶⁹ “Bem compreendida, a noção de vontade de poder subverte definitivamente a mais constante tradição da psicologia filosófica, aquela que remonta a Platão, fundada na tripartição: vida intelectual (pensar), vida ativa (querer) e vida afetiva (sentir)”. Lefranc J. *Compreender Nietzsche*, 118.

moralizou – todos os *psychologica* [as questões psicológicas]”.⁷⁰ Para Nietzsche, a falsificação e moralização das questões psicológicas é consequência da dicotomia metafísica dos valores, que atribui à alma um lugar substancialmente mais elevado que o corpo. Subsidiária da metafísica tradicional, diz Nietzsche, a psicologia racional sempre considerou o corpo como o lado mau, nocivo e impuro. Antes dele, o papel da psicologia era o de julgar, depreciar e difamar tudo o que é instintivo e humano.⁷¹

Por isso é que, no conjunto de sua obra, várias são as passagens em que a fisiologia ocupa um lugar de destaque na investigação dos problemas psicológicos. No terceiro aforismo de *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, Nietzsche afirma que “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas”, pois “‘estar consciente’ não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo”.⁷² Ele chega a afirmar que grande parte do pensamento consciente de um filósofo é implicitamente conduzido em algumas ocasiões pelos seus instintos. E finaliza dizendo que “por trás de toda a lógica e de sua aparente soberania de movimento existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”.⁷³

Já no Livro V de *A Gaia Ciência*, texto contemporâneo a *Além do Bem e do Mal* e à *Genealogia da Moral*, que Nietzsche adiciona à segunda edição de 1886, o filósofo diz que “o problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo do entendimento”.⁷⁴

Para Nietzsche, a consciência está vinculada aos instintos naturais do homem, logo, suas valorações são frutos de suas atividades e determinações, e não da sua capacidade de instituir normas morais. Por isso, a consciência não pode ser concebida

⁷⁰ *EH*: Por que escrevo tão bons livros, 5.

⁷¹ No diálogo platônico *Fédon*, em que Sócrates defende a idéia de imortalidade da alma, o corpo além de visto como um obstáculo para o conhecimento da realidade é também como o lugar das mazelas que afligem a vida humana: “Durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade. Não somente mil e uma confusões nos são efetivamente suscitadas pelo corpo quando reclamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças – e eis-nos às voltas com novos entraves em nossa caça ao verdadeiro real. O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato”. Platão. *Fédon*, 66b-c, 67/68.

⁷² *GB/BM* §3, 11

⁷³ *GB/BM* §3, 11.

⁷⁴ *FW/GC* §354, 247/248.

como uma atividade genuinamente mental, como quer a psicologia racional. Esta parte de uma concepção que funde, respectivamente, o aspecto teórico ao aspecto moral, uma vez que enxerga a consciência como uma relação interna e espiritual própria do homem, que permite a este conhecer-se, e, por conseqüência, julgar-se.

Assim sendo, compreender verdadeiramente o que representa a psicologia para o empreendimento filosófico de Nietzsche é compreender que esta só é possível caso esteja atrelada à sua fisiologia.

Na genealogia, ao entrelaçar estas duas ciências, o autor cria uma perspectiva de interpretação denominada de fisiopsicologia, que parte da fisiologia do corpo para analisar como se desenvolve a psicologia de um homem ou de uma cultura embasada em valores que orientam todo o agir e pensar. A especificidade do seu procedimento genealógico caracteriza-se, portanto, pelo exame dos fenômenos fisiológicos revelados nos diversos tipos de corpos. A partir daí, Nietzsche adquire o fio condutor para as suas investigações psicológicas que irão lhe permitir separar, de uma vez por todas, a sua psicologia de perspectiva interpretativa da psicologia racional fundamentada na tradição metafísica.

À psicologia tradicional que tem por base a noção de sujeito consciente, Nietzsche interpõe a primazia da instância infra-consciente e, ao mesmo tempo, extingue a idéia de unidade – previamente identificada como sujeito da representação – suprimindo-a pela atividade simultânea de uma pluralidade de instâncias infra-conscientes, pelas interpretações introduzidas por impulsos ou configurações de impulsos. Cada impulso que atravessa e constitui o homem acabaria por torná-lo uma complexidade de domínio, cuja disposição seria dada pelo conflito de forças gerado no interior desta mesma configuração de instintos. Assim, as mudanças e os reagrupamentos ocorreriam de maneira incessante, sem termo ou fim.

Sobre essa inalterável relação de antagonismo entre as forças no interior do homem, Nietzsche faz a seguinte afirmação: “O *ego* é uma pluralidade de forças de especial pessoa, das quais ora essa, ora aquela estaria em primeiro plano”.⁷⁵ O que significa dizer, que o *Eu* seria um lugar de encontro entre as forças que dominam e aquelas que são dominadas, um palco instável de relações de forças efêmeras e inconstantes num eterno digladiar.

⁷⁵ KSA IX 6[70].

No entanto, “a palavra impulso, afinal, consiste tão-só numa comodidade”.⁷⁶ Adotá-la de maneira literal é tão inadequado quanto buscar uma unidade sob a multiplicidade de afetos. A ambigüidade de termos ilustrativos como “instinto”, “impulso” e “afeto” recebem o papel de remeter a análise de modo interativo a uma perspectiva, na qual a concepção de espírito já não pode ser tomada a partir da idéia de uma entidade imaterial em contraposição ao corpo, mas conforme uma concepção que tenha justamente a pretensão de exaurir as interpretações metafísicas e dogmáticas de alma.

Mas é preciso ir mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas, também à ‘necessidade atomista’, que assim como a mais decantada ‘necessidade metafísica’, continua vivendo uma perigosa sobrevivência em regiões onde ninguém suspeita: é preciso liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o atomismo da alma [...] está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência.⁷⁷

Portanto, torna-se inadmissível qualquer tentativa de expor de maneira categórica esse ou aquele estado do corpo, uma vez que a atividade praticada pelos impulsos não se obriga a nenhuma regra que permita calcular, antecipadamente, os resultados da guerra de forças travada no interior do homem. Porque nosso corpo, diz Nietzsche, “é apenas uma estrutura social de muitas almas”,⁷⁸ e qualquer definição última deve ser compreendida como uma ficção com meros fins metodológicos. “O fenômeno do *corpo* é o mais rico, claro e palpável: posto de antemão para fins metodológicos, sem nada atingir acerca de sua significação última”.⁷⁹

Sendo assim, poderíamos afirmar que a vontade de poder é, sobretudo, um conceito psicológico?

À primeira vista, parece que sim, porém uma análise mais detalhada e profunda do que representa o conceito de vontade de poder para a filosofia de Nietzsche nos leva a dizer que não. Pois, para Nietzsche, as respostas para os problemas de um homem ou mesmo de uma civilização não podem estar somente no âmbito psicológico, mas em

⁷⁶ KSA VIII 23{9}.

⁷⁷ GB/BM 12, 19/20.

⁷⁸ GB/BM 19, 25.

⁷⁹ KSA XII, 5 [56].

toda uma genealogia. Daí a importância do seu procedimento genealógico e do seu método *cinza*, “agudo”, “imparcial”, em oposição àquelas “hipóteses inglesas que se perdem no *azul*”.⁸⁰

Enxergando a moral como um médico, como aquele que examina os sintomas da vida, da moral como doença, mas também moral como remédio; Nietzsche vai encontrar o conceito central de sua última filosofia no nível mais elementar: no nível fisiológico das forças e da vontade de poder.

1.4 A genealogia e a fisiologia: a vontade de poder e as forças

Diante da tentativa de realizar uma análise do conceito de vontade de poder em Nietzsche, faz-se necessário esclarecer que a interpretação dada sobre este conceito aqui limitar-se-á à teoria dos afetos, sem que isso signifique decisivamente uma interpretação *psicologizante* do mesmo. Essa exigência se justifica tanto pelo o alcance que este conceito atinge na filosofia do autor; como pelas inúmeras e distintas hipóteses com que ele pôde ser apreciado pelos seus intérpretes, sugeridas, talvez, pelo próprio estilo aforismático de escrever do filósofo. Em última instância, isso significa dizer que a leitura a ser aqui realizada está longe de querer esgotar toda a complexidade que envolve o conceito de vontade de poder.

De antemão faz-se necessário perguntar: Que importância oferece a fisiologia para o pensamento de Nietzsche? Qual o seu interesse ao se apropriar da fisiologia?

Nietzsche vai encontrar no conceito de vontade de poder, que serve como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, o paradigma para analisar a cultura. É nele que o filósofo vai encontrar subsídios para realizar a ligação entre as reflexões pertinentes à vida orgânica com os valores culturais.

Caracterizando a vontade de poder como vida orgânica, própria não exclusivamente do homem, mas de todo ser vivo, Nietzsche reteria de Roux a noção de concorrência vital. **Wilhem Roux (1850-1924), fisiologista alemão, autor de *La lutte des parties dans l'organisme* (1881).** Uma idéia que, embora já presente em Darwin, assumiria uma direção oposta, uma vez que a noção de concorrência, de luta, não se justificaria mais pela autoconservação, e sim, pela superabundância da vida.⁸¹

⁸⁰ GM: Prólogo, 13.

⁸¹ Cf. Marton S. Nietzsche, *das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, 42/43.

Fundamentado na teoria de autoconservação de Malthus, Darwin iria defender que os meios de subsistência cresciam em volume menor do que os animais, levando estes a guerrearem entre si. Assim, o que seria uma luta pela vida passou a ser entendida como uma luta pela sobrevivência, vinculada à necessidade de autoconservação.

Quanto a isso, em um aforismo intitulado *Anti-Darwin*, Nietzsche faz a seguinte observação: “No que toca a célebre ‘luta pela vida’, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo *poder*... Não se deve confundir Malthus com a natureza”.⁸²

Embora haja quem argumente que Nietzsche “tem pouca competência e pouco gosto pela ciência”,⁸³ é um erro absolutamente grotesco negligenciar a influência que os estudos científicos causaram no pensamento do autor, a ponto do mesmo ocupar-se somente da leitura de textos de ciências naturais,⁸⁴ como ele mesmo declara nesta passagem sobre o *Humano, Demasiado Humano* na sua auto-biografia *Ecce Homo*: “Uma sede abrasadora me tomou: a partir de então ocupei-me apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza – mesmo a autênticos estudos históricos retornei somente quando a *tarefa* a isso me obrigou imperiosamente”.⁸⁵

Nesta mesma obra, refletindo sobre sua própria fisiologia,⁸⁶ Nietzsche chega a considerar como “desacertos” e “grandes desvios de instinto”, o fato de ter se tornado

⁸² *GD/CI* §14, 71.

⁸³ Cf. Deleuze. *Nietzsche e a Filosofia*, 23.

⁸⁴ Apoiada em comentadores clássicos de Nietzsche como, Charles Andler, Karl Schlechta, Karl Jaspers e Karl Löwith, Scarlett Marton afirma que não se deve esquecer o interesse que Nietzsche sempre teve pelas ciências da natureza. “Muito cedo, iniciou os estudos científicos. Já em 1868, quando de seus trabalhos sobre Demócrito, estava convencido de que o pensamento grego inventara quase todas as hipóteses da ciência moderna e, a partir de 1872, passou a dedicar-se à física geral, à química e à biologia. As ciências naturais e experimentais desempenharam papel relevante em sua filosofia. Na juventude entrou em contato com as diversas correntes que permeavam a investigação científica da época. E, em 1882, acalentou o projeto de voltar à universidade, em Viena ou Paris, para estudar matemática e física, tendo em vista embasar o eterno retorno. Provavelmente, foram Dühring, Mayer, Boscovich e até Helmholtz que lhe sugeriram o fundamento científico da doutrina”. S. Marton. *Extravagâncias, Ensaios Sobre a Filosofia de Nietzsche*, 107.

⁸⁵ *EH*: Humano, demasiado humano, 3.

⁸⁶ No que tange à sua fisiologia, esta também deve ter influenciado bastante Nietzsche sobre a sua preocupação com os estudos científicos, a ponto dele se irritar de quem duvida de seus conhecimentos e interesse sobre esta área de conhecimento, como atesta uma passagem de uma carta endereçada a sua mãe em 1881. “Minhas cefaléias são de difícil diagnóstico e, no que diz respeito aos métodos científicos necessários para isso, estou mais informado do que qualquer médico. É isso mesmo, meu orgulho científico fica ofendido quando vocês me propõem novos tratamentos e parecem acreditar que vou ‘deixar minha doença avançar’”. Sils-Maria, meados de julho de 1881. In. Klossowski P. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*, 40.

um filólogo e não um médico. Fato este que, segundo ele, poderia ter-lhe aberto os olhos.

A ignorância in physiologicis [em questões de fisiologia] – o maldito ‘idealismo’ – é a verdadeira fatalidade em minha vida, o estúpido e supérfluo nela, algo de que nada bom resultou, para o qual não há compensação ou contrapartida. Como conseqüências desse ‘idealismo’, explico a mim mesmo todos os desacertos, todos os grandes desvios do instinto e ‘modéstias’ exteriores à tarefa de minha vida, por exemplo, que me tornasse filólogo – por que não médico, ao menos, ou alguma outra coisa própria para abrir os olhos?.⁸⁷

Deste modo, parece não haver dúvidas de que a leitura de Roux tenha contribuído de forma relevante para a crítica de Nietzsche ao darwinismo, como comprova este aforismo póstumo, “por coincidência”, também intitulado *Anti-Darwin*:

“O que mais me surpreende na visão sinóptica do grande destino do homem é ver, diante dos olhos, sempre o contrário daquilo que hoje Darwin, com sua escola, vê ou *quer* ver: a seleção em proveito dos mais fortes, dos mais afortunados, o progresso da espécie. O que é palpável é justamente o contrário: a eliminação dos casos mais felizes, a inutilidade dos tipos que galgaram a superioridade, a inevitável supremacia dos tipos medianos e mesmo dos que ficam *abaixo da média*. Posto que não se nos mostra o motivo pelo qual o homem seja a exceção entre as criaturas, inclino-me pra o juízo preliminar de que a escola de Darwin iludiu-se por toda parte”.⁸⁸

É importante frisar, antes de tudo, que não há nenhuma intenção aqui de realizar uma investigação aprofundada sobre a crítica de Nietzsche ao darwinismo. Porém, o texto supracitado, parece inviabilizar qualquer tentativa que se possa ter de afirmar, que o conceito de vontade de poder teria sua origem ou seu fundamento exclusivamente no plano biológico. Uma vez que, para o desapontamento de Nietzsche, quando se estabelece a realidade como uma moral, ou seja, quando se traz a realidade para o âmbito moral, a constatação é de que a história humana tem contrariado a supremacia do mais forte: “os medianos são mais valiosos do que as exceções, as configurações da *decadence* valem mais do que as medianas, a vontade de nada prevalece sobre a vontade de vida – a meta de conjunto exprime-se, então, de maneira cristã, budista,

⁸⁷ EH: *Por que sou tão inteligente*, 2.

⁸⁸ KSA 13: 14 [123]. In. *Vontade de Poder* § 685, 346/347.

schopenhauriana: ‘é melhor *não* ser do que ser’”. Sua indignação transita, portanto, entre a formulação da realidade [*Realität*] em termos morais criada pelo cristianismo, e a ensinada pela escola de Darwin: aquela, perante a qual, segundo ele, todos os filósofos e cientistas se ajoelham.⁸⁹ Daí seu interesse em se apropriar da fisiologia.

Seria no *Assim Falou Zaratustra*, escrito que pertence ao último período de sua filosofia, que Nietzsche iria introduzir o conceito de vontade de poder. Na passagem intitulada: *Dos mil e um fins*, o filósofo afirma que “sobre cada povo está suspensa uma tábua de valores. E vede: é a tábua do triunfo de seus esforços; é a voz de sua vontade de potência”.⁹⁰

O que vai marcar o pensamento de Nietzsche a partir de *Zaratustra* é a interpretação de que a vida não está fundada numa unidade, mas num jogo, num combate infinito de forças sem qualquer direção determinada. Onde a vontade de poder é a vontade de viver esse jogo, de jogar o jogo da vida: o da luta de forças. A vida, portanto, deve ser encarada como “todo acontecer, todo movimento, todo devir como um verificar-se de proporções de graus e de força, como uma *luta*”.⁹¹ Pois ela, diz Nietzsche, justifica-se e configura-se pelo excesso, pelo esbanjamento que, sem limites, é ao mesmo tempo infinito e provisório, pois o “aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo *poder*”.⁹²

A partir do caráter interpretativo de sua filosofia, Nietzsche introduz a noção de multiplicidade de forças, da pluralidade de impulsos em eterno combate. Onde se acreditava existir uma unidade, uma essência imutável, existe o eterno crescimento, a constante mudança, a propagação de sentidos, a criação. Uma pluralidade de forças em relação permanente de conflito, uma guerra, resultante de resistências das relações de forças, das que querem dominar e das que resistem à dominação. Um embate plástico, dinâmico, uma batalha onde toda a idéia de unidade é ilusória, pois onde há forças, há vida, e onde há vida, há vontade de poder.

Toda forma ou conteúdo, portanto, é produto de um conflito de forças que tem como caráter próprio a ampliação, o crescimento e a superação. O querer superar-se é

⁸⁹ Cf. KSA 13: 14 [123]. In. *Vontade de Poder* § 685, 347/348. Para Deleuze, “entre as mais bombásticas palavras de Nietzsche encontramos: ‘tem-se que defender o forte contra os fracos’”.¹ Deleuze. *A Ilha Deserta e Outros Textos: Conclusões Sobre a Vontade de Potência e o Eterno Retorno*, 118.

⁹⁰ Z: *Dos mil e um fins*, 86.

⁹¹ KSA 12: 9[91]. In. *Vontade de Poder* § 552, 289

⁹² *GD/CI*: *Incursões de um extemporâneo*, 71.

próprio de tudo o que vive, porém essa superação esbarra em outras forças que querem também expandir-se.

Meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (- sua vontade de poder:) e repetir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se ('unificar-se') com aqueles que lhes são aparentados o bastante: *assim eles conspiram, então, juntos, pelo poder. E o processo segue adiante.*⁹³

É este embate, esta resistência que faz com que a vontade de poder se manifeste. A luta, o combate, a guerra de forças, aquilo que Nietzsche chama de vontade de poder é caracterizado fundamentalmente pela oposição entre as forças que querem se expandir e àquelas que resistem à expansão.

Dessa forma, o conceito de vontade de poder se torna central na filosofia de Nietzsche, uma vez que através dele emerge a possibilidade de interpretar e avaliar a realidade.⁹⁴ Trata-se de compreender que a realidade, o mundo, é vontade de poder. O que não significa dizer que todas as coisas querem o poder, mas que todas as coisas são um poder que quer; seja negar ou afirmar, diminuir ou ampliar, pois:

“Toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode, desse modo, ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo, menos os eu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de força”.⁹⁵

O conceito de vontade de poder orienta-se, portanto, pela idéia de força. Uma força plástica, criadora, que todo o instante procura formar novas configurações a partir da relação com as demais forças.

Através deste conceito, Nietzsche vai procurar revelar os processos de funcionamento da vida e da auto-superção do homem. Porque para ele, a vontade de poder se manifesta tanto na relação de forças que domina e estende seu domínio, como na relação de forças que é dominada. Em ambos os casos há relações de força contra

⁹³ KSA 12: 14[186]. In. *Vontade de Poder* § 636, 326

⁹⁴ “Sem dúvida, nada há, salvo a vontade de potência, que é potência de metamorfose, potência de modelar as máscaras, potência de interpretar e avaliar”. Deleuze. *A Ilha Deserta e Outros Textos*, 117.

⁹⁵ GM II, 66.

força, e, assim, todos os nossos impulsos são condicionados pela vontade de poder. E quem desconhece isso, diz Nietzsche, “desconhece a essência da vida, a sua vontade de poder”.⁹⁶

É por vontade de poder que uma força comanda, mas é também por vontade de poder que uma força obedece. Não há um princípio ordenador, mas um infinito mandar e obedecer. No princípio não há unidade, não há ser, nem essência, mas uma guerra, um conflito que se dá como um jogo interpretativo incessante. E interpretar é uma forma de dominar, é se tornar senhor de um acontecimento, uma vez que interpretar é constituir algo.

“A vontade de poder *interpreta*: na forma de um órgão trata-se de uma interpretação; ele delimita, define graus, diferenças de poder. Meras diferenças de poder ainda não poderiam sentir a si mesmas como tais: há de existir um algo que quer crescer, que interpreta cada outro algo que quer crescer a partir de seu valor. *Nisso* são iguais – Na verdade, *interpretação é um meio próprio de assenhorar-se de algo*”.⁹⁷

Como uma atividade contínua, criadora e destruidora de si mesma, a atividade interpretativa dispensa qualquer necessidade de fundamento para a idéia de vontade de poder, o que significa dizer que a noção de unidade, de coisa-em-si, de ser, perde qualquer consistência.

Segundo Nietzsche, não existe força no singular, mas configurações de forças. No conflito interno entre elas, há aquelas que comandam e as que obedecem, resultado da diferença entre as forças que dominam e as que são dominadas. Daí, surgem dois tipos de forças: a reativa e a ativa.⁹⁸ A força reativa é aquela impedida de manifestar seu vigor, apartada daquilo do que ela pode. Se uma força significa expansão e não pode se exteriorizar, então ela se volta contra si mesma, deixa de agir e reage. Já uma força ativa é aquela em plena expansão, que não cessa de expandir suas forças, por isso é sempre ação. A vontade de poder se consolida pelo jogo de forças, ela é sempre resultado desse jogo, ela é o resultado do que a força, ou melhor, do que o jogo de forças pode.

⁹⁶ *GM* II, 67.

⁹⁷ Cf. *KSA* 12: 2[148]. In. *Vontade de Poder* §643, 328

⁹⁸ Nietzsche afirma que a vontade de poder é um estímulo interno, a partir do qual se explica todos os acontecimentos: “O conceito vitorioso, ‘força’, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda ser completado: há de ser-lhe atribuído um mundo interno que designo como ‘vontade de poder’, isto é, como insaciável ansiar por mostrar poder; ou emprego, exercício de poder, pulsão criadora, etc.” *KSA* 12: 36[31]. In. *Vontade de Poder*, § 619, 319

O caráter afetivo da vontade de poder é identificado na relação de forças, onde é necessária a resistência de outras forças para que a vontade de poder se reconheça. É na relação conflituosa entre as forças onde se irá identificar o tipo de força que ela é.⁹⁹

Nesse caso, a vontade de poder manifesta-se como sensibilidade da força, onde a relação de forças é estabelecida em cada caso no momento em que uma força é afetada por outra. Duplamente caracterizada a vontade de poder é determinada ao mesmo tempo em que determina. E nessa relação de forças, não dá para estabelecer se as forças que vencem são superiores ou inferiores, se são ativas ou reativas, se elas vencem enquanto dominadas ou dominantes, pois neste domínio não há fatos, somente interpretações. “Nossas necessidades são *quem interpreta [auslegen] o mundo*; nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [*Herrschaft*], cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões”.¹⁰⁰

Tal compreensão se torna fundamental para interpretar os juízos de valor que os sentimentos da vontade de poder determinam. O que significa dizer, que os valores morais são apenas frutos da interpretação do homem, uma vez que “*não há nenhum fenômeno moral, mas, antes, apenas uma interpretação moral desses fenômenos. Essa interpretação é, ela própria, de origem extra-moral*”.¹⁰¹

Segundo Nietzsche, tanto na força ativa como na reativa existe vontade de poder, e a genealogia considera a vida como vontade de poder, mesmo quando ela manifesta uma vontade de nada, como acontece com o ideal ascético, que “prefere o nada, a nada querer”.¹⁰²

Para o filósofo, os valores morais não são frutos apenas da manifestação de uma vontade forte, mas também de uma vontade fraca, que ambiciona um poder que não tem. Um poder superficial, aparente e ilusório. E, se sua interpretação é de origem extra-moral é porque sua genealogia – que trabalha no nível elementar das forças fisiológicas – se impõe como questionadora do valor dos valores que regem a vida

⁹⁹ Deleuze chama a atenção para o aspecto afetivo presente no conceito de vontade de poder, afirmando que antes mesmo de ter dado toda a significação a este conceito, Nietzsche já falava de um sentimento de poder. Ele diz que “o poder foi tratado por Nietzsche como uma questão de sentimento e de sensibilidade, antes de sê-lo como uma questão de vontade”. Deleuze. *Nietzsche e a Filosofia*, 31.

¹⁰⁰ KSA 12: 7[60]. In. *Vontade de Poder*, § 481, 260.

¹⁰¹ KSA 12: 2[165]. In. *Vontade de Poder*, § 258, 153.

¹⁰² Sobre o ideal ascético, conferir à frente capítulo II, seção III.

humana e interpreta esses valores a partir do *pathos* da distância, privilégio do nobre perante o plebeu.¹⁰³

Esse aristocratismo ou estilo nobre de interpretar, apresenta-se como mais um movimento da recusa de Nietzsche, de procurar na metafísica o fundamento último dos valores morais. Assim, ele consegue renunciar aos postulados metafísicos arditamente presentes na moral dos ressentidos.

Investigar como um médico os sintomas dos valores estabelecidos é um dos propósitos de Nietzsche no último período de sua filosofia, por isso, ele recorre à perspectiva fisiológica. E se assim o faz, é porque nela ele enxerga, em particular na embriologia de Wilhelm Roux, a oportunidade de utilizar como instrumento, os exemplos de desenvolvimento ontogenético e de adaptação funcional para pensar a cultura.

Partindo da concepção darwiniana da concorrência vital entre os animais, Roux sustentaria que esta ocorre no próprio organismo, entre órgãos, tecidos e células. Querendo ampliar o campo de investigação da teoria evolucionista, o biólogo passou a explicar a origem dos organismos levando em conta as mais ínfimas partículas.

Durante seu crescimento, as micropartículas combateriam por espaço, do mesmo modo que pelo alimento, na falta deste. O domínio de uma espécie de partículas num organismo poderia ainda oferecer benefícios na guerra contra o meio em que se encontrasse. As vitoriosas na guerra pela existência e as que se multiplicariam de uma maneira mais rápida seriam aquelas que manifestassem o seu poder de domínio. Desse modo, a luta dos elementos do organismo contribuiria muito mais para a evolução das espécies do que a concorrência vital entre os animais.

Nietzsche reteria de Roux essa noção. E assim poderia encontrar a resposta para a questão de como, e por que emerge do interior do organismo humano, uma multiplicidade instintiva de reações adaptativas, plásticas e fecundas, ou seja, a inteligência imaginativa das reações do organismo às forças adversas estabelecidas pelos fatores externos.

Para o filósofo, a alimentação das células é alterada por um estímulo externo, que modifica a atividade bélica entre elas. Tal alteração cria um organismo que se torna dependente da conservação do estímulo externo: o seu crescimento implica a hipertrofia das funções internas, caso diminua, a função se atrofia. Neste caso, ele traz a idéia de

¹⁰³ “A genealogia é arte da diferença ou da distinção, a arte da nobreza”. Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, 28.

luta no interior do homem, e menciona como ela se dá no plano fisiológico: o conflito abrange os vários elementos que constituem o organismo humano.

No período da transvaloração dos valores, Nietzsche vai aprofundar essas idéias na sua reflexão sobre a cultura. Diante das situações adversas, diz ele em *Além do Bem e do Mal*, um exato tipo de homem surge para proteger o seu grupo.

“Uma *espécie* nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições *desfavoráveis* essencialmente iguais. Das experiências de criadores se sabe que, inversamente, as espécies favorecidas com alimentação abundante, e sobretudo com proteção e cuidado extra, logo propendem fortemente à variação do tipo e são ricas em prodígios e monstruosidades (também em vícios monstruosos)”.¹⁰⁴

Se, no nível fisiológico, o conflito de forças é generalizado, é indispensável e admite o estabelecimento de hierarquias, no nível cultural o conflito está presente nas relações entre povos, sociedades, castas e até entre indivíduos, não permitindo trégua nem tampouco término. Não existe nada capaz de satisfazê-lo e o seu desenvolvimento propicia a emersão de vencedores e vencidos, possibilitando as hierarquias.

“Agora veja-se uma comunidade aristocrática, uma antiga *polis* grega, ou Veneza, digamos, como uma instituição, voluntária ou involuntária, para fins de *cultivo*: ali se acham, coexistindo e dependendo de si mesmos, homens que querem impor sua espécie, em geral porque *têm* de se impor, ou correr o pavoroso risco de serem exterminados [...] na constante luta com os vizinhos ou os oprimidos em revolta ou que ameaçam revoltar-se [...] toda moral aristocrática é intolerante: na educação da juventude, nas prescrições sobre a mulher, nos costumes matrimoniais, na relação entre jovens e velhos, nas leis penais (que tem em vista somente os que desviam) – ela inclui a intolerância mesma entre as virtudes, sob o nome de ‘justiça’”.¹⁰⁵

Deste modo, um povo termina por eleger as condutas e as características que consentem ultrapassar as suas limitações, que por certo serão distintas de outros povos. “Nenhum povo poderia viver sem primeiro fixar seus valores; mas, se quer conservar-se, não deve adotar valorações, como as valorações de seu vizinho”. Daí, a relativização dos valores, pois “muitas coisas que um povo chama boas, eram para outro vergonhosas

¹⁰⁴ GB/BM §262, 176/177.

¹⁰⁵ GB/BM § 262, 177.

e desprezíveis”,¹⁰⁶ escreve Nietzsche, no *Assim Falou Zaratustra*, para depois afirmar, como já vimos antes, que é na tábua de suas superações que se encontra a vontade de poder de um povo.¹⁰⁷

Em resumo, para Nietzsche, civilização e cultura são processos de configuração de forças instintivas. São instâncias de desenvolvimento e seleção, estufas de reprodução. Assim, da mesma maneira como se reproduz os impulsos no organismo, emanam determinados tipos históricos de homem.

Tal interpretação, todavia, deve ser mantida longe de qualquer significação racial ou eugênica como, muitas vezes, se deturpou o pensamento de Nietzsche. Compreendidas como metáforas agrícolas, botânicas e zoológicas, as mesmas guardam aqui um sentido retórico educativo, mais precisamente um trabalho social e lingüístico de autopromoção da humanidade.

Agora, por se tratar de um procedimento crítico, a genealogia vai fazer do seu modo de proceder algo ainda mais complexo. Além do fisiológico, ele incorpora vários outros pontos de vistas – o histórico e o psicológico – como vimos anteriormente, e também, o etimológico, pois, se os conceitos e valores não são eternos, e sim, históricos, diz Nietzsche, é porque “a etimologia e a história da linguagem nos ensinaram a considerar todos os conceitos como *advindos*, muitos dentre eles como ainda em devir”.¹⁰⁸

Portanto, compreender a formação dos valores a partir da linguagem demonstra a relevância da etimologia para o procedimento genealógico de Nietzsche. Analisar como a linguagem opera na crítica genealógica sobre os valores morais é o que nos propomos fazer a seguir.

1.5. A genealogia e a filologia

A linguagem sempre ocupou um lugar privilegiado no pensamento de Nietzsche. O que é bastante natural, uma vez que boa parte de seus estudos enquanto jovem foi dedicada à filologia. Por influência do seu mestre Ritschl, Nietzsche acreditava que a filologia não deveria se prestar apenas como uma análise histórica das formas literárias,

¹⁰⁶ *GB/BM* § 262, 177.

¹⁰⁷ Conferir *supra*, p. 43.

¹⁰⁸ Nietzsche. Frag. post. junho-julho de 1885, 38 [14]. In. Machado R. *Nietzsche e a Verdade*, 59.

mas, sobretudo, como um estudo sobre o conjunto de estruturas sociais estabelecidas e do pensamento humano. Deste modo, o estudo da linguagem poderia trazer enormes benefícios para uma nova interpretação da cultura.¹⁰⁹

É bem verdade que grande parte das considerações nietzscheanas sobre a linguagem, encontra-se no seu *Curso Sobre a Retórica*, que trata de suas lições sobre retórica antiga, e no *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*, escrito de 1873, mas só publicado postumamente, onde Nietzsche vai tratar do problema da verdade a partir de uma exposição sobre a linguagem.

Como se observa, a idéia de verdade sempre foi alvo das inquietações filosóficas de Nietzsche. E isso não poderia ser diferente na sua genealogia, já que a idéia de verdade é o cerne do sistema de valores que o procedimento crítico genealógico procura superar.

Porém, não são as verdades que a genealogia propõe colocar em questão, mas o valor dessas verdades. O objetivo da transvaloração é tornar os valores móveis, fluidos, a partir da destituição de toda e qualquer crença na verdade como princípio originário, como essência, como ser; buscando reintroduzir o caráter dinâmico e criativo de todos os valores. Por isso, a filologia deve contribuir de maneira decisiva no que se refere à crítica dos valores que Nietzsche se propõe a realizar na sua genealogia, uma vez que uma crítica que se diz genealógica não pode deixar de investigar a relação que existe entre a linguagem e a moral.

Segundo o filósofo, para que haja uma real avaliação dos valores estabelecidos pela nossa moral, faz-se necessária uma crítica da linguagem, porque toda e qualquer concepção de verdade está intrinsecamente ligada e condicionada à linguagem, haja vista o homem ser um animal simbólico e sua compreensão do mundo ser circunstancialmente mediada pela linguagem e as ficções que a mesma produz e utiliza para dominar a realidade.

Desde o início da sua História, diz Nietzsche, o homem tem procurado as mais diversas maneiras de encontrar um sentido para o seu sofrimento. Para tanto, ele tratou de promover o nivelamento da raça humana, tentando excluir as diferenças, a multiplicidade, a mudança, por medo do caráter trágico e agonístico da vida.

Toda aquela vida anteriormente moldada por uma beleza plástica, estética, foi sendo artificialmente reduzida a uma vida estável e segura, forjada por meio de idéias e

¹⁰⁹ Cf. Marton S. *Nietzsche, das Forças Cósicas aos Valores Humanos*, 82.

ficções linguísticas,¹¹⁰ que com o tempo se cristalizaram e se transformaram em valores permanentes, em verdades eternas; em contraposição ao devir, ao vir a ser, à transitoriedade. Valores estes determinados pela vontade de expansão e afirmação da vida.

Segundo Nietzsche, os valores morais são forjados a partir de avaliações, ou seja, são ficções humanas e por isso não existem desde sempre. São apenas avaliações que ao longo do tempo geraram ficções que se estabeleceram como “verdades”. Avaliações estas que por sua vez podem também sofrer avaliações. E é justamente para uma transvaloração de valores que aponta a filosofia nietzscheana.

Porém, para que ocorra essa transvaloração, é necessário fazer um estudo histórico dessas ficções, uma vez que durante a nossa história muitos desses valores adquiriram conceitos diferentes até se cristalizarem e serem tomados como valores em si, como verdades últimas. Como é o caso da moral-cristã, que a partir de uma interpretação isolada do mundo, ainda predomina como fundamento e resposta aos questionamentos do homem sobre a compreensão de si mesmo e da realidade, ao forjar um mundo verdadeiro e superior que serve de chave de compreensão e modelo para esse mundo.

Ao contrário do que se pode imaginar, Nietzsche reconhece as ficções e a necessidade delas para a vida. A sua oposição na realidade, diz respeito à permanência dessas ficções que lhes garantem um valor de unidade, de verdade, isto é, o conceito metafísico de ser. O que ele critica não é a ficção, mas essa pretensão de correspondência entre a linguagem e a verdade. O grande problema da linguagem, diz ele, é quando ela se reifica, se identifica como verdade.

Portanto, a filosofia nietzscheana tem como projeto se opor e desconstruir qualquer idéia de substância, de essência, de absoluto, de identidade, ou seja, a qualquer idéia de fixidez e estabilidade desses conceitos, que venha se contrapor à mudança, ao devir, à multiplicidade, a tudo aquilo que afirme a vida, a vontade de poder.

¹¹⁰ Para Nietzsche, na linguagem as diferenças são eliminadas, a pluralidade se torna uma unidade, uma síntese capaz de conduzir a um rápido entendimento, que sem o qual o homem não teria subsistido. A linguagem seria, portanto, resultado da fragilidade humana. Seu surgimento deve-se a necessidade de comunicação entre os homens, pois para sua proteção e segurança o homem criou um conjunto de palavras que lhe possibilitasse a comunicação e o acordo entre todos. Cf. *FW/GC* §354, 247/248/249/250.

E vontade de poder, para Nietzsche, significa nomear, valorar, avaliar¹¹¹ valores que não devem ser tomados como produtos de uma cultura decadente. Vontade de poder é uma força que cria e avalia novos valores e que está muito além dos conceitos de “bem” e “mau”, desprovida, portanto dos valores forjados pela moral dos enfermos.

Vontade de poder, em última instância, é o próprio instinto da vida, e “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração”.¹¹²

Segundo Nietzsche, todas as proibições próprias da moral judaico-cristã fazem parte de um plano dos fracos e doentes para destruir aqueles de espíritos fortes e criativos, pondo estes em desvantagem. Portanto, é necessário negar essa moral fundamentada em um mundo transcendente, diferente deste, que se julgue melhor que este, e que trata a vida humana como uma simples via, uma mera passagem para um mundo “verdade”.

Na *Genealogia da Moral*, várias são as passagens nas quais Nietzsche menciona a contribuição dos estudos da linguagem para a realização de sua proposta de investigar sobre a criação dos valores “bom” e “mau” forjados pela moral cristã dos ressentidos. Em uma nota final da primeira dissertação da obra, Nietzsche levanta a seguinte questão: “Que indicações fornece a ciência da linguagem, em especial a pesquisa etimológica, para a história da evolução dos conceitos morais?”.¹¹³

O estudo da linguagem revela-se, portanto, de extrema relevância para realização do seu projeto genealógico, na medida em que este tem por essência a relação de forças. Nesta relação, a linguagem como manifestação da vontade de poder das forças, funciona como um instrumento, um mecanismo utilizado pelas forças reativas para triunfar sobre as forças ativas, onde o triunfo das primeiras sobre estas últimas se encontra sempre apoiado em uma ficção.¹¹⁴ Dessa forma, diz Nietzsche, é de grande

¹¹¹ “Talvez a nossa palavra ‘*Mensch*’ (*manas*) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’. *GM* II, 59.

¹¹² *GB/BM* § 259, 171.

¹¹³ *GM* I, 45. (nota)

¹¹⁴ Para Deleuze, “já é preciso constatar que Nietzsche, cuidadosamente, nunca apresenta o triunfo das forças reativas como a composição de uma força superior à força ativa, e sim como uma subtração ou uma divisão. Nietzsche consagrará todo um livro à análise das figuras do triunfo reativo no mundo humano: o ressentimento, a má consciência, o ideal ascético. Mostrará em cada caso que as forças reativas não triunfam compondo uma força superior, mas ‘separando’ a força ativa. E em cada caso, essa separação repousa sobre uma ficção, mistificação ou falsificação”. Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, 28.

valor um estudo que venha investigar a relação entre linguagem e a moral, uma vez que a linguagem é a matriz de todos os valores morais.

Entretanto, para analisar estes valores, é preciso investigar a linguagem e os fenômenos intrínsecos à sua produção como o caráter lógico, o estético, o político e o agonístico de todo conceito lingüístico.

Agonística, a linguagem é encarada por Nietzsche como um conflito de forças, uma batalha contínua da ação interpretativa das forças.

Política, a mesma funciona como um instrumento, um mecanismo das relações de poder entre as forças a partir das quais os mais distintos e variados valores são forjados, estabelecidos e superados.

Como lógica, a linguagem consegue criar uma identidade, uma estabilidade que a vida não possui. Ciente dessa lógica da linguagem, a moral judaico-cristã forjada pelas forças do ressentimento, promoveu a mais lenta e radical inversão dos valores através de uma transmutação dos conceitos lingüísticos, onde foram geradas representações que o homem tomou para si como verdades últimas e eternas. Com medo do conflito e da luta de forças, o homem afirmou a identidade da palavra com as coisas, diminuindo o seu poder criador que a multiplicidade lhe assegurava, ao sustentar a vontade de negação da vida por intermédio da lógica da identidade, da duração e da estabilidade da linguagem.

Porém, não podemos esquecer que essa transmutação conceitual forjada pelas forças reativas do ressentimento, só foi possível também, graças à beleza plástica, ao poder estético inigualável de adaptação e mudança que as mesmas possuem, e que as tornam capazes de transmutar os conceitos e, conseqüentemente, subverter os valores.

Por isso, para uma real compreensão dos valores da nossa moral, é necessária uma crítica radical do cristianismo e a sua verdade suprema: Deus. Este, uma ficção, um ideal transcendente através do qual o homem forjou valores como a abnegação, o sacrifício e a compaixão¹¹⁵, que “ficaram como valores em si, com base nos quais ele diz não à vida e a si mesmo”.¹¹⁶ E ainda mais o cristianismo enquanto uma moral radicada no ressentimento.

Na *Genealogia da Moral*, ao dispor-se a avaliar o valor dos valores “bom” e “mau”, ao aventurar-se em uma análise sobre a moral de sua época, Nietzsche sempre

¹¹⁵ Apesar de afirmar que a compaixão é um sentimento que enfraquece a alma, Nietzsche diz que “a compaixão é ainda uma manifestação de poder [...] na medida em que estes percebem ter ao menos *um poder ainda*, apesar de toda a sua fraqueza: *o poder de causar dor*”. *MA/HH* §50, 51.

¹¹⁶ *GM*: Prólogo, 11.

lança mão da filologia. No entanto, diz ele no final da primeira dissertação, se o papel do filósofo é “resolver o *problema do valor*”, é “determinar a *hierarquia dos valores*”, não é somente à filologia que o filósofo deve recorrer, mas a “todas as ciências”.¹¹⁷

Tudo isso é o que justifica a importância de implantar um procedimento crítico que possa investigar, decompor e interpretar todas as questões relativas à moral, sem apelar para supostos valores metafísicos.

O procedimento genealógico que recorre à história, à psicologia, à fisiologia e à filologia, combinado à teoria da vontade de poder, proporcionará, a Nietzsche, implantar o seu projeto final que é a sua crítica mais radical, a transvaloração dos valores. Que é, antes de tudo, uma genealogia do cristianismo, e que não se remete unicamente à sua crítica, mas sobretudo à sua superação.

Na *Genealogia da Moral*, a partir da questão do ressentimento, Nietzsche descreve a história do cristianismo enquanto uma moral metafísica; assim como das formas de vida dominantes de sua época, como uma história genuinamente uniforme.

Desde então, o ressentimento passa a ser um tema recorrente por todo o último período de sua obra. Pois, somente assim, ele pode revelar a essência desse sentimento e, através desse fio condutor, não só apontar, mas dotar de um significado pleno, esses dois mil anos de história da moral metafísica cristã. O que significa dizer, que a crítica de Nietzsche ao cristianismo enquanto uma moral do ressentimento passa a ser, de agora em diante, o móvel dessa dissertação.

¹¹⁷ *GM*: Prólogo, 11.

CAPÍTULO 2

O ressentimento na *Genealogia da Moral*

Se no capítulo anterior buscamos mostrar a *Genealogia da Moral* como um procedimento criado por Nietzsche para a execução de sua crítica à moral, aqui, tem-se como escopo apontar, através de uma leitura interna da obra, que o cristianismo enquanto difusor de uma moral encontra-se essencialmente marcado pelo ressentimento.

Assim, associado à teoria da vontade de poder, o tema do ressentimento ocupará um lugar central em toda a *Genealogia da Moral*, uma vez que o mesmo assume diversas configurações com a pretensão de se ajustar a diferentes objetivos. Analisar essas configurações é a nossa pretensão a partir de agora.

2.1. O ressentimento e a transmutação escrava da moral

Neste primeiro momento, pretendemos anotar que em algumas passagens da primeira dissertação, o ressentimento funciona como um instrumento, um organismo usado para favorecer a emersão de uma determinada forma de moral, a escrava.

Relacionado a um problema fisiológico, o ressentimento serve para evidenciar aquele homem sem forças para reagir diante dos imprevistos e das dificuldades da vida e que, também, não consegue digerir os maus sentimentos, aqueles sentimentos nocivos, venenosos, produzidos por sua incapacidade de realizar “a verdadeira reação, a dos atos”.¹¹⁸

Dessa forma, esse indivíduo passa a manifestar um desequilíbrio psicológico que o impossibilita de viver de forma espontânea, ativa; e movido por “uma vingança imaginária”,¹¹⁹ passa a viver em função de “um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e *este* Não é seu ato criador”, já que “esta inversão do olhar que estabelece valores – *este necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento”.¹²⁰ A compreensão de sua própria fraqueza e o sentimento de decepção em decorrência da impossibilidade da ação gera um rancor, uma vontade de ferir e

¹¹⁸GM I, 29. Nietzsche não nega que o ressentimento gera valores, porém, quando analisada especificamente a partir do ponto de vista fisiológico, uma reação só pode ser fruto de uma ação. Por isso é que a verdadeira reação é a da ação. Cf. também, GM I, 35/36/37.

¹¹⁹GM I, 29.

¹²⁰GM I, 29 *Idem*.

magoar aquele que o desprezou. Assim, surge nele um desejo de vingança que a sua covardia o impossibilita de realizar, a não ser de um modo falso e inventivo, uma vez que o homem do ressentimento é afeito a atitudes suspeitas e evasivas.

O homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma olha de través; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria. Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior¹²¹.

Na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, intitulada “bom e mau”, “bom e ruim”, a partir do procedimento genealógico, Nietzsche revela como surgiu duas formas antagônicas de valoração: uma oriunda da coragem e da força, afirmadora dos instintos e do mundo, cunhada por uma linhagem guerreira; outra, originada na fraqueza, na doença, negadora dos instintos vitais, forjada por uma linhagem escrava.

Partindo de uma comparação entre esses dois tipos de moral, Nietzsche estabelece uma tipologia que assinala a diferença entre uma moral aristocrática e outra sacerdotal, criada pelo povo judeu. Decorrente de sua própria enfermidade, do seu estado de degenerescência vital, a moral sacerdotal criada pelos judeus e, posteriormente, disseminada pelo cristianismo, resolve instaurar um *outro mundo*. Um mundo metafísico, além deste, melhor do que este, usado para julgar este mundo e a vida, a partir do ódio, do rancor, do sentimento de vingança.

O olhar crítico do genealogista – capacitado por um denso estudo etimológico em diversas línguas sobre as noções morais – lhe permite afirmar que os modos de valoração “bom e ruim”, “bom e mau” têm origens distintas, onde geralmente o primeiro está ligado ao nobre, rico, aristocrático, e o segundo, ao pobre, fraco, doente, medroso, escravo.

A partir dessa suposição e de forma bastante categórica, Nietzsche irá fustigar o cristianismo e a sua moral, afirmando que os valores “bom e mau” da moral escrava procedem de uma transmutação conceitual dos valores “bom e ruim” da moral aristocrática. De como o que era bom (nobre) se transformou em mau e o que era mau (escravo) se tornou bom pela moral do ressentimento. Mostrando que os valores da

¹²¹ *GM I*, 29.

nossa cultura têm sua raiz nos judeus,¹²² segundo Nietzsche, “o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*”.¹²³

Porém, para Nietzsche, tal compreensão se torna impossível caso não seja seguida de uma análise histórica, uma vez que a história contribui de maneira decisiva para o processo de desenvolvimento e transformação dos valores morais.

É por isso que nos §§ II e III da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, o genealogista profere severas críticas aos psicólogos e utilitaristas ingleses, afirmando que o grande problema da tradição filosófica é o fato de não haver por parte desta, nenhum espírito histórico na sua concepção de moral ao tratar a mesma de maneira “essencialmente a-histórica”, na medida em que trata a genealogia da moral de uma forma grosseira e ordinária ao investigar a origem do conceito “bom”. Primeiro, diz ele, por afirmarem as ações não egoístas como boas por serem úteis àqueles que por elas se beneficiaram¹²⁴ e, segundo, pelo fato de que essas ações habitualmente terem sido consideradas boas como o *bom* em si mesmo.

Outro equívoco dos psicólogos da moral foi também estabelecer o conceito “bom” como essencialmente igual a “útil” no sentido de “valioso no mais alto grau”, “valioso em si”.¹²⁵

Para Nietzsche, o que esses historiadores não entendem é que o que há por trás dessa valoração, isto é, da idéia de “bom”, não é uma utilidade que de antemão pressupõe uma moderação, nem uma valiosidade, mas o poder que uma casta mais nobre possui de criar valores que demarquem hierarquias.

¹²² Antes de tudo, cabe aqui o registro sobre a ambigüidade que envolve a relação entre o judaísmo e o cristianismo ao longo do pensamento de Nietzsche. Pois, se de um lado o filósofo confere ao judaísmo, se não a criação, mas pelo menos a difusão para o Ocidente da teocracia e a mentira sagrada da hierarquia sacerdotal, por outro, ele não se furta em sublimar a obstinação do povo judeu e sua superioridade em relação a outros povos como ele deixa bem claro nesse aforismo de *Além do Bem e do Mal* no qual se questiona pela imbecilidade do anti-semitismo. “Mas os judeus são, sem qualquer dúvida, a raça mais forte, mais tenaz e mais pura que atualmente vive na Europa” (*GB/BM* §251, 159). Não esquecendo também de observar, que no *Anticristo*, sob o foco da reflexão genealógica, ele termina por exaltar não exatamente os gregos, como geralmente o faz, mas o povo de Israel e o seu Deus Javé, que “era a expressão da consciência de poder, da alegria consigo, da esperança por si: nele esperava-se vitória e salvação, com ele confiava-se na natureza, que trouxesse o que o povo necessitava – chuva, principalmente. Javé é o deus de Israel e, por conseguinte, deus da justiça: a lógica de todo o povo que está no poder e tem boa consciência” (*AC* §25, 30). Desse modo, Javé era o próprio povo, seu pensamento e sua imagem sintetizada, a projeção de sua fortaleza e soberania. Um povo orgulhoso de seu modo aristocrático de vida, e que só queria antes, “triunfar com seu Deus e expulsar do mundo todos os deuses alheios” (*KSA* XIII 11[346]). In. Barros F.M. *A Maldição Transvalorada: O problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche*, 42).

¹²³ *GM* I, 44.

¹²⁴ Com relação a essa questão, vale novamente ressaltar, que Nietzsche está se referindo ao modo de valorizar altruísta do Dr. Paul Rée na sua obra *A Origem das Impressões Morais*, a qual o filósofo não pouparia críticas nem ironia.

¹²⁵ Cf. supra, capítulo I, seção I, p. 11, a crítica de Nietzsche a Herbert Spencer.

Logo, diz Nietzsche, a origem da oposição “bom” e “ruim” não parte do ponto de vista da utilidade, nem tampouco de ações não egoístas, e sim dos nobres. Os “bons mesmos”, aqueles da casta mais elevada que por serem superiores, estabeleceram o que é bom e o que é ruim a partir dos seus atos, ou seja, o “bom” é aquilo que partia deles mesmos e o “ruim”, aquilo proveniente do povo baixo, da ralé, do plebeu. O *pathos* da nobreza e da distância, diz Nietzsche, é a verdadeira origem do “bom” e do “ruim”:

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, vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores: que lhes importava a utilidade! Esse ponto de vista da utilidade é o mais estranho e inadequado, em vista de tal ardente manancial de juízos de valor supremos, estabelecadores e definidores de hierarquias: aí o sentimento alcançou bem o oposto daquele baixo grau de calor que toda prudência calculadora, todo cálculo de utilidade pressupõe – e não por uma vez, não por uma hora de exceção, mas permanentemente. O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o 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”. (O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas).¹²⁶

Se a linguagem oferece um poder de força para que o nobre pudesse se assenhorar das coisas e dos acontecimentos, é porque existe um processo de transformação conceitual ao qual Nietzsche chama de um “problema silencioso”, onde “nas palavras e raízes que designam o bom, transparece ainda com freqüência a nuance cardeal pela qual os nobres se sentiam homens de categoria superior”.¹²⁷ E através de uma análise etimológica do conceito “bom”, pode-se chegar ao caminho dessa investigação, pois se em toda parte “nobre” corresponde a “bom”, também será comum tomar-se “plebeu”, “comum”, por “ruim”. Portanto, as palavras e conceitos que designam o que é “bom”, frequentemente se referem aos nobres e superiores. Em contrapartida, aquilo que está marcado como “ruim”, diz respeito ao que é pobre, baixo, inferior.

¹²⁶ *GM I*, 19.

¹²⁷ *Idem*, 21/22.

Porém, essa designação se dá conforme aqueles que estão no poder. Essa regra se aplica a todos os seguimentos, tanto no político, no social como no sacerdotal. Neste último, marcado por uma primazia espiritual, haverá a transmutação dos predicados “puro e impuro”, que lembram sua função sacerdotal em “bom e ruim”, respectivamente.

Através desta transmutação de conceitos, a aristocracia sacerdotal criou valores em forma de cura para as supostas doenças do homem. E dentre todos os remédios criados pelo sacerdote apresentado como a cura de toda a enfermidade humana, o ressentimento terminou por ser aquele que mais dano causou à humanidade.

O modo de valoração sacerdotal se compara, portanto, ao modo cavalheiresco-aristocrático, porém se desenvolve de forma absolutamente contrária. Se o modo de vida aristocrático se conserva na guerra, na aventura, na caça, no acúmulo de vitórias, o modo de vida sacerdotal se conserva na impotência, na fraqueza e de forma venenosa, desforra-se de seus inimigos através de uma radical inversão de seus valores que é a mais espiritual vingança, onde

Os miseráveis apenas são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!¹²⁸

Conclui-se que com os judeus se inicia a revolta dos escravos na moral que depois de dois mil anos se tornou vitoriosa. Uma vitória difícil de ver, pois o longo é difícil de ver. E do tronco daquela árvore da vingança e do ódio brotou um novo amor. O amor cristão, o amor redentor vindo de Jesus de Nazaré. E este amor, em princípio de aparência antagônica e desintegrador de Israel, não surgiu como uma negação ao ódio judeu, e sim, como um coroamento deste.

Para Nietzsche, a crucificação de Cristo foi uma farsa e até hoje a transvaloração dos valores por parte dos judeus triunfou sobre os ideais mais nobres. “A redenção do gênero humano (do jugo dos senhores) está bem encaminhada: tudo se judaíza, cristianiza, plebeíza visivelmente (que importam as palavras)”¹²⁹ Parece ter havido com essa vitória um envenenamento do sangue misturando todas as raças.

¹²⁸ *GM I*, 26.

¹²⁹ *GM I*, 28.

A crítica nietzscheana sobre a maneira escrava de avaliar já atingia um caráter bastante contundente em *Além do Bem e do Mal* – escrito ao qual a *Genealogia da Moral* serve como apêndice – ao declarar que foi com o povo judeu que teve início a revolta escrava na moral:

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 – os profetas fundiram ‘rico’, ‘ateu’, ‘mau’, ‘violento’, e ‘sensual’ numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra ‘mundo’. Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ e ‘amigo’) reside a importância do povo judeu: com ele começa a *rebelião escrava na moral*.¹³⁰

A moral nobre, diz Nietzsche, é oriunda de uma atividade natural das forças agressivas que buscam seu desenvolvimento, sua expansão, sua ascendência, e que vê o outro não como algo negativo, mas como um estímulo para que ele possa dizer Sim a si mesmo e à vida. Para Nietzsche, na medida em que a moral nobre nasce de um Sim afirmador da vida, a moral escrava nasce de um Não. Não a tudo que é diferente dela, a um “não-eu”. E toda a sua criação nasce desse Não.

Segundo ele, a força do escravo está justamente na capacidade de inverter os conceitos, e através desta inversão, produzir novas interpretações, que vão gerar valores não a partir de si mesmo, mas da auto-interpretação do senhor. Porém, ainda não satisfeito, o escravo distorce a interpretação para voltá-la contra a dominação dos senhores.

Bem diferente da moral aristocrática, a moral do povo do ressentimento constrói sua felicidade de uma forma artificial. Os “bem nascidos”, afirma Nietzsche, construíam eles mesmos a sua felicidade, e esta, estava totalmente ligada à ação. Para eles, a ação é algo constitutivo da felicidade, diferentemente dos impotentes que construíam a felicidade artificialmente, mentindo para si mesmos. O homem nobre é reto, franco consigo mesmo, enquanto o fraco não é honesto, ele ama mais os caminhos ocultos, os subterfúgios.

No entanto, o homem do ressentimento será inevitavelmente mais perspicaz que o homem nobre, pois “venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como

¹³⁰ GB/BM §195, 95.

uma questão de existência de primeira ordem”,¹³¹ como uma instância consciente que lhe possa garantir mais segurança na execução dos seus planos hostis e venenosos que ele imprime contra o homem nobre, enquanto que este prefere afirmar inconscientemente os seus instintos de liberdade.

Os conceitos “mau” e “ruim” parecem opostos ao significado de “bom”. Porém, o “ruim” é de origem nobre, designando o oposto de “bom”, uma concepção nascida espontaneamente, diferentemente de “mau”, concepção oriunda do ódio insatisfeito. O primeiro uma criação posterior; o segundo uma criação original, anterior e feita a partir de uma concepção de uma moral escrava.

E o que é propriamente mau no sentido da moral escrava?

Com certeza será o “bom” da moral nobre, o poderoso visto de outra forma pela moral dos ressentidos. Portanto, qualquer um que tivesse os “bons” como inimigos os reconheceria somente como homens “maus”. Maus por sua ousadia, por suas vitórias. “Na raiz de todas as raças nobres é difícil não conhecer o animal de rapina, a magnífica besta loura que vagueia ávida de espólios e vitórias”.¹³²

E o que se vê com essa cultura do ressentimento é a vontade de dominar o animal de rapina que existe no homem, dominá-lo e depois de vencidos e dominados os ideais do homem nobre, conservar suas ficções como os verdadeiros objetos da cultura promovendo um autêntico retrocesso para a humanidade. E é a isso que hoje devemos temer, ao “homem manso”, que forjado por essa cultura possa se sentir como apogeu e meta. Para Nietzsche, não se pode ter mais amor e respeito ao homem enquanto este se mantiver preso a esta cultura.

E o “bom” concebido pelo homem do ressentimento?

Os homens do ressentimento têm por “bons” aqueles que não ferem, que não insultam, que deixam a vingança por conta de Deus, que não possuem maldade e exigem pouco da vida. É essa fraqueza que para a maioria dos homens é a verdadeira liberdade.

E como se fabricam ideais na terra? Primeiramente, a fraqueza é tida como virtude por um Deus que impõe submissão a ele e que elege a miséria como glória eterna. Tudo, fruto da construção daqueles que se dizem “bons”. “Nós somos os justos”, dizem eles. Esses doentes fabricantes de ideais. Esses que odeiam a “injustiça”, a falta de Deus.

¹³¹ *GM I*, 30.

¹³² *GM I*, 32.

E quanto ao “juízo final”? É aquilo que serve de consolo para os seus sofrimentos por toda a vida. Mas que enquanto não vem preferem viver “na fé, no amor e na esperança”.¹³³ A crueldade cristã também tem seu reino: o “reino de Deus”. Mas para vivenciá-lo é preciso longa vida e muita fé, para que possa usufruir da felicidade eterna e do seu triunfo no dia do juízo final.

Em última análise, podemos afirmar que em termos fisiológicos o ressentimento pode servir como forma de interpretação, tanto para um determinado tipo de moral, a escrava; como, para um determinado tipo de homem, o doente, o fraco, o inativo.

Porém, o ressentimento é um tema que na *Genealogia da Moral*, ultrapassa tanto o aspecto fisiológico como o psicológico. Fazendo uso do método genealógico, o tema do ressentimento com Nietzsche encerra um caráter antropológico e social. Não só por sua referência a classes sociais (aristocráticas ou sacerdotais), mas pela amplitude que alcança na interpretação nietzscheana da moral, da política e do direito.

2.2. Justiça e ressentimento

O desenvolvimento de uma análise sobre o aspecto social do ressentimento na *Genealogia da Moral* adquire tamanha envergadura, que consente a Nietzsche assinalar e distinguir fenômenos que estejam marcados ou não pelo ressentimento. No caso do direito, por exemplo, há registros de determinadas teorias, como a de Eugen Dühring que fundamenta sua concepção de justiça¹³⁴ a partir do desejo de vingança, do ressentimento. Uma análise sucinta, porém imanente do § 11 da segunda dissertação dessa obra, reveste-se de um caráter prático para esta afirmação.

Nele, Nietzsche acusa Dühring de fundar a sua concepção de justiça na necessidade universal da reação. Para o filósofo e economista político alemão,¹³⁵ o sofrimento de uma agressão correlaciona-se a uma reação automaticamente necessária. O direito, portanto, seria restabelecido pelo sentimento de vingança, pelo ressentimento.

¹³³ *GM I*, 39.

¹³⁴ A justiça é, em sua realidade, um tema paradigmático dentro da genealogia. De fato, é em contraposição basicamente aos genealogistas ingleses, a Schopenhauer, aos contratualistas e a Dühring que o olhar nietzscheano se volta. Porém, é somente o foco sobre a concepção de justiça de Dühring, que nos fornecerá os pilares para compreensão da justiça no pensamento de Nietzsche neste momento.

¹³⁵ Sobre essa informação: Cf. *GM*, 157 (nota 17).

Nietzsche rejeita a necessidade da reação, pois para ele o ressentimento não é uma mera reação, nem tem origem fundamentalmente a partir de uma ofensa. Assim, como ele acusa a ciência em geral, e em particular, a história da moral de explicar toda a conduta humana a partir dos organismos reativos, negando com isso a primazia das forças ativas, ele denunciará também o “direito” de perseguir seus objetivos através desse sentimento. “Apenas isto a dizer contra essa tendência em geral; mas quanto à afirmação específica de Dühring, de que a nascente da justiça se acha no terreno do sentimento reativo, é preciso, em prol da verdade, contrapor-lhe a afirmação inversa: o *último* terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo”!¹³⁶ Nos homens fortes e ativos, se o ressentimento aparece, se é que ele aparece, é de forma temporária.¹³⁷ Para Nietzsche não é a reação que é necessária, mas a ação. Isso fica bem claro no homem forte quando ele age, quando ele expande e descarrega sua força.

Ao colocar a origem da justiça no ressentimento, diz o filósofo, Dühring “tenta sacralizar a *vingança* sob o nome de *justiça* – como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar ferido”.¹³⁸ Como se a justiça decorresse do desenvolvimento de um sentimento reativo, próprio daquele que foi prejudicado e que espera por uma compensação.

Nietzsche observa que, nesse caso, o ressentimento não deve ser tomado como uma descrição do homem que não reage, e que motiva o desejo de vingança, mas como a própria atividade desse desejo de vingança gerada pela vontade de poder. Atuante, essa vontade procura sobrepujar e estabelecer-se sobre as outras por meio da astúcia de se auto-intitular a própria justiça. O mesmo que ocorre com o cristianismo que, enquanto *uma moral radicada no ressentimento*, termina por se apresentar como a única e verdadeira moral.

Para Nietzsche, o que interessa é deixar claro que o último espírito alcançado pela idéia de justiça é o que corresponde ao provocado pelo desregramento do sentimento reativo, haja vista que ser justo é uma atitude caracteristicamente positiva, pois quando o homem do tipo forte julga, ele julga com imparcialidade.

“Quando realmente acontece de o homem justo ser justo até mesmo com os que o prejudicam (e não apenas frio, comedido, distante, diferente: ser

¹³⁶ *GM* II, 63.

¹³⁷ “Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem sequer aparece, nos inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos.” *GM* I, 31.

¹³⁸ *GM* II, 62.

justo é sempre uma atitude *positiva*), quando a elevada, clara, branda e também profunda objetividade do olho justo, do olho que julga, não se turva sequer sob o assalto da injúria pessoal, da derrisão e da calúnia, isto é sinal de perfeição e suprema mestria.”¹³⁹

Logo, para Nietzsche, a justiça não pode ter sua origem atrelada a sentimentos reativos como o ressentimento. Ela é, antes de tudo, produzida pelo o homem forte, que a idealiza para determinar as regras para o relacionamento daqueles que são iguais a ele e para estabelecer um modelo de conduta para o fraco.¹⁴⁰ Para aquele que não consegue sustentar sua palavra e cumprir suas promessas. Assim como, para reprimir o *pathos* reativo do fraco que se manifesta, acima de tudo, pelo seu desejo de vingança.

Historicamente considerado, o direito representa – seja dito para o desgosto do já mencionado agitador (o qual faz ele mesmo esta confissão: ‘ a doutrina da vingança atravessa, como um fio vermelho de justiça, todos os meus trabalhos e maus esforços’) – justamente a luta *contra* os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo. Em toda parte onde se exerce e se mantém a justiça, vemos um poder mais forte que busca meios de pôr fim, entre os mais fracos a eles subordinados (grupos ou indivíduos), ao insensato influxo do ressentimento, seja retirando das mãos da vingança o objeto do ressentimento, seja colocando em lugar da vingança a luta contra os inimigos da paz e da ordem, seja imaginando, sugerindo ou mesmo forçando compromissos, seja elevando certos equivalentes de prejuízos à categoria de norma, a qual de uma vez por todas passa a ser dirigido o ressentimento.¹⁴¹

A instituição do direito, ao contrário do que Dühring pensa, não diz respeito à espécie do homem reativo, mas a dos ativos, dos fortes, dos espontâneos e agressivos. O direito representa o combate contra os sentimentos reativos, fazendo com que os fortes encontrem meios de por fim à força do ressentimento a eles direcionado pelos mais fracos. Nesta medida, a justiça é mantida pela lei do mais forte. Da autoridade que vai estabelecer, determinar, instituir a lei. A lei instituída será a responsável pela consideração do que é justo ou impróprio. O justo e o injusto, serão determinados,

¹³⁹ *GM II*, 62.

¹⁴⁰ “Justiça é boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de ‘entender-se’ mediante um compromisso – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si”. *Idem*, 60.

¹⁴¹ *GM II*, 64.

portanto, a partir da imposição da lei – pelos mais fortes e poderosos – e não a partir dos atos arbitrários e agressivos daqueles que se dizem ofendidos.

Mas o decisivo do que a autoridade faz e impõe contra a vigência do sentimento de reação e rancor – o que faz sempre, tão logo se sente forte o bastante – é a instituição da lei, a declaração imperativa sobre o que aos seus olhos é permitido, justo; e proibido, injusto: após a instituição da lei, ao tratar abusos e atos arbitrários de indivíduos ou grupos inteiros como ofensas à lei, como revoltas contra a autoridade mesma, ela desvia o sentimento dos seus subordinados do dano imediato causado por tais ofensas, e assim consegue afinal o oposto do que deseja a vingança, a qual enxerga e faz valer somente o ponto de vista do prejudicado.¹⁴²

Em última instância, Dühring considera a justiça como reparação, como desagravo por um dano sofrido. Com isso, ele interpreta o direito como ressentimento, que suprime e elimina todo e qualquer inimigo, e a justiça como sublimação da vingança redimida pelo sentimento de igualdade. Uma ordem de direito, que nega e modifica o espaço agonístico da luta entre as relações de poder ao seguir o seu chavão comunista “de que toda vontade deve considerar toda outra vontade como igual”¹⁴³. O que para Nietzsche “seria um princípio hostil à vida, uma ordem destruidora e degeneradora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada”.¹⁴⁴

Mas, o que leva o homem em sua realidade a criar uma ordem, um princípio hostil à vida que consistiria num caminho para o nada? Por que, afinal de contas novos valores são criados para depreciar e degenerar as forças instintivas que regem a vida? Por que determinados ideais são criados em nome da negação e da desvalorização da existência humana?

Uma leitura da terceira dissertação da *Genealogia da Moral* que versa sobre o ideal ascético pode ilustrar estas indagações.

¹⁴² GM II, 64.

¹⁴³ *Idem*, 65.

¹⁴⁴ *Idem*.

2.3. Ascetismo e ressentimento

O que significam ideais ascéticos? – Para os artistas nada, ou coisas demais; para os filósofos e eruditos, algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade; para as mulheres, no melhor dos casos um encanto *mais* de sedução, um que de *morbidezza* na carne bonita, a angelicidade de um belo e gordo animal; para os fisiologicamente deformados e desgraçados (a *maioria* dos mortais) uma tentativa de ver-se como ‘bons demais’ para este mundo, uma forma abençoada de libertinagem, sua longa arma ao combate à longa dor e ao tédio; para os sacerdotes, a característica fé sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, e ‘suprema’ licença de poder; para os santos, enfim, um pretexto para a hibernação, sal *novíssima gloriae cupido* [novíssima cupidez de glória], seu descaso do nada (‘Deus’), sua forma de demência. Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror do vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda querer *o nada a nada querer*. – Compreendem?... Fui compreendido?... ‘*Absolutamente não, caro Senhor!*’ – então comecemos do início.¹⁴⁵

Como se observa, Nietzsche inicia a terceira dissertação da *Genealogia da moral* relacionando diferentes tipos de personagens onde se manifestam os ideais ascéticos, tais como: os artistas, os filósofos, as mulheres, os desgraçados em geral, os sacerdotes e os santos.

Logo após, ele chama a atenção para a importância que encerram esses ideais para o desenvolvimento tanto do mundo como para essas personagens, uma vez que eles expressam um aspecto fundamental da vontade humana: o *horror vacui* (o medo do vazio, do nada), a sua necessidade de um objetivo, de um fim último. É por isso, que no final da obra ele reafirma o que já havia dito no seu início, a saber: que o homem prefere antes *o nada a nada querer*.

Isso significa dizer, que mesmo os ideais ascéticos, enquanto negação da vida e do que ela tem de fundamental, como a sensualidade, o exagero, a devassidão, a fantasia, enfim, tudo aquilo que afirma os instintos expansivos da vida, são, paradoxalmente, intrínsecos a esta vida e a este mundo que eles negam. Esta mesma vida e este mesmo mundo em que se manifesta e se desenvolve a sua vontade de poder, que é ao mesmo tempo vontade de sofrimento, vontade de morte, vontade de nada.

¹⁴⁵ GM III, 87/88.

Cabe ressaltar, no entanto, que esta apreciação está longe de querer investigar o ideal ascético até as suas últimas conseqüências, analisando, não só, sua relação com os modos de vida acima citados, ou com outras questões que envolvem esse conceito, como por exemplo: sua relação com a ciência, ou a contraposição de Nietzsche a Schopenhauer, que interpreta o ideal ascético (vontade de nada) como autonegação da vontade.

Assim, o interesse maior que aqui nos rege, é compreender: Qual é a sua relação com o ressentimento? E, que papel desenvolve o sacerdote ascético diante do homem do ressentimento?

A explicação para esses questionamentos exige, antes de tudo, um esclarecimento do que vem a ser essa “vontade de nada” que se manifesta no ideal ascético.

No § 28, Nietzsche chega à conclusão de que se trata de “uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida”.¹⁴⁶ Para o sacerdote ascético, aquele que é o maior representante desse ideal, a vontade de nada representa a vontade de ser outro. E a forma sublimada de se tornar outro, a qual faz parte também a morte, é o “repouso no nada”, a fadiga, o cansaço, a carência de sensações e afetos, “o hipnótico sentimento do nada, repouso no mais profundo sono, *ausência de sofrimento*”¹⁴⁷, como querem os epicuristas, ou a “redenção”, “o sono profundo entendido como ingresso no Brahma”.¹⁴⁸ “O Brahma usado como um botão de vidro e idéia fixa – e por fim o muito compreensível enfado geral com sua cura radical – o *nada* (ou Deus – o anseio de *unio mystica* com Deus é o anseio budista pelo nada, pelo Nirvana – e nada mais!)”.¹⁴⁹

Nessa medida, portanto, a vontade de nada é a ânsia da união mística com Deus, e se Deus é uma oposição à vida, Nada e Deus são a mesma coisa, pois “segundo a mesma lógica do sentimento, em todas as religiões pessimistas chama-se o nada de *Deus*”.¹⁵⁰

Nietzsche compreende o nada como cerceamento da dor e do sofrimento, e o desejo ascético pela falta de sensações seria a vontade de nada idealizada. Porém, *nada* e *nada querer*, não são a mesma coisa. O nada, em relação ao conceito de vontade de

¹⁴⁶ *GM* III, 149.

¹⁴⁷ *Idem*, 123.

¹⁴⁸ *Idem*, 122.

¹⁴⁹ *Idem*, I, 24.

¹⁵⁰ *Idem*, III, 123.

poder é algo possível de ser alcançado pela vontade, pois para Nietzsche o ser-outro, que corresponde à ausência de sofrimento é um acontecimento possível de se tornar realidade.

Tudo isso, remete a uma reflexão mais pormenorizada sobre o aspecto paradoxal que se exprime na figura do sacerdote ascético – o mais célebre expoente do ascetismo – enquanto símbolo de negação e de insatisfação diante da vida e do mundo.

Interessa lembrar que na primeira dissertação, Nietzsche atribui o surgimento da “moral dos escravos” à casta sacerdotal, que por seu modo de viver e agir é marcada por uma espécie de deficiência fisiológica¹⁵¹. Uma vontade de poder impotente, sem força para agir que faz surgir um ressentimento desmedido, anormal. E se esse ressentimento torna-se criador e gera valores, nasce, então, para Nietzsche a moral dos escravos.

Assim como a moral escrava, o ideal ascético será outro meio que a vontade de poder impotente, tomada de ressentimento, utilizará para impor seu domínio. Retomado como um problema fisiológico, na terceira dissertação o tema do ressentimento é tratado como uma doença, porém o destaque está na figura paradoxal do sacerdote ascético. Este, além de creditar o ideal ascético nomeado pela moral do ressentimento como o único ideal, também defende o homem do ressentimento como o modelo de homem a ser seguido. Por mais que este mesmo sacerdote se apresente como um “médico”, ou como um “pastor predestinado”, a salvar o homem do ressentimento.

A questão central que ocupa seu pensamento, diz Nietzsche, “é a *valoração* de nossas vidas por parte dos sacerdotes ascéticos”,¹⁵² uma vez que tudo aquilo que afirma a existência aqui na terra é colocado em relação como uma existência exterior e diferente desta, que exclui e que se opõe a tudo aquilo que diz respeito à natureza e à vida; já que o asceta compreende a vida como um erro, como algo que deve ser refutado. “O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se *deve* refutar com a ação: pois ele exige que se vá com ele, e impõe, onde pode, a sua valoração da existência. Que significa isso?”¹⁵³

¹⁵¹ Mais uma vez é preciso ressaltar que, deficiência fisiológica aqui, não pode ser compreendida como inação (como falta de ação). Cf. *GM I*, 29.

¹⁵² *GM III*, 106.

¹⁵³ *Idem*.

Significa que somente “uma necessidade de primeira ordem”,¹⁵⁴ ou uma exigência da mais alta determinação pode explicar o porquê do progresso e desenvolvimento dessa espécie hostil à vida. Somente o “interesse da vida mesma”, um interesse originado a partir da própria vida, pode esclarecer o porquê desse tipo de autocontradição não desaparecer para sempre.

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento impar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; 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 autosacrifício.¹⁵⁵

Assenhorear-se da vida significa fazer da vida um objeto seu. E é justamente isso o que pretende o sacerdote ascético. Isso nos permite dizer que, mesmo o ideal ascético – enquanto obra do desejo de vingança e negação ressentida do modo de ser da vida – é, ainda assim, um modo de expressão da vontade de poder, já que no ideal ascético ainda vigora a luta entre a vida e a morte, entre vontades de poder. Oposição entre desenvolvimento/expansão e enfraquecimento/decomposição.

O ideal ascético preserva, portanto, sem querer, o caráter agonístico intrínseco à vida. E “tudo isso é paradoxal no mais alto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que se *quer* desarmônica, que *frui* a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante à medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica”.¹⁵⁶

No entanto, ao apropriar-se da vida e fazer dela objeto de posse, o sacerdote ascético o faz introduzindo “*um instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*”¹⁵⁷; com um desejo natural de corrigir a vida, de fazer com que a vida se corrija diante da idéia de erro que ele mesmo o sacerdote ascético implantou. No ideal ascético “a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida”.¹⁵⁸ Ele é um meio, um mecanismo utilizado

¹⁵⁴ GM III, 107.

¹⁵⁵ *Idem.*

¹⁵⁶ GM III, 107.

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ *Idem.*, 110.

para conservação da vida, o que o torna bem diferente daquilo do que pensam os “arreatados” por esse ideal.

O sacerdote ascético,” diz Nietzsche, ”é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: 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 criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem – precisamente com 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. Já me entendem: este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras e afirmadoras* da vida.¹⁵⁹

Esse desejo de ser outro nada mais é do que o ódio ressentido contra a existência, contra o modo de ser da vida. O desejo de ser outro é a manifestação da vontade de poder, de realizar o desejo humano de fazer do mundo sua extensão, de registrar na natureza a sua imagem. É o desejo que o homem tem de não ser vítima do acaso, das surpresas e intempéries da vida. De fazer a natureza clara, previsível, pura de mistérios e de transformações. Isso é a sua febre, sua paixão incontida que, aparentemente inexistente, emerge em cada momento que a vida enquanto vontade de poder se manifesta.

No § 15, fica bastante claro o modo como o sacerdote ascético opera com o ressentimento. Esse médico que para ser médico, diz Nietzsche, necessita primeiro ferir, “e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida... esse feiticeiro e domador de animais de rapina”.¹⁶⁰ Ele sabe tão bem defender o seu rebanho de doentes, que o protege até dele mesmo.¹⁶¹ E protegerá ainda mais, se for daquele que é o mais perigoso dos explosivos que é continuamente recarregado: o ressentimento.

Descarregar este explosivo, de modo que ele não faça saltar pelos ares o rebanho e o pastor, é a sua peculiar habilidade, e suprema utilidade; querendo-se resumir numa breve forma o valor da existência sacerdotal, pode-se dizer simplesmente: o sacerdote é aquele que muda a direção do ressentimento. Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para o seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais

¹⁵⁹ *GM III*, 110.

¹⁶⁰ *GM III*, 116.

¹⁶¹ “De fato, ele defende muito bem o seu rebanho enfermo, esse estranho pastor – ele o defende também de si mesmo”. *Idem*.

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. Unicamente nisto, segundo minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causa fisiológica do ressentimento, da vingança e **quejandos**, ou seja, em um desejo de entorpecimento da dor através do afeto.¹⁶²

A vingança gerada por ressentimento não obrigatoriamente deve ser entendida como a impossibilidade de mudar o modo como a vida é constituída. A vingança pode ser infligida contra qualquer outra coisa ou alguém que, diferente do modo de ser da vida pode ser afetado. Dessa forma, a vingança pode se caracterizar como reparação ou represália em relação a algo ou alguém, uma vez que o ressentimento procura afetar aquilo ou aquele que ele entende como o responsável ou o culpado pelo seu sofrimento.

A busca por culpados pelo seu sofrer é determinada pelo empenho em descarregar todos os “afetos dolorosos” sobre qualquer um que seja o provável responsável pela sua revolta. “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado – assim pensa toda ovelha doente”.¹⁶³

Entretanto, o sacerdote ascético arditosamente redireciona esse ressentimento: “‘Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpada de si’!... . Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é – mudada”.¹⁶⁴

O sacerdote ascético muda a direção do ressentimento que ameaça pesar sobre algo ou alguém. Assim, o sacerdote afirma o ressentimento, confirma que existe a culpa, mas discorda que ela pertença a um fora, a um ser outro, afirmando que se existe ali algum culpado, este é justamente aquele que sofre por ressentir-se. Com isso, a descarga é interrompida de tal maneira que o ressentimento muda de direção, obrigando ao ressentido a conviver naturalmente com a sua culpa.

De certa forma, o sacerdote ascético pode ser tomado como um conservador da vida, ou pelo menos, na pior das hipóteses, ser comparado a um órgão capaz de administrar conceitos favoráveis para a conservação da vida. O que significa dizer que,

¹⁶² *GM III*, 116.

¹⁶³ *GM III*, 117.

¹⁶⁴ *Idem*.

mesmo negando claramente a vida, ao deixar o ressentimento na posse dos jogos de forças, o sacerdote ascético termina por afirmar a vontade de poder.

Percebe-se agora que, segundo minha concepção, o instinto-curandeiro da vida ao menos tratou através do sacerdote ascético, e para que lhe serviu a tirania temporária de conceitos paradoxais e paralógicos como ‘culpa’, ‘pecado’, ‘pecaminosidade’, ‘corrupção’, ‘danação’: para tornar os doentes *inofensivos* até certo ponto, para fazer os incuráveis se destruírem por si mesmos, para com rigor orientar os levemente adoentados de volta a si mesmos, voltado para trás seu ressentimento (‘uma só coisa é necessária’ –), e desta maneira *aproveitar* os instintos ruins dos sofredores para o fim de autodisciplinamento, autovigilância, auto-superação.¹⁶⁵

Para Nietzsche, a intenção do sacerdote ascético é tirar a atenção do sofredor, evitando que aquele sentimento de bloqueio fisiológico provoque efeitos trágicos sobre ele. Sua estratégia se assemelha em termos fisiológicos, a “uma tentativa de alcançar para o homem algo aproximado ao que a *hibernação* representa para algumas espécies animais, a *estivação* para muitas plantas de clima quente, um mínimo de metabolismo, no qual a vida ainda existe, sem, no entanto, penetrar na consciência”.¹⁶⁶

Já em termos psicológico-morais, entre cada ressentido que tenta superar seu sofrimento pela falta de poder de modificar o modo de ser da vida, existem aqueles que ao tomarem conhecimento através do sacerdote ascético que eles são os culpados por seu próprio sofrimento, acabam se aniquilando. O ressentimento para eles se torna grande demais para perdoar o pecado. Assim, a vingança incide sobre o próprio ressentido, suprimindo-o.

Já os ligeiramente indispostos, estes são capazes de suportar agonia do pecado, de sujeitar-se à culpa pelo seu sofrimento, e admitir a responsabilidade do ressentimento. Orientados pelo sacerdote ascético, só precisam voltar para trás o seu ressentimento. Desse modo, não se eliminam, mas antes retomam a consciência da sua imperfeição, dos seus vícios e dos seus instintos cruéis que, por seu turno, serão aproveitados como autodisciplina, como um conjunto de princípios e valores que justificam uma moral, uma moral de rebanho, uma moral de escravos.¹⁶⁷

¹⁶⁵ GM III, 117/118.

¹⁶⁶ GM III, 121.

¹⁶⁷ Um aspecto fundamental da crítica de Nietzsche ao modo de operar do sacerdote ascético, é a separação que este faz entre fisiologia e psicologia (além, é claro, moral e religião). “Nesta dissertação, como se vê, parto de um pressuposto que não tenho primeiro de justificar, em vista de leitores tal como os necessito: o de que a ‘natureza pecaminosa’ do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um

O sacerdote ascético é caracterizado, portanto, como aquele que altera a direção do ressentimento. Assim sendo, o ressentido, o que sempre atribui a outro a culpa da sua impotência e, conseqüentemente, do seu sofrimento, tem o rumo do seu ressentimento mudado. Culpado, aquele que poderia vingar seu dano e sua perda, ou seja, a causa da sua dor em alguém é pelo sacerdote ascético levado a acreditar que ele mesmo é o único responsável pelo seu ressentimento. Com isso, o sacerdote conserva a vida e impede uma revolta entre os indivíduos. Alterados pelo sacerdote ascético, ressentimento e espírito de vingança, terminam determinando um conjunto de valores e regras que transformam e modificam, não só o homem, mas toda a cultura.

Temos de tal modo, o ressentimento compreendido como uma vontade de poder atuante, uma moral, que busca a todo instante seu predomínio para forjar e estabelecer as circunstâncias favoráveis para o surgimento do homem que ela tanto deseja: o homem do ressentimento.

Dessa maneira, o ressentimento, enquanto uma moral, deve ser interpretado como uma vontade de poder. Um desejo de vingança que se constitui e se torna ativo através da ação do sacerdote ascético, que embora se estabeleça de forma paradoxal, apresenta resultados que se manifestam sobre os mais diversos tipos de ideais e modos de ser possíveis.

Enfim, embora a *Genealogia* seja uma obra especificamente dedicada ao problema da moral, acima de tudo à moral cristã, seria contraditório apontá-la como uma obra completa, acabada, como não o é nenhuma outra obra dessa filosofia que se diz perspectivista como a de Nietzsche.

Por se tratar de um “Escrito polêmico”, como atesta o seu subtítulo, o mesmo não pode ser compreendido como um texto fixo, fechado, mas antes aberto a toda interpretação. Tanto é assim que o filósofo resolve desenvolver novas discussões sobre temas já antes abordados na obra, como é o caso do ressentimento, que terá sua investigação ampliada, em virtude do poder plástico que as forças do ressentimento possuem de mudar e adotar diferentes formas e movimentos.

Tal desenvolvimento terá seu lugar garantido nos seus últimos escritos, aqueles que fazem parte do que ele chama de, “a sua obra principal”: a transvaloração de todos os valores como revela esse trecho de uma carta enviada por Nietzsche ao seu editor C. G. Nauman.

fato, ou seja, uma má disposição fisiológica – vista sob uma perspectiva moral- religiosa que para nós nada mais tem de imperativo”. *GM* III, 118.

Caro editor, desta vez lhe faço uma surpresa. Sem dúvida o sr. pensa que cessamos de imprimir: mas veja só! Segue, nesse instante, o mais limpo manuscrito que já lhe enviei. Trata-se de um texto que deve constituir, quanto à apresentação, um perfeito irmão gêmeo do *Caso Wagner*. Seu título é: *Passatempo de um psicólogo*. Necessito publicá-lo ainda por agora, pois no final do próximo ano, provavelmente teremos de imprimir minha obra principal, a *Transvaloração de todos os valores*. Como ela é de natureza bastante séria e rigorosa, não posso deixar que algo jovial e agradável a acompanhe depois.¹⁶⁸

Seu projeto filosófico final que, de forma branda, é bem verdade, já se anunciava nesta outra correspondência de 1884 endereçada a Franz Overbeck:

...Céus! Quem pode saber o que carrego sobre mim e de que força precisaria para me suportar! Não saberia dizer como consegui chegar a isso, exatamente – mas é possível que, *pela primeira vez*, tenha tido o pensamento que divide ao meio a história da humanidade. Esse Zaratustra é apenas prólogo, preâmbulo, vestíbulo – precisei tomar coragem, pois, de toda parte, tudo vinha a me desencorajar: coragem para carregar esse pensamento! Pois ainda estou longe de poder dizê-lo e representá-lo. SE ELE FOR VERDADEIRO, ou melhor, se for CONSIDERADO VERDADEIRO – então, todas as coisas vão se modificar, vão virar do avesso, e todos os valores que prevalecerem até então serão desvalorizados....¹⁶⁹

¹⁶⁸ Carta a C.G. Nauman, em Leipzig, Sils-Maria, 7 de setembro de 1888. In: *GD/CI: Cartas sobre Crepúsculo dos Ídolos*, 133. (Apêndice)

¹⁶⁹ Carta para Franz Overbeck, início de março de 1884. F. Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck (Leipzig: Insel Verlag, 1916), p. 245. In: *Nietzsche e o Círculo Vicioso*, 122.

CAPÍTULO 3

Expressões do ressentimento

Após a *Genealogia da moral*, o tema do ressentimento, entendido como uma vingança e relacionado à justiça, é retomado no *Crepúsculo dos ídolos*. A partir desta obra, o socialismo e o anarquismo são apresentados como novas expressões do ressentimento cristão, já que, assim como o cristianismo, fundamentam suas concepções de justiça e sociedade sob a égide da idéia de “culpa” e da doutrina dos “direitos iguais para todos”.¹⁷⁰

Além de apontar tanto o anarquismo, como o socialismo e em particular o cristianismo como expressões do espírito de vingança, Nietzsche não se sente nem um pouco constrangido em identificar nestes últimos escritos, como é o caso do *Crepúsculo dos ídolos* e do *Anticristo*, como também de alguns fragmentos póstumos, não só outros movimentos (democracia, utilitarismo, anti-semitismo), mas um conjunto de indivíduos como grandes representantes do ressentimento tais como: Sócrates, o plebeu ressentido com a aristocracia ateniense,¹⁷¹ e Paulo, a quem ele denomina de o apóstolo do ressentimento. Deste conjunto não fazem parte porém, Jesus Cristo, personagem que segundo Nietzsche dista-se dos demais por suprimir qualquer tipo de ressentimento; nem tampouco Buda, pois “não há nada a que sua doutrina mais se oponha do que ao sentimento de vingança, de aversão, de *ressentiment* [ressentimento]”.¹⁷²

¹⁷⁰ AC §43, 50. Cf. também: *EH*: Por que sou tão sábio, 5.

¹⁷¹ Não há nenhuma pretensão aqui em analisar a idéia que Nietzsche guarda em relação a Sócrates. No entanto, deve-se registrar que para o filósofo alemão foi justamente com o seu ‘ressentimento plebeu’ e através de sua dialética que este pôs ao chão todo o universo inocente dos gregos. “Com Sócrates, o gosto grego se altera em favor da dialética: que acontece aí propriamente? Sobretudo um gosto *nobre* é vencido; com a dialética a plebe se põe em acima” (*GD/CI*: O problema de Sócrates, 19). Ora, desde *O Nascimento da Tragédia* (1872), Nietzsche já apontava Sócrates como o responsável pela alteração da interpretação aristocrática de sua época: “eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudo-gregos, antigregos” (*GD/CI*: O problema de Sócrates, 18). Para Nietzsche, os verdadeiros gregos são somente os pré-socráticos, pois com Sócrates a história da aristocracia grega seria alterada. “Ele enxergou *por trás* de seus nobres atenienses; entendeu que seu próprio caso, sua idiossincrasia de caso já não era exceção. A mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim” (*GB/BM*: Prólogo, 8). Porém, diz Nietzsche, é no cristianismo que a operação socrático-platônica atinge seu ápice. Nele, a culpa se estende por todos os lados, é por isso que “o cristianismo é platonismo para o povo” (*GD/CI*: O que devo aos antigos, 102). Estruturas de uma mesma representação; coniventes com o declínio aristocrático, ambos identificam-se na forma como agem. Em resumo, “Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido...*” (*GD/CI*: O problema de Sócrates, 22). E, se no cristianismo materializa-se a inversão da interpretação aristocrática, é porque tem o platonismo-socrático como o seu precursor.

¹⁷² AC § 20, 25.

Todavia, se há algo nessas apreciações para o que se deve chamar a atenção são exatamente os aspectos típicos do procedimento genealógico de Nietzsche. E se uma análise do cristianismo enquanto uma moral marcada pelo ressentimento remete à sua genealogia, é porque a mesma se trata da mais radical crítica histórica elaborada sobre a moral de sua época.¹⁷³ Uma vez que ela permite desmistificar todas as idéias e valores que o cristianismo terminou por instituir até hoje nos mais diversos segmentos, tanto no de seus adversários, como no daqueles que se julgam ateus.

Sendo assim, o recurso genealógico sobre esses últimos escritos torna-se mais que necessário para aquele que deseja compreender o verdadeiro significado do cristianismo para Nietzsche.

3.1. O ressentimento como antinatureza

Quando se refere à *Genealogia da Moral* no *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que “a verdade da primeira dissertação é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento, *não*, como se crê, do ‘espírito’ – um antimovimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores *nobres*”.¹⁷⁴

Nesta obra, Nietzsche discorre sobre a participação ativa que o sacerdote judeu desempenha na constituição do universo escravo. Porém, o que já se observa na *Genealogia da Moral* é a verdadeira “caricatura” do sacerdote cristão, aquele onde se apresenta a extensão natural do sacerdote judeu. Segundo o autor, a uma apreciação sobre a origem da moral escrava corresponde uma análise sobre a constituição da moral cristã, uma vez que os valores estabelecidos pela moral escrava correspondem aos mesmos valores do cristianismo.¹⁷⁵

Sabe-se quem colheu a herança dessa tresvaloração judaica... A propósito da tremenda, desmesuradamente fatídica iniciativa que ofereceram os judeus, com essa mais radical das declarações de guerra, recordo a conclusão a que cheguei num outro momento (*Além do Bem e do Mal*, § 195) – de que com os judeus principia a revolta dos escravos na moral:

¹⁷³ “Mas meu sentimento se altera, rompe-se, tão logo entro na época moderna, na *nossa* época. Nossa época *sabe*... O que antes era apenas doente agora é indecente – é indecente ser cristão hoje em dia. *E aqui começa o meu nojo*”. *Idem* § 38, 44.

¹⁷⁴ *EH*: Genealogia da Moral.

¹⁷⁵ A este respeito, conferir o que foi desenvolvido supra, capítulo II, seção I.

aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista, porque – foi vitoriosa....¹⁷⁶

É com o espírito do ressentimento judeu que principia a insurreição escrava na moral que depois de dois mil anos se tornou vitoriosa. Uma vitória difícil de ver, pois o longo é difícil de ver. E do tronco daquela árvore da vingança e do ódio brotou um novo amor, o amor cristão. O amor redentor vindo de Jesus de Nazaré. E este amor de aparência antagônica e desintegrador de Israel não surgiu como uma negação do ressentimento e do ódio judeu, e sim, como um coroamento deste. A crucificação de Cristo foi uma farsa e até hoje a transvaloração dos valores por parte dos judeus triunfou sobre os ideais mais nobres, diz Nietzsche. “A redenção do gênero humano (do jugo dos senhores) está bem encaminhada: tudo se judaíza, cristianiza, plebeíza visivelmente (que importam as palavras)”,¹⁷⁷ parece ter havido com essa vitória um envenenamento do sangue misturando todas as raças.

Para Nietzsche, é o cristianismo que declara guerra mortal ao homem superior, ao tipo forte, que nega todos os seus instintos naturais e depois de reprová-lo, toma partido do fraco, do miserável, do decadente. Essa questão vai se tornar ainda mais clara no *O Anticristo*.

Não se deve embelezar e ataviar o cristianismo: ele travou uma *guerra de morte* contra esse tipo *mais elevado* de homem, ele proscreeu todos os instintos mais fundamentais desse tipo, ele destilou desses instintos o mal, o homem mau – o ser forte como o tipicamente reprovável, o ‘réprobo’. O cristianismo tomou partido de tudo que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes do espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como *tentações* os valores supremos do espírito.¹⁷⁸

Desse modo, afirma Nietzsche, o problema da origem do cristianismo só pode ser verdadeiramente compreendido se estabelecida a forma como ele se desenvolveu, a saber: a partir do instinto do ressentimento. Pois, embora possa nutrir sentimentos antijudaicos, o cristianismo é na sua realidade a mais grave conseqüência do judaísmo,

¹⁷⁶ GM I, 26.

¹⁷⁷ GM I, 27.

¹⁷⁸ AC § 5, 12.

“ele não é um movimento contra o instinto judeu, é sua própria consequência, uma inferência a mais em sua lógica apavorante”.¹⁷⁹

Nietzsche considera os judeus o povo mais extraordinário da história da humanidade, pois diante do problema do *ser* e do *não-ser*, o povo hebreu preferiu dizer sim ao *ser*. De forma bastante sinistra, diz ele, os judeus preferiram o ser “*a qualquer preço*”. E esse *preço*, nada mais era do que a falsificação de toda a realidade, de toda naturalidade, de toda força criativa, tanto do mundo interior como exterior.

Para Nietzsche, a história de Israel é a mais rica em termos de desnaturalização dos valores naturais. Em sua origem, principalmente no tempo da realeza, Israel encontrava-se diante das coisas numa relação justa, quer dizer, numa relação natural com todas as coisas. O seu Javé era a consciência da manifestação de poder, alegria e esperança que esse povo tinha de si mesmo. Através dele esperava-se a vitória e a salvação. Com ele acreditava-se na natureza, que ela concederia tudo aquilo que é necessário para o povo: principalmente a chuva para a grande colheita. E como o Deus de Israel, Javé também era o Deus da Justiça, pois é assim que funciona a lógica de todo povo que tem o poder e a consciência desse poder, diz Nietzsche.

No entanto, essa época também teria o seu fim. Um triste fim ocasionado por determinados fatores históricos: a anarquia no interior; os assírios no exterior e aquele que seria o pior de todos os acontecimentos, a elevação da classe sacerdotal. Desde então, Javé teve sua concepção modificada, desnaturalizaram seu conceito. E foi a esse preço que ele se preservou. Javé, o Deus da Justiça, sinônimo de união com Israel, expressão de orgulho e autoconfiança de um povo tornara-se um deus constrangido, submetido a condições, um Deus submisso, sujeito a preceitos e normas morais.

Seu conceito torna-se um instrumento nas mãos de agitadores sacerdotais, que passam a interpretar toda a felicidade como recompensa, toda infelicidade como castigo por desobediência a deus, como ‘pecado’: a mendacíssima maneira de interpretar uma suposta ‘ordem moral do mundo’, com a qual o conceito natural de ‘causa’ e ‘efeito’ é definitivamente virado de cabeça para baixo. Tendo eliminado do mundo, com a recompensa e a punição, a causalidade natural, necessita-se de uma causalidade *antinatural*: toda a restante inaturalidade segue-se então. Um deus que *exige* – no lugar de deus que ajuda, que encontra saídas, que é, no fundo, sinônimo de toda feliz inspiração de coragem e autoconfiança... a *moral*, na mais expressão das condições de vida e crescimento de um povo, não mais o seu mais básico instinto de vida, e

¹⁷⁹ AC § 24, 29.

sim tornada, antítese da vida – moral como assistemático aviltamento da fantasia, como ‘mau-olhado’ para todas as coisas. *Que* é moral judaica, *que* é moral cristã? O acaso despojado de sua inocência: a infelicidade manchada com o conceito de ‘pecado’; o sentir-se bem como perigo, como ‘tentação’, a indisposição fisiológica com o verme-consciência....¹⁸⁰

O que os judeus fizeram foi dizer não à natureza. Demarcaram para si mesmos um limite contra todas as condições que até então um povo possuía para viver, e a partir daí criaram uma nova condição totalmente oposta às suas *condições naturais*.

Eles puseram-se à parte, contrariamente a todas as condições nas quais era possível, era permitido um povo viver até então, eles criaram a partir de si mesmos um conceito oposto às condições naturais – eles inverteram, sucessivamente e de modo incurável, a religião, o culto, a moral, a história, a psicologia, tornando-os a contradição de seus valores naturais.¹⁸¹

Segundo Nietzsche, esse fenômeno pode ser encontrado e elevado a dimensões incalculáveis ainda que como uma cópia na Igreja cristã que, comparada ao “povo santo” carece de toda e qualquer originalidade. E é justamente por isso, diz ele, que o povo judeu é o mais funesto da história universal, já que em sua prolongada consequência eles contaminaram de tal modo a humanidade que, ainda hoje, o cristão pode apresentar sentimento antijudeu sem perceber que ele é na realidade a “*derradeira consequência do judaísmo*”.¹⁸²

Assim como o judeu, embora caricatural e sem originalidade, diz Nietzsche, o que o cristianismo promove de maneira radical e de *proporções incalculáveis* é a desnaturalização dos valores naturais. “Somente depois de inventado o conceito de ‘natureza’, em oposição a ‘Deus’, ‘natural’ teve de ser igual a ‘reprovável’ – todo esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (– a realidade!–), é a expressão de um profundo mal-estar com o real...”¹⁸³

Para Nietzsche, o mundo moral e religioso cristão não passa de um mundo imaginário. E todo o universo de valores que o cerca é uma mera ficção. O que significa dizer, que é sempre por uma ficção que o homem do ressentimento promove a

¹⁸⁰ AC §25, 31.

¹⁸¹ AC § 24, 29.

¹⁸² *Idem.*

¹⁸³ AC §24, 29.

depreciação dos instintos expansivos e o arrefecimento do movimento ascendente da vida.

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada, senão *causas imaginárias* ('Deus', 'alma', 'Eu', 'espírito', 'livre-arbítrio' – ou também 'cativo'); nada senão *efeitos imaginários* ('pecado', 'salvação', 'graça', 'castigo', 'perdão dos pecados'). Um comércio entre *seres imaginários* ('Deus', 'espírito', 'almas'), uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; total ausência de causas naturais), uma *psicologia* imaginária (apenas mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis – dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo – com ajuda da linguagem de sinais da idiossincrasia da moral-religiosa – 'arrependimento', 'remorso', 'tentação do Demônio', 'presença de Deus'); uma *teleologia* imaginária ('o reino de Deus', 'o Juízo Final', "a vida eterna"). – Esse mundo de pura *ficção* diferencia-se do mundo sonhado, com enorme desvantagem sua, pelo fato de esse último *refletir* a realidade, enquanto ele falseia, desvaloriza e nega a realidade.¹⁸⁴

Assim, como forma de dizer não a todo o movimento de aceleração e elevação da vida, ao seu mais puro desenvolvimento, ao poder, à beleza, à afirmação de si, o homem do ressentimento transfigurado em gênio criou para si um mundo transcendente, um mundo verdade, através do qual toda a afirmação e ascensão da vida fossem vistas como o mal em si, como tudo o que devia ser condenado.¹⁸⁵ E é justamente nessa ficção, através dessa ficção que o instinto do ressentimento opera sua genialidade. “Para poder dizer Não a tudo o que constitui o movimento ascendente da vida, a tudo o que na Terra vingou, o poder, a beleza, a auto-afirmação, o instinto do *ressentiment*, aqui tornado gênio, teve de inventar um outro mundo, a partir do qual a afirmação da vida apareceu como o mau, como o condenável em si”.¹⁸⁶

Todavia, para que o instinto do ressentimento pudesse se tornar-se “gênio” era indispensável a extraordinária sagacidade de um artista para criar essa ficção. Pois, a sagacidade do homem do ressentimento vai tão longe, diz Nietzsche, que para sua autoconservação ele incorpora todos os instintos de decadência. Não que por eles se

¹⁸⁴ AC § 15, 20.

¹⁸⁵ À ficção de um mundo transcendente em oposição à realidade, juntamente com um Deus em contraposição à vida, Nietzsche interpõe o mundo ativo dos sonhos, pois enquanto este *reflete* pelo menos a realidade, aquele, para desvantagem sua, falseia, desvaloriza e nega tudo aquilo que realmente existe.

¹⁸⁶ AC §24, 29/30.

deixe dominar, mas simplesmente pela intenção de um poder que lhe permita se impor contra este mundo.

O que o homem do ressentimento faz, é transformar em força a sua própria fraqueza, que por sua vez é tida como virtude. Determinado a ser fraco, atribui valores positivos à renúncia, ao altruísmo, ao desinteresse e à compaixão. Incapacitado de agir em um mundo onde impera o conflito de forças, ele prefere forjar um outro mundo, um mundo de paz, supra-sensível, onde será privilegiado e terá um lugar de destaque. Dessa forma o homem do ressentimento transfigura conceitualmente a fraqueza em bondade, a submissão em humildade, a covardia em resignação, o tornar-se miserável em bem-aventurado, o desejo de vingança em justiça divina, e assim por diante.

Para Nietzsche, esse artista genial, aquele que constitui, que configura o ressentimento, aquele que levanta a acusação e conduz o mais longe possível o espírito de vingança, aquele que opera a inversão dos valores é o sacerdote, mais precisamente o sacerdote judeu.

Sendo assim, para analisar corretamente o papel do sacerdote é preciso compreender como ele opera as forças reativas do ressentimento. Mas só opera, uma vez que ele não faz parte delas. O sacerdote garante a vitória das forças reativas do ressentimento, necessita desse acontecimento, mas persegue um objetivo que vai além do objetivo delas: a vontade de poder, a vontade de nada.¹⁸⁷ “Este livro contém a primeira psicologia do sacerdote”,¹⁸⁸ assevera Nietzsche no *Ecce Homo* ao comentar a *Genealogia da Moral*. Porém, será *O Anticristo* que revelará àquele que representa o verdadeiro tipo do sacerdote ascético, o apóstolo Paulo: “o maior de todos os apóstolos da vingança...”¹⁸⁹

3.2. Jesus versus Paulo: o apóstolo do ressentimento

É interessante observar que no meio de suas ácidas e cruéis investidas contra o cristianismo, Nietzsche resolve, exatamente, no *Anticristo* preservar a figura de Jesus. Embora nas Escrituras, este possa se encontrar de uma maneira totalmente desfigurada ou impregnada de aspectos estranhos como no caso de São Francisco de Assis.

¹⁸⁷ Cf. supra, capítulo II, seção III.

¹⁸⁸ *EH*: Genealogia da Moral.

¹⁸⁹ *AC* §45, 55.

De antemão, isolado de qualquer pretensão de querer reconstruir uma história da vida de Jesus, o autor revela que sua intenção é na realidade determinar “o tipo psicológico do Salvador”. Deste modo, o cerne da questão não se encontra em investigar a autenticidade do que ele teria feito, do que ele teria falado ou o modo como ele poderia realmente ter morrido. O que importa é saber se é possível ou não idealizar o tipo psicológico de Jesus Cristo. Saber se o que ele pregou, e se tudo aquilo que constitui o seu caráter típico foi repassado ou não pela tradição.

O que me importa é o tipo psicológico do Redentor. Afinal, ele *pode* estar contido nos evangelhos apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios: como o de Francisco de Assis está conservado em suas lendas, apesar de suas lendas. *Não* a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu; mas a questão de o seu tipo ser concebível, de haver sido ‘transmitido’.¹⁹⁰

Pois, acrescenta Nietzsche, “as tentativas que conheço de extrair dos evangelhos até a *história* de uma ‘alma’ me parecem provas de uma execrável leviandade psicológica”.¹⁹¹

Nesse caso, Nietzsche parte da hipótese de que ainda é possível conceber e simular o tipo psicológico de Jesus, por mais distorcido e deturpado que ele se encontre no Novo Testamento. Para isso, ele conta não só “com o rigor fisiológico” e o auxílio da psicologia, mas com a assistência do procedimento genealógico, embora, é claro, não se sirva dele de forma explícita no *Anticristo*. Neste escrito, provido de sua genealogia, Nietzsche pretende apreender os traços psicológicos do Salvador, assim como explicitar dois acontecimentos que categoricamente marcaram a criação e o fortalecimento do cristianismo, a saber: O fim da “boa nova”, com a morte do seu anunciante na cruz,¹⁹² e a aparição do apóstolo Paulo, com suas idéias de expiação e ressurreição, assim como sua doutrina do “juízo final”.

No *Anticristo*, a crucificação de Jesus identifica-se, segundo Nietzsche, com o que teria sido o fim da “boa nova” divulgada pelo Redentor. É o que ele deixa bem claro quando sentencia que “houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O

¹⁹⁰ AC §29, 35.

¹⁹¹ *Idem*.

¹⁹² “A história do cristianismo – da morte na cruz em diante – é a história da má compreensão, gradativamente mais grosseira, de um simbolismo original”. AC §37, 43.

‘evangelho’ morreu na cruz”.¹⁹³ E junto com ele morreu também seu pregador, pois “o que desde então se chamou ‘evangelho’ já era o oposto daquilo que *ele* viveu: uma *má nova*, um *disangelho*”.¹⁹⁴

É importante ressaltar que nestas afirmações de Nietzsche não se encontra nenhuma pretensão de classificar o cristianismo como um fenômeno definitivamente condenado, exaurido, como se o verdadeiro cristianismo fosse algo impossível de ser praticado. Pois é exatamente isso, diz ele, o que significa o “evangelho”, uma prática e não simplesmente uma “fé”, ou aquilo do que se pode chamar de “estados de consciência”.

É absurdamente falso ver numa ‘fé’, na crença na salvação através de Cristo, por exemplo, o distintivo do cristão: apenas a *prática* cristã, uma vida tal como a *viveu* aquele que morreu na cruz, é cristã... Ainda hoje uma vida *assim* é possível, para determinadas pessoas é até necessária: o cristianismo autêntico sempre será possível... *Não* uma fé, mas um fazer, sobretudo um *não-fazer-muitas-coisas*, um *ser* de outro modo... Estados de consciência, qualquer fé, tomar algo por verdadeiro, por exemplo – todo psicólogo sabe –, são coisas indiferentes e de quinta ordem, em relação ao valor dos instintos: falando mais estritamente, todo o conceito de causalidade espiritual é falso. Reduzir o fato de ser cristão, a cristianidade, a um tomar-por-verdadeiro, a uma mera fenomenalidade da consciência, significa negar a cristianidade. *Na verdade não houve cristãos*. O ‘cristão’, isso que há dois milênios se chama cristão, não passa de um mal entendido psicológico de si mesmo.¹⁹⁵

Nietzsche acredita, portanto, na idéia de que a representação de um legítimo cristianismo foi e ainda será possível de ser realizada. Desde que a fé não ultrapasse a prática, ou melhor, desde que a fé sucumba à prática. “*Não* uma fé, mas um fazer, sobretudo um *não-fazer-muitas-coisas*, um *ser* de outro modo”.¹⁹⁶ Não resistir ao mal, o bem-estar na paz, na ternura, no não se vingar, nem ter ressentimento, eis aí o que significa a “boa nova”: que “a vida verdadeira, a vida eterna não foi encontrada – não é prometida, está aqui, está em vocês: como vida no amor, no amor sem subtração, nem exclusão, sem distância. Cada um é filho de Deus – Jesus não reivindica nada apenas para si –, como filho de Deus cada um é igual ao outro”.¹⁹⁷

¹⁹³ AC § 39, 45.

¹⁹⁴ AC § 39, 45.

¹⁹⁵ *Idem*.

¹⁹⁶ *Idem*.

¹⁹⁷ *Idem* §29, 36.

Esse ‘portador da boa nova’ morreu como viveu, como *ensinou* – não para ‘redimir os homens’, mas para mostrar como se deve viver. A *prática* foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escarro – seu comportamento na *cruz*. Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um passo para evitar o pior, mais ainda, ele *provoca o pior...* e ele pede, ele sofre, ele ama *com* aqueles, *naqueles* que lhe fazem mal... As palavras que ele diz ao *ladrão* na cruz contêm todo o evangelho. ‘Este foi verdadeiramente um homem *divino*, um filho de Deus...’ – diz o ladrão. ‘Se sentes isso’ – responde o Salvador – *então estás no paraíso*, és também um filho de Deus’. Não defender-se, não encolerizar-se, não atribuir responsabilidade... mas tampouco resistir ao mau – amá-lo...¹⁹⁸

Por que, então, essa “boa nova” foi condenada a morrer na cruz. Uma espécie de morte geralmente aplicada à “canalha”?

Crerioso, Nietzsche se resguarda de responder essa pergunta relatando fatos que, sem sombra de dúvidas, seriam impossíveis de recuperar historicamente.¹⁹⁹ “As histórias dos santos são a literatura mais equívoca existente: aplicar-lhes o método científico, na ausência de quaisquer outros documentos”, diz ele, “parece-me de antemão condenado ao fracasso – mero ócio erudito”.²⁰⁰

Para Nietzsche, a resposta só pode estar nos traços que distinguem o tipo psicológico do Salvador conforme ainda se possa representá-lo. E é somente isso o que interessa ao método genealógico.

Antecipei minha resposta ao problema. O pressuposto dela é que o tipo do redentor nos foi conservado apenas numa grande distorção. Essa

¹⁹⁸ AC §35, 42.

¹⁹⁹ Segundo J. Franc, desde a antiguidade, uma gama de materialismos criaram diversas hipóteses para responder àquelas questões referentes à origem dos deuses, em especial, à origem do Deus cristão. A partir do século XIX, diz ele, muitos foram as pesquisas que se intitulavam científicas, que se debruçaram sobre a história primitiva das mitologias e das religiões, e, em particular sobre a história do cristianismo. Ele cita como exemplo, os trabalhos de alguns amigos de Nietzsche como, Jakob Burckhardt, Overbeck e Rohde. Quanto ao filósofo em questão, ele afirma que, por mais vastas que sejam as leituras de Nietzsche, não podemos tomá-lo como um especialista em exegese, em histórias da religião e nem em lingüística histórica. Por isso, Nietzsche sabe que só pode apresentar, em história ou em pré-história, hipóteses explicativas sujeitas à precisão e revisão, segundo o estado de avanço das pesquisas. Ele sabe que esses materiais certamente são indispensáveis ao estabelecimento de uma genealogia, mas ele sabe também, que um erro de fato ou a descoberta de um novo documento não tem qualquer influência sobre o princípio de interpretação. E ele cita como exemplo, o próprio Nietzsche, que com muita frequência foi *recontado*, e teve a sua genealogia transformada de uma análise crítica em um relato mítico que se tornou obsoleto ou questionável aos olhos dos nossos conhecimentos atuais. É por isso, diz J. Franc, que quando Nietzsche critica Renan, não é o dado *científico* que está em jogo, mas o próprio interprete e o sentido de sua interpretação. Cf. *Compreender Nietzsche*, 174.

²⁰⁰ AC §28, 35.

distorção tem muita verossimilhança em si: um tipo desses não poderia, por razões diversas, ficar puro, inteiro, livre de acréscimos. Tanto o *milieu* [meio] em que se moveu essa figura diferente como, mais ainda, a história, o *destino* da primeira comunidade cristã, tinham que deixar nele traços: a partir deles, retroativamente, o tipo foi enriquecido com atributos que se tornaram compreensíveis apenas em relação com a guerra e as finalidades da propaganda.²⁰¹

E o que estaria destinado à primeira comunidade cristã após a morte de Cristo, só poderia ser a restituição do espírito de vingança, do sentimento menos evangélico no mais alto nível: o ressentimento.

Foi a partir daí que o precipício se abriu, pois, seguido à morte de Cristo surgiria a seguinte questão: *Quem* o matou? *Quem* era o seu inimigo natural?

A resposta veio como um raio: o judaísmo *dominante*. Os sacerdotes da aristocracia sacerdotal que detinham o poder foram os que encravaram Jesus Cristo na cruz. Desde então, a comunidade revoltada resolveu se insurgir contra a ordem constituída. Ela viu em Jesus Cristo um verdadeiro revolucionário escolhido para lutar e destituir a ordem estabelecida. Porém, diz Nietzsche:

A pequena comunidade *não* compreendeu o principal, o que havia de exemplar nessa forma de morrer, a liberdade, a superioridade *sobre* todo sentimento de *ressentiment* [ressentimento]: - sinal de como o entendia pouco! Jesus não podia querer outra coisa, com sua morte, senão dar publicamente a mais forte demonstração, a *prova* de sua doutrina.²⁰²

Mas para seus discípulos parecia impossível aceitar ou, pelo menos, compreender essa morte. E, por consequência, o espírito de vingança tornou a prevalecer. A questão da morte de Cristo não poderia terminar sem nenhuma solução, alguém deveria ser culpado pela sua morte. Necessitava-se, portanto, de uma “reparação”, de um “julgamento”. E o que pode ser menos evangélico do que isso!

Assim, a esperança na chegada de um Messias para julgar seus inimigos passaria a ocupar o primeiro plano. E todo o rancor, todo o ódio e todo o ressentimento contra os fariseus e teólogos daquela época contidos nos evangelhos foram, desde então, conferidos a Jesus. A ponto dos discípulos extinguirem a idéia de que todos eram igualmente filhos de Deus, como o próprio Jesus havia lhes ensinado.

²⁰¹ AC §31, 37.

²⁰² AC §40, 47.

Mas com isso está tudo mal compreendido: no ‘reino de Deus’ como ato final, como promessa! Mas o evangelho fora justamente a presença, a realização, a realidade desse ‘reino de Deus’... Pela primeira vez carregava-se todo o desprezo e amargor contra fariseus e teólogos para o tipo do mestre – tornado-o assim um fariseu e teólogo! Por outro lado, a frenética veneração dessas almas totalmente saídas dos eixos não mais tolerou a evangélica identificação de cada um como filho de Deus, que Jesus havia ensinado: sua vingança foi *exaltar* extravagantemente Jesus, destacá-lo de si: assim como os judeus de outrora, por vingança contra os inimigos, haviam separados de si e erguido às alturas o seu Deus. O único deus e o único filho de deus: ambos produtos do *ressentiment*.²⁰³

Para Nietzsche, assim como em Buda, o ressentimento era aquilo que mais se distanciava de Jesus.²⁰⁴ E o que poderia ter acontecido após a sua morte na primeira comunidade cristã, teria sido justamente a possibilidade de desenvolver-se uma nova forma de budismo, ou seja, um cristianismo que não separa Deus do homem. E onde este encontra a felicidade aqui em vida e não na eternidade, em um além. Uma religião²⁰⁵ que não promete nada, nem a morte concebida como expiação, nem ressurreição, nem o julgamento de um Deus cruel, nem doutrina do “juízo final”. Jesus reconhecia em sua morte uma demonstração prática de todo o seu ensinamento: o de ser todo amor, o de ser todo perdão.

²⁰³ AC §40, 47/48.

²⁰⁴ “O Nietzsche das últimas obras salienta no budismo a proibição do ressentimento e assinala desse modo, a oposição entre duas formas principais de religiosidade niilista. Budismo e cristianismo são ambas profundamente niilistas, são ambas as religiões da *décadence*, mas, em relação ao ressentimento, antitéticas. A serenidade, o apaziguamento e a ausência de desejo budistas são o oposto do ressentimento cristão (da mesma forma com que o próprio Jesus é diferenciado do cristianismo paulino)”. M. Brusotti. *Cadernos Nietzsche: Ressentimento e vontade de nada*, 25.

²⁰⁵ “Por vezes, Nietzsche procede como se fosse conveniente distinguir dois e até mesmo muitos tipos de religião. Nesse sentido a religião não estaria essencialmente ligada ao ressentimento nem à má consciência... Nietzsche diz repetidamente que há deuses ativos e afirmativos, religiões ativas e afirmativas. Toda seleção implica uma religião. Conforme o método que lhe é caro, Nietzsche reconhece uma pluralidade de sentidos para a religião, segundo as diversas forças que podem se apoderar dela; assim, há uma religião dos fortes cujo sentido é profundamente seletivo, educativo. Mais ainda, se se considera Cristo como um tipo pessoal, distinguindo-o do cristianismo como tipo coletivo, é preciso reconhecer até que ponto Cristo não tinha ressentimento, má consciência; ele se define por uma alegre mensagem, apresenta-nos uma vida que não é do cristianismo, tanto quanto o cristianismo apresenta uma religião que não é a de Cristo”. Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, 67. O § 23, da segunda dissertação da *GM*, ratifica essa afirmação: “Isto deve bastar, de uma vez por todas, acerca da origem do ‘santo Deus’. – Que *em si* a concepção de deuses não conduz necessariamente a essa depravação da fantasia que tivemos de considerar por um instante, que existem maneiras *mais nobres* de se utilizar a invenção dos deuses, que não seja para essa violação e autocrucificação do homem... isso se pode felizmente concluir, a todo olhar lançado aos *deuses gregos*, esses reflexos de homens nobres e senhores de si, nos quais o *animal* do homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo! Por muito e muito tempo, esses gregos se utilizaram dos seus deuses precisamente para manter afastada a ‘má consciência’, para poder continuar gozando a liberdade da alma: uso contrário, portanto, ao que o cristianismo fez do seu Deus”. *GM II*, 82.

No entanto, emergia aí um problema absurdo: “como poderia Deus permitir isso?”²⁰⁶

Embora absurda, a resposta não tardou em chegar. A pequena comunidade com a razão enfraquecida lançou a seguinte explicação: “Deus deu o seu filho em *sacrifício* para o perdão dos pecados. De uma só vez acabou-se o evangelho”.²⁰⁷

Segundo Nietzsche, desde então se introduziu gradualmente no tipo do Salvador a doutrina da segunda vinda e do “juízo final”, a idéia da morte concebida como sacrifício, a doutrina da ressurreição com a qual se escamoteou toda a noção de “beatitude”, a única coisa verdadeira presente no Novo Testamento em favor de uma vida após a morte.

A partir de então entra no tipo do Redentor, passo a passo, a doutrina do julgamento e do retorno, a doutrina da morte como uma morte sacrificial, a doutrina da *ressurreição*, com o qual é escamoteado o conceito de ‘beatitude’, a única realidade do evangelho – em prol de um estado *posterior à morte!*...²⁰⁸

Eis que surge, então, a figura de Paulo,²⁰⁹ que através de uma manobra ardilosa sobre a “boa nova” levaria a cabo o processo de corrupção que a pequena comunidade já havia configurado desde a morte de Cristo. De tal modo que a operação realizada por ele mais tarde, com o cinismo lógico de um rabino, seria, unicamente, a de ratificar um processo de decadência que se arrastava desde a morte do Salvador.

Com insolência rabínica que sempre o caracteriza, Paulo racionalizou esta concepção, esta *obscenidade* de concepção, da seguinte forma: ‘se Cristo não ressuscitou entre os mortos, é vã a nossa fé’ [1 Coríntios, 15, 14]. – E de uma só vez o evangelho se tornou a mais desprezível das promessas não realizáveis, a *desavergonhada* doutrina da imortalidade pessoal... O próprio Paulo ainda a ensinava como *recompensa!*...²¹⁰

²⁰⁶ AC § 41, 48.

²⁰⁷ AC §41, 48.

²⁰⁸ AC §41, 48.

²⁰⁹ Já em *Aurora*, escrito publicado em 1881, mais precisamente no aforismo 68, intitulado *O primeiro cristão*, Paulo é apresentado por Nietzsche, como aquele a quem é conferido a responsabilidade de haver fundado o cristianismo: “O mundo inteiro continua crendo nos escritos do ‘Espírito Santo’, ou se acha sob as conseqüências dessa fé: quando alguém abre a Bíblia, faz isso para ‘edificar-se’, para achar, em sua grande ou pequena miséria pessoal, um quê de consolo – em suma, perde-se e encontra-se na leitura. O fato de que nela se encontra também a história de uma das mais ambiciosas e insistentes almas, de um espírito supersticioso e astuto no mesmo grau, a história do apóstolo Paulo – quem sabe disso, à exceção de alguns eruditos? Mas sem essa notável história, sem os desconcertos e arrebatamentos de um tal espírito, de uma alma tal, não haveria cristianismo; mal saberíamos de uma pequena seita judia cujo mestre morreu na cruz”. *M/A* §68, 52/53.

²¹⁰ AC §41, 48.

Para Nietzsche, o apóstolo Paulo desempenha uma dupla função: ele acaba de uma vez por todas com a “boa nova”, no mesmo instante em que funda o cristianismo.

Em última análise, a interpretação do Novo Testamento e do desenvolvimento posterior do cristianismo exige, não só a interpretação psicológica do tipo do Redentor, mas também, daquele que é o seu maior opositor: Paulo, o apóstolo do ressentimento.

Pois foi Paulo quem deu ao cristianismo uma “interpretação” bem original, diz Nietzsche. A “boa nova” foi substituída pela “má nova”, forjada por esse gênio do ressentimento que foi Paulo. A história de Jesus foi novamente interpretada da mesma maneira com que os judeus reinterpretaram a história do seu povo. Paulo “simplesmente riscou o ontem, o anteontem do cristianismo, *inventando para si uma história do cristianismo inicial*”,²¹¹ e ainda mais: distorceu, mais uma vez, a história de Israel para que ela parecesse a pré-história de seu presente.

A partir de Paulo, o tipo do Salvador, seu ensinamento, sua prática, sua morte e o sentido da sua morte, e até mesmo tudo o que acontece após a sua morte mudou de significado. E não restou mais nada quando esse falsário movido pelo rancor percebeu o que somente ele podia precisar. E a partir daí, simplesmente transferiu o centro da gravidade da existência do Salvador para a mentira do Jesus “ressuscitado”.

Paulo necessitava da morte de Jesus, mas necessitava mais ainda do Cristo ressuscitado. Já que, com a idéia da imortalidade pessoal, Paulo conseguiria restabelecer no cristianismo o sentimento da culpa, do pecado, da dívida e da vingança contra a doutrina de Jesus que, tal como Nietzsche a concebe, desconhecia o ressentimento. Pois em Paulo, diz Nietzsche:

Se incorpora o tipo contrário ao ‘portador da boa nova’, o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio na implacável lógica do ódio... Ver como honesto um Paulo que tinha o seu lar no principal centro do iluminismo estóico, quando ele faz de uma alucinação a *prova* de que o Redentor ainda vive, ou mesmo dar crédito ao relato de que teve essa alucinação, seria uma autêntica *niaiserie* [tolice] por parte de um psicólogo: Paulo quis os fins, *portanto* quis também os meios... O que ele não acreditava, acreditavam os idiotas aos quais lançou *sua* doutrina. Sua necessidade era o *poder*, com Paulo, o sacerdote quis chegar ao poder.²¹²

²¹¹ AC §42, 49.

²¹² AC §42, 49.

Paulo queria somente o fim, e para isso precisava dos meios. Foram os tolos que levaram a sério a história de um Jesus ressuscitado. Paulo queria o fim, ou seja, queria o poder. Mas para isso ele necessitava dos conceitos e dos símbolos com os quais se tiranizam as massas e se formam os rebanhos.

A crença na imortalidade foi o meio de que ele encontrou para restabelecer a tirania do sacerdote. Com a crença na imortalidade, isto é, com a idéia do “juízo final” é a velha ladainha do sacerdote judeu que retorna, uma vez que a crença na imortalidade desqualifica a natureza, ao colocar o centro de gravidade da vida, não na vida, mas em outro mundo, em um Além.

Assim, podemos dizer que em Paulo se reproduz mais uma vez o verdadeiro tipo do sacerdote judeu, pois nele se expressa o desejo de dominar, o espírito de vingança, o ódio e o ressentimento próprio da vontade de poder, da vontade de nada: da negação da vida.

Porém, o espírito do ressentimento teria uma outra figura emblemática já na Grécia Antiga: o plebeu Sócrates e o seu racionalismo ressentido.

3.3. Sócrates: o plebeu ressentido

Segundo Nietzsche, a moral escrava para se fixar opera com um instrumento muito poderoso: a dialética. Nela, os juízos morais são separados e sob o efeito da sublimação logo são desnaturados, extirpados do mundo natural.

Os grandes conceitos bem e *mal* afastados das qualidades que lhes pertencem tornam-se livres sob a forma de “idéias”, os elementos da dialética. Assim, procura-se para além deles uma verdade, que é tomada como um ser ou o símbolo desse ser, para depois se imaginar um mundo, um lugar no qual ele poderia ter se originado. É justamente nesse universo que reside a dialética. E é no seu subterrâneo que se forma o seu objeto, o ideal. E assim, o brilho do mundo grego é substituído pela escuridão do Além.

E como opera o ideal na dialética?

Opondo à interpretação aristocrática sua própria deturpação: ao contrário da imanência, a transcendência; no lugar do mundo sensível, o supra-sensível; ao invés da inocência, a culpa. Ou seja, a dialética é a arma do ressentimento.

Toda a produção do nobre grego é falsificada pelo escravo a partir de um esquema interpretativo oposto ao seu. Essa é a marca subterrânea do ideal. Negar e inverter a interpretação aristocrática. Tudo movido pelo ressentimento, pelo espírito de vingança a partir de imagens, de ficções. A única produção possível de ser realizada pelo escravo.

Segundo Nietzsche, somente a partir da interpretação nobre é que o ideal tem sua operação realizada, pois ao reproduzir no transcendente suas próprias qualidades o nobre se reconhece nessa sua projeção.

O Deus do nobre nunca é visto por este como um ser estranho a ele. Nem tampouco é associado a um esquema interpretativo que avalia e modifica aquilo que lhe é exterior. Bem diferente, portanto, do ressentido que representado pelos sacerdotes afasta Deus da natureza, rompendo com a imanência dos poderes defendida pelo aristocrata. Essa é a estratégia dos sacerdotes, negar a imanência para afirmar a transcendência.

E o que é pior, os sacerdotes não só afastam o imanente do transcendente, como tratam de negá-lo, pois quando se trata da nossa vida: “esta (juntamente com aquilo a que pertence, ‘natureza’, ‘mundo’, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência totalmente outra, a qual exclui, a qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*”.²¹³ E como a união final de uma sequência produtiva, próprio de uma disposição bem definida de operações, o ideal se posta como efeito, como seqüela da repressão.

Como ficção o ideal é a única expressão possível da força reativa do ressentimento. E tal operação só pode ter como sentido a vingança, pois vingando-se o escravo faz do ideal sua arma. No entanto, a ficção não é uma mera consequência, muito mais que isso, ela provoca uma guerra contra a aristocracia. Ao contrapor à interpretação nobre um novo caminho, o ideal revela a possibilidade de uma outra forma de vida, mas para isso é necessária uma grande aptidão para o convencimento. Daí sua relação com a interpretação aristocrática, pois para sua promoção o ideal necessita de ajuda para crescer. Essa ajuda vem da simulação, já que um ideal que

²¹³ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, p. 106.

pretende triunfar tende a se apoiar geralmente sobre uma suposição, sobre uma semelhança com os ideais já existentes e o seu poder dogmático, sobre a difamação dos ideais adversos. E além do mais, sobre uma falsa teoria de benefícios e vantagens que ela traz como: a felicidade, a paz, o conforto do espírito ou a ajuda de um Deus poderoso.

Mas, é sobretudo a partir da concepção de transcendência, de um Deus ausente, que a vingança do ideal pode operar num terreno mais fértil. É acusando que o ressentimento pode enfraquecer os fortes, pois em todo o lugar onde se buscou culpados foi o espírito de vingança que os procurou. Esse espírito de vingança tomou posse de tal forma da história da humanidade que todas as coisas e, acima de tudo a moral trazem até hoje a sua marca.

O espírito de vingança nessa busca por culpados revela todo o rancor do homem do ressentimento. E foi Sócrates, diz Nietzsche, que pôs ao chão todo o universo inocente dos gregos: “Com Sócrates, o gosto grego se altera em favor da dialética: que acontece aí propriamente? Sobretudo, um gosto *nobre* é vencido; com a dialética a plebe se põe em cima”.²¹⁴ Desde de *O Nascimento da Tragédia* (1872), Nietzsche já apontava Sócrates como o responsável pela alteração da interpretação aristocrática de sua época. “Eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, com pseudogregos, antigregos”.²¹⁵

Sócrates funda a transcendência em detrimento da imanência; no lugar da inocência ele introduz a culpa.²¹⁶ E a dialética é a sua arma, com ela Sócrates substitui o caráter agonístico da vida por uma disputa onde sua vitória já é garantida. Sua ironia tem como oposição a inocência das paixões, e a sua força está exatamente na capacidade de transferir o agon do plano lúdico dos sentidos para o plano etéreo da razão.

É a ironia de Sócrates uma expressão de revolta? De ressentimento plebeu? Goza ele, como oprimido, de sua própria ferocidade nas estocadas do silogismo? Vinga-se ele dos homens nobres a quem fascina? – Como dialético, tem-se um instrumento implacável nas mãos: pode-se fazer papel de tirano com ele; expõe-se o outro ao vencê-lo. O dialético deixa ao adversário a tarefa de provar que não é um idiota: ele

²¹⁴ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, p. 19.

²¹⁵ *Idem*, p. 18.

²¹⁶ Segundo Deleuze, “Sócrates é o primeiro gênio da decadência: ele opõe a idéia à vida, julga a vida pela idéia, coloca a vida como devendo ser julgada, justificada, redimida pela idéia”. Deleuze. *Nietzsche e a Filosofia*, 9.

torna furioso, torna ao mesmo tempo desamparado. O dialético tira a potência do intelecto do adversário. – Como? A dialética é apenas uma forma de vingança de Sócrates?²¹⁷

Sócrates se vinga do nobre negando e invertendo suas qualidades. Com isso ele separa as características de suas bases, e afastadas de suas origens as qualidades tornam-se independentes. Livres, são modificadas e adaptadas aos padrões do homem comum, para em seguida voltarem-se contra aqueles a quem pertenciam.

Mas é no cristianismo, diz Nietzsche, que a operação socrático-platônica atinge seu ápice. Nele, a culpa se estende por todos os lados, é por isso que “o cristianismo é platonismo para o povo”.²¹⁸ Estruturas de uma mesma representação, coniventes com o declínio aristocrático, ambos identificam-se na forma como agem. Pois, se o cristianismo é a inversão da interpretação aristocrática, Sócrates é o seu precursor.

Para Nietzsche, os verdadeiros gregos são somente os pré-socráticos, pois com Sócrates a história da aristocracia grega seria alterada. “Ele enxergou *por trás* de seus nobres atenienses; entendeu que seu próprio caso, sua idiosincrasia de caso já não era exceção. A mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim”.²¹⁹

Sócrates fascinou, e “ele fascinou ainda mais intensamente, está claro, como resposta, como solução, como aparência de cura para este caso”.²²⁰ E para Sócrates a cura estaria na razão. A racionalidade foi então tomada como salvação. Nem Sócrates nem seus enfermos tiveram outra saída senão ser racionais.

O fanatismo com que toda a filosofia grega se apega à racionalidade revela, portanto, uma situação de necessidade. Estavam todos em perigo, e restava somente uma única alternativa: aceitar a derrota ou ser *absurdamente racional*. E assim como a dialética, todo o moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão estaria patologicamente condicionado. A equação: “razão = virtude = felicidade”,²²¹ significa unicamente que se deve fazer como Sócrates, ou seja, submeter os instintos obscuros à

²¹⁷ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, p. 20.

²¹⁸ NIETZSCHE. *Além do Bem e do Mal*, p. 8 (prólogo). “Platão vai fundo, afinal: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo... Na grande fatalidade que foi o cristianismo, Platão é aquela ambigüidade e fascinação chamada de ‘ideal’, que possibilitou as naturezas mais nobres da antiguidade entenderem mal a si próprias e tomarem a *ponte* que levou à ‘cruz’... e quanto de Platão ainda se acha no conceito ‘Igreja’, na construção, no sistema, na prática da Igreja!... Platão é um covarde perante a realidade – *portanto*, refugia-se no ideal”. NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, p. 102/102.

²¹⁹ *Idem*, p. 21.

²²⁰ *Idem*.

²²¹ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, p. 22.

lucidez da razão. Por isso, “quando há necessidade de fazer da *razão* um tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça tirano”.²²²

Todo o poder do ressentimento socrático, assim como o do cristianismo, está centrado na mesma forma de produção, a saber: não só no de opor um ideal à interpretação de mundo exclusiva dos nobres, mas de através dessa oposição imputar ao ideal um papel repressivo.

Em resumo, diz Nietzsche, “Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido...*”.²²³ E, se no ideal Sócrates manifesta todo o seu ressentimento; no cristianismo o ressentimento se revela na idéia de Deus.

3.3. Figuras do ressentimento (ideais da civilização): movimentos que se opõem ou prolongam o cristianismo?

Segundo Nietzsche, a sociedade moderna é tributária da moral do ressentimento. E a questão do ideal no seu pensamento mostra toda sua relevância quando de sua análise sobre a nossa civilização, uma vez que para o filósofo, a mesma é marcada por um conjunto de ideais cristãos que ainda perduram, mesmo que despojados de todo o dogma religioso.

Tal análise apresenta-se, desde agora, como o fio condutor de nossa investigação sobre aquilo de que podemos chamar de figuras (representações) do ressentimento que emergiram ao logo de toda a história da nossa civilização.

Nietzsche vê a civilização ocidental como um prolongamento natural do cristianismo. Por isso é preciso identificar o ideal cristão em certos movimentos que têm a pretensão de resolver os problemas decorrentes do processo de socialização do homem, mesmo que ali se tenha suprimido a forma dogmática do cristianismo, mas não o ressentimento como na democracia, na natureza de Rousseau, no utilitarismo, no socialismo e no anti-semitismo.

É particularmente essa separação entre os ideais cristãos e o dogmatismo religioso, que consentirá a Nietzsche reconhecer o cristianismo até mesmo em

²²² *Idem*, p. 21.

²²³ *Idem*, p. 22

movimentos que supostamente lhe fazem oposição, como é o caso daquele livre pensador que tem aversão à Igreja, mas não ao seu veneno: “qual de nós seria livre-pensador, se não houvesse a Igreja? A Igreja é que nos repugna, *não* o seu veneno... Não considerando a Igreja, também nós amamos o veneno...”.²²⁴

Deste modo, o que deve ser levado em conta exatamente no cristianismo são as suas avaliações, os seus ideais; e não os seus dogmas, ou a religião em si.

O que Nietzsche vai privilegiar em sua análise será os ideais de sua época. Justamente aquilo que a civilização moderna superficialmente contrapõe ao cristianismo, para na realidade poder prolongá-lo. E esse prolongamento é o que configura o caminho da nossa decadência. Coisa que os pensadores modernos não conseguem entender, visto que acreditam de forma irrefutável no valor dessa civilização.

E o que é pior, diz Nietzsche, é que existem diversas formas de intervenção social que persistem nessa falta de visão, porque o que se propaga é o ideal cristão que associa o valor do homem à sua aproximação com Deus! Uma crença, uma ilusão, um enorme dano, eis a grande verdade, causado pelo cristianismo à humanidade em avaliar o homem como um progresso,²²⁵ um ser ordinário com a pretensão de alcançar o “tipo ideal”.

Essa crença, porém, é apenas a consequência de uma imensa *deseducação* por meio do ideal cristão: é o que a cada vez se deduz imediatamente em todo exame criterioso do ‘tipo ideal’. Crê-se saber, *em primeiro lugar*, que o aproximar-se de um tipo seja desejável; *em segundo lugar*, acredita-se saber de que espécie seja esse tipo; em terceiro lugar, que todo desvio desse tipo seja um retrocesso, um obstáculo, uma perda de força e de poder por parte do homem...²²⁶

²²⁴ GM I, 28.

²²⁵ Para J. Lefranc, a análise genealógica é mais radical que toda crítica efetuada no século XIX, uma vez que somente ela admite desconstruir uma evidência de progresso imposta pelo cristianismo que se instalou em todos os domínios, mesmo naqueles que se dizem seus adversários. O verdadeiro problema do cristianismo, diz ele, é o de sua decadência, bem longe, portanto, da sua concepção otimista de progresso. Segundo ele, “é preciso compreender que o problema da decadência também é o problema do cristianismo, um cristianismo que não começa com o Novo Testamento, mas que ‘preexiste’, no essencial, no socratismo e no platonismo, este mesmo cristianismo que, no outro extremo da história européia, além das Igrejas instituídas, se prolonga até nossos dias de hoje entre os livres-pensadores, os democratas, os socialistas, entre os que recusam as Igrejas em nome dos valores do Evangelho”. J. Lefranc. *Compreender Nietzsche*, 175.

²²⁶ KSA 13: 11[226]. In. *Vontade de Poder* § 339, 186.

Por isso, Nietzsche desfere seus dardos sobre os “ideais modernos”, como a democracia, o socialismo e o utilitarismo que, como opositores do cristianismo, devem ser vistos somente como uma consequência deste desprovido do seu caráter dogmático.

Imaginar uma situação em que esse *homem* perfeito possuiria a seu favor a imensa maioria numérica: nossos socialistas e mesmo os senhores utilitaristas não puderam voar mais alto. – Com isso parece advir um *alvo* no desenvolvimento da humanidade: em todo o caso, a fé no *progresso para o ideal* é a única forma pela qual se pensa hoje uma espécie de *alvo* na história da humanidade. *In Summa*: trasladou-se o advento do ‘reino de Deus’ para o futuro, sobre a Terra, para o humano, – mas, no fundo, manteve-se a fé no *antigo ideal*...²²⁷

Ao discurso do antigo ideal, Nietzsche contrapõe a queda do primado absoluto dos valores aristocráticos em Roma, como resultado de uma série de transformações desencadeadas pelas forças do ressentimento.

Segundo ele, a vingança e o triunfo das forças do ressentimento, inspiradas na figura do sacerdote e no movimento de conquista judeu, podem ser descritas por um conjunto de alternâncias e modificações, resultantes da luta de forças pelo poder que marcariam a história do Ocidente. Como é o caso da Revolução Francesa, que ele classifica como o mais decisivo e radical triunfo do ressentimento plebeu sobre a última nobreza política existente na Europa.

E é isso o que ele tenta mostrar no aforismo 16 da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, através da investigação sobre a contraposição dos valores *bom e ruim* da moral nobre e *bom e mau* da moral dos escravos que, apesar de já ter sido anteriormente analisada,²²⁸ vale a pena ser revisto na íntegra.

Vamos concluir. Os dois valores *contrapostos*, ‘bom e ruim’, ‘bom e mau’, travaram na terra uma luta terrível, milenar; e embora o segundo valor há muito predomine, ainda agora não faltam lugares em que a luta não foi decidida. Inclusive se poderia dizer que desde de então ela foi levada incessantemente para o alto, com isso se aprofundando e se espiritualizando sempre mais: de modo que hoje não há talvez sinal mais decisivo de uma ‘*natureza elevada*’, de uma natureza espiritual, do que estar dividida neste sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para estes dois opostos. O dístico dessa luta, escrito em caracteres legíveis através de toda a história humana, é ‘Roma contra Judéia’, ‘Judéia contra

²²⁷ KSA 13: 11[226]. In. *Vontade de Poder* § 339, 186.

²²⁸ Cf. supra, capítulo II, seção I.

Roma': – não houve, até agora, acontecimento maior do que *essa luta*, essa questão, *essa* oposição moral. Roma enxergou no judeu algo como a própria antinatureza, como que seu monstro antípoda; em Roma os judeus eram tidos por '*culpados* de ódio a todo o gênero humano': com razão, na medida em que se tenha razão ao vincular a salvação e o futuro do gênero humano ao primado absoluto dos valores aristocráticos, dos valores romanos. Quanto aos judeus, o que sentiam ante os romanos? Percebe-se por mil indícios; mas basta trazer à lembrança o Apocalipse de João, a mais selvagem das investigações que a vingança tem na consciência. (Não se subestime, aliás, a profunda coerência do instinto cristão, quando associou precisamente esse livro do ódio ao nome do apóstolo do amor, o mesmo ao qual atribui aquele evangelho amoroso-altruista –: há alguma verdade nisso, não obstante o muito de falsificação literária requerido para esse fim.) Pois os romanos eram fortes e nobres, como jamais existiram mais fortes e nobres, e nem foram sonhados sequer: cada vestígio, cada inscrição deles encanta, se apenas se percebe o *que* escreve aquilo. Os judeus, ao contrário, foram o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*, possuído de um gênero popular absolutamente sem igual: basta comparar os judeus com outros povos similares dotados, como os chineses ou os alemães, para sentir o que é de primeira e o que é de quinta ordem. Quem *venceu* temporariamente, Roma ou a Judéia? Mas não pode haver dúvida: considere-se diante de quem os homens se inclinam na própria Roma, como a quintessência dos mais altos valores – não só em Roma, mas em quase metade do mundo, em toda parte onde o homem foi ou quer ser domado –, diante de *três judeus*, como todos sabem, e de *uma judia* (Jesus de Nazaré, o pescador Pedro, o tapeceiro Paulo e a mãe do dito Jesus, de nome Maria). Isto é muito curioso: Roma sucumbiu, não há sombra de dúvida. É certo que na Renascença houve um esplêndido e um inquietante redespertar do ideal clássico, do modo nobre de valoração das coisas: Roma se agitou como um morto aparente que é despertado, sob o peso da nova Roma judaizada sobre ela construída, que oferecia o aspecto de uma sinagoga ecumênica e se chamava 'Igreja': mas logo triunfou de novo a Judéia, graças aquele movimento de ressentimento radicalmente plebeu (alemão ou inglês) a que chamam de Reforma, juntamente com o que dele tinha de resultar, a restauração da Igreja – a restauração também da velha paz sepulcral da Roma clássica. Em um sentido até mais profundo e decisivo, a Judéia conquistou com a Revolução Francesa mais uma vitória sobre o ideal clássico: a última nobreza política que havia na Europa, a da França do século XVII e XVIII, pereceu sob os instintos populares do ressentimento.²²⁹

E desde então todos os vícios da moral do ressentimento, acusa Nietzsche, foi o que prevaleceu nos ideais da política moderna, uma vez que durante a história do

²²⁹ GM I, 44. O elogio que Nietzsche faz ao Renascimento como o que ele chama de um movimento ascendente da vida pode ser visto também no GD/CI: Incurções de um extemporâneo, 87, quando o autor afirma que: “As épocas devem ser medidas conforme suas *forças positivas* – e nisso a época do Renascimento, tão pródiga e tão rica em fatalidade, surge como a última *grande* época”.

pensamento moderno jamais houve quem fizesse uma crítica que se voltasse para o ideal em si mesmo, mas antes, somente para a questão de por que, afinal de contas, o ideal não foi ainda alcançado. Este fenômeno pode ser encontrado separado da consideração filosófico-religiosa, porque “o utilitarismo (o socialismo, o democratismo) critica a origem das estimações morais, *mas acredita nelas* tanto quanto o cristão. (Ingenuidade, como se sobrasse uma moral quando falta um *Deus* que a sanciona! O ‘além’ é absolutamente necessário, se a fé na moral deve ser mantida)”.²³⁰

Segundo Nietzsche, na moral do ressentimento, virtuoso é somente aquele que se sacrifica em prol do rebanho, ou seja, na moral do ressentimento o indivíduo é orientado para que ele viva em função do rebanho, pois a moral só valoriza o que é útil para o rebanho.

A isso se deve sua crítica ao utilitarismo que atribui à moral um controle sobre o egoísmo, já que no utilitarismo a virtude é o que amplia os prazeres e alivia as dores. De onde resulta um “raciocínio moral”, no qual é preciso avaliar dois tipos de ações para saber qual delas reúne o maior número de prazeres e menor quantidade de dores.²³¹ Da mesma forma o Estado deve aquiescer com o princípio de utilidade, e sua finalidade é alcançar a felicidade para um maior número de pessoas, mesmo que tudo isso custe o enfraquecimento do homem e a supressão da felicidade individual.²³²

Já em *Aurora*, Nietzsche apontava o enfraquecimento e a supressão do indivíduo como as “últimas ressonâncias do cristianismo na moral”. Nesta obra, o indivíduo de ações desinteressadas, sociais e de utilidade geral, visto como o homem moral é apontado como o efeito e a mudança mais amplos operados pelo cristianismo na Europa. Mesmo que essa negação do *ego* não fosse um ponto decisivo do cristianismo original, observa Nietzsche, essa seria uma das características centrais da religiosidade

²³⁰ KSA 12:2 [165]. In. *Vontade de Poder* § 253, 152

²³¹ Segundo S. Marton, ao criticar os utilitaristas, Nietzsche irá atacá-los em seu próprio terreno, uma vez que o filósofo questiona exatamente o embasamento científico que os ingleses pretendem dar às reflexões morais. No período da transvaloração dos valores, diz ela, ao trabalhar com a noção de valor e instaurar o procedimento genealógico, Nietzsche rejeita a tentativa utilitarista de derivar da experiência as diretrizes da conduta humana. Para Marton, o filósofo “empenha-se em mostrar que eles adotam a perspectiva dos ressentidos, quando consideram um *fato* o valor ‘bom’ ter sido criado por aqueles a quem as ações foram úteis, quando pretendem derivar a moralidade do *fato* de que a felicidade alheia é desejável enquanto um fim, quando pressupõem como *fato* a igualdade dos agentes, avaliando suas ações por suas conseqüências. É o olhar enviesado do ressentimento que os leva, em suas investigações a respeito da conduta humana, a partir de *fatos* pretensamente objetivos”. Cf. Marton S. *Nietzsche: A Transvaloração dos Valores*, p. 73.

²³² Por isso, “o homem do ressentimento é o homem do lucro e do proveito. Mais ainda, o ressentimento só pôde impor-se no mundo fazendo triunfar o lucro, fazendo do proveito não apenas um desejo e um pensamento mas um sistema econômico, social, teológico, um sistema completo, um mecanismo divino. Não reconhecer o proveito, eis aí um crime teológico e o único crime contra os espírito. É nesse sentido que os escravos tem uma *moral* e que essa moral é a da *utilidade*”. Deleuze. *Nietzsche e a Filosofia*, 56.

cristã que ecoaria de forma simultânea, nos mais finos e mais grosseiros movimentos políticos da Europa moderna, como no positivismo de Auguste Comte; no utilitarismo de John Stuart Mill; e, sobretudo, em todos os sistemas socialistas que, de maneira natural prolongam essa herança e até mesmo reforçam o sentimento cristão pelo nivelamento,²³³ pela idéia dos “direitos iguais”.

Para Nietzsche, essa teoria tem seu fundamento na crença no conceito de “alma”, de “alma imortal”, uma vez que através dessa concepção o homem torna-se um ser transcendente, e como tal, pode atribuir-se um valor inestimável.

Realmente foi o cristianismo o primeiro que provocou no homem o desejo de assumir-se como um juiz de tudo e de todos. Sua mania de grandeza tornou-se para ele praticamente uma necessidade, algo que lhe induz a uma obrigação de fazer valer direitos “eternos” sobre tudo que é transitório e indeterminado, pois nesse conceito se manifesta “um além do devir”, um algo imortal, sublime, divinal.

Foi o cristianismo, diz Nietzsche, que disseminou fundamentalmente “o veneno da doutrina dos ‘direitos *iguais* para todos’”.²³⁴ O cristianismo através dos instintos mais ocultos, fez uma guerra de morte contra toda a noção de distância e de respeito entre os homens, isto é, contra o *pressuposto* de todo o avanço, de todo o desenvolvimento da cultura fez do ressentimento das massas sua *arma* principal, contra tudo aquilo que é nobre, feliz, magnífico sobre a Terra, contra a nossa felicidade. Por isso,

Não subestimemos a fatalidade que do cristianismo se insinuou para a política! Hoje ninguém mais tem coragem para direitos especiais, para direitos do senhor, para um *páthos da distância*... Nossa política está *doente* dessa falta de coragem! – O aristocratismo da atitude foi minado, nos mais subterrâneos alicerces, pela mentira da igualdade de almas; e, se a fé na ‘prerrogativa da maioria’ faz revoluções e *fará revoluções*, é o cristianismo, não se duvide, são os juízos de valor *cristãos*, que toda revolução apenas traduz em sangue e em crimes!²³⁵

Segundo Nietzsche, um dos mais extravagantes conceitos do cristianismo, que é o da “*igualdade das almas perante Deus*”, iria se fixar de uma maneira profunda na *carne da modernidade*. “Nele está dado o protótipo de todas as teorias dos *direitos iguais*: ensinou-se primeiro a humanidade a balbuciar o princípio de igualdade de modo

²³³ Cf. M/A: *Últimas ressonâncias do cristianismo na moral*, 100/101/102.

²³⁴ AC §43, 50.

²³⁵ *Idem*, 50/54.

religioso e mais tarde fez-se para ela uma moral a partir disso: é um milagre que o homem termine, com isso, por levá-lo a sério e se resolva a *praticá-lo!*, quer dizer, politicamente, democraticamente, socialisticamente”.²³⁶

Nietzsche observa que nas diferentes formas de oposição ao cristianismo há entre elas uma identidade profunda entre seus pontos de vista. Se existe qualquer oposição entre democratas, anarquistas e socialistas²³⁷ isso acontece apenas aparentemente, porque na realidade todos operam a partir da mesma perspectiva, ou seja, a partir do ponto de vista da moral do ressentimento. E se essa moral é a que predomina na Europa, diz Nietzsche, é porque ela conta com o auxílio de uma religião que adula e satisfaz a vontade das massas, “ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral”.²³⁸

De maneira aparente os “cães anarquistas” se opõem aos “pacíficos democratas”, e, ainda mais, aos “brancos e filosofastros da irmandade” que se dizem “socialistas”. Porém, se isso ocorre, é somente porque o movimento democrático é demasiadamente moroso e sonolento para alcançar o objetivo, uma vez que, na realidade, os três opositores apontam todos para uma “radical e instintiva inimizade a toda outra forma de sociedade que não a do rebanho *autônomo*”.²³⁹

Por isso, não existe surpresa alguma no fato de haver tantos pontos em comum entre esses supostos inimigos, já que todos são unânimes na inflexível aversão a todo privilégio e direito privado; unânimes na desconfiança perante o direito penal, sempre visto como uma agressão contra os fracos; unânimes na crença na moral da compaixão como uma moral em si; e, unânimes na comunidade salvadora do rebanho, como do rebanho em si.

Para Nietzsche, tanto o cristianismo como o socialismo representam o mesmo ideal moral. E é este ideal que opera do interior, administrando as determinações implícitas que conduzem à constituição de um paradigma de sociabilidade, uma vez que “todo o *ideal socialista* nada mais é do que um grosseiro mal-entendido em relação àquele ideal moral-cristão”.²⁴⁰

²³⁶ KSA 13: 15[30]. In. *Vontade de Poder* § 765, 380

²³⁷ É interessante notar que, em algumas passagens, Nietzsche parece não ver qualquer distinção entre o socialismo e o anarquismo, para isso basta conferir, por exemplo, *GD/CI: Incursões de um Extemporâneo*, 82/83.

²³⁸ *GB/BM* § 202, 102.

²³⁹ *GB/BM* §202, 102.

²⁴⁰ KSA 12: 10[170]. In. *Vontade de Poder* § 340, 187

Quando no *O Anticristo*, Nietzsche ressalta que não devemos subestimar a “fatalidade que do cristianismo se insinuou para a política”, é porque ele vê as instituições civis como organismos de proteção dos fracos contra os fortes. Organismos estes que prolongam o trabalho de avaliação moral como elemento de enfraquecimento do nobre.

O modo de dominação escrava se expressa no “dever ser”, por isso, quando ele quer dominar ele diz: “tu deves”, e assim, a moral se exprime a partir da concepção de “liberdade”, “justiça” e “igualdade” que, para Nietzsche, nada mais são do que três formas de manifestação da vontade de poder do fraco.

Assim, quem se libertou da escamoteação da moral compreende que no primeiro grau da metamorfose da vontade de poder, naqueles que dela são desprovidos, pede-se “justiça” do lado dos que possuem o poder; no segundo grau se pede “liberdade”, ou seja, deseja-se a independência junto aqueles que detêm o poder; no terceiro grau se interroga pela “igualdade de direitos”, quer dizer, reivindica-se que, enquanto não haja um equilíbrio de forças, impeça-se aos poderosos seu acréscimo de poder.²⁴¹

Essa questão do ressentimento compreendido como um desejo de vingança e relacionado com a justiça é trabalhado de forma bem clara por Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos*, mais precisamente no § 34 de *as Incursões de um extemporâneo*. Nele, os cristãos, os anarquistas e os socialistas são declarados como representantes do espírito de vingança, principalmente por justificarem suas noções de “justiça” e “sociedade” sobre a idéia dos “direitos iguais para todos”, e a partir da idéia de culpa: “alguém deve ser culpado por ele estar mal”.²⁴² Assim a justiça equivale à vingança direcionada contra aquele que o faz sofrer, pois o homem do ressentimento precisa encontrar os culpados, aqueles que são responsáveis pelo seu sofrimento. Esse responsável pode ser qualquer coisa, a ordem social, a história, a educação, a aristocracia, o povo judeu, ou até mesmo Deus, uma vez que não faltam ateus com sentimento de ódio e rancor. O que importa é que exista alguma coisa sobre a qual se possa praticar a vingança.

²⁴¹ Para Carlos Alberto Moura, “é nessa recusa do ilusionismo moral que se origina a crítica que Nietzsche dirigirá à noção de ‘direito individual’ – como se houvesse direito fora de um contrato, como atributo estável e eterno dos indivíduos”. E é também aqui”, acrescenta o intérprete, que nasce “a sua recusa do léxico da ‘injustiça social’, esta mais recente manifestação do ressentimento”. Segundo o comentador, foi no século XIX que surgiu essa manifestação pessimista contra a injustiça social, como se o fato, diz ele, “de alguém nascer sob condições favoráveis ou com tais qualidades – bonito e inteligente – e outro sob condições desfavoráveis ou com outras qualidades – feioso e burrinho – fosse automaticamente uma ‘injustiça’”. C. A. R. Moura. *Nietzsche: Civilização e Cultura*, 168.

²⁴² *GD/CI: Incursões de um extemporâneo*, 82.

Mas, retornemos às metamorfoses desencadeadas pelas forças reativas do ressentimento judeu, para destacar, de maneira especial, àquele movimento que até hoje é compreendido como a mais decisiva e radical vitória do ideal escravo na moral: a Revolução Francesa. Como vimos acima, das vitórias obtidas pelas forças populares do ressentimento sobre o ideal clássico da Antiguidade, a Revolução Francesa, representa, até hoje, o seu mais categórico triunfo. E tudo a partir do que odeio, diz Nietzsche, da *moralidade* roussauniana,²⁴³ do ressentimento romântico de Rousseau, porque “debaixo de todo *romantisme* rosna e anseia o instinto de vingança de Rousseau”,²⁴⁴ com as suas chamadas “verdades” da Revolução, como a “doutrina da igualdade”, o mais venenoso de todos os venenos:

Pois ela *parece* ser pregação da própria justiça, quando é o *fim* da justiça... ‘Igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais’ – isto seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, ‘Nunca tornar igual o desigual’. – Em torno dessa doutrina da igualdade houve acontecimentos tão horríveis e sangrentos, que tal ‘idéia moderna’ *par excellence* ficou rodeada de uma espécie de glória e de clarão, de modo que a Revolução seduziu, como *espetáculo*, também os espíritos mais nobres.²⁴⁵

Para Nietzsche, a compreensão desse sucesso contínuo das forças reativas do ressentimento só se torna possível se admitimos que para sobreviver, essas forças necessitam frequentemente contrair, desenvolver, retocar e se ajustar a diversas formas e configurações. A captação desse caráter estético (plástico) das forças do ressentimento é o que permite compreender porque na visão do filósofo, o tipo sacerdotal perpassa toda a construção do pensamento ocidental.

Nietzsche vê a filosofia grega como uma nova forma de representação do cansaço e da vontade de nada típica do sacerdote ou do ideal ascético. E essa representação tem seu desdobramento na filosofia moderna, quando no *O Anticristo*, acusa a filosofia alemã de estar “corrompida pelo sangue de teólogos”, de tal modo, diz ele, que “o sucesso de Kant é apenas um sucesso de teólogo: ele foi, como Lutero, como Leibniz, um freio a mais na retidão alemã, já não muito firme por si”.²⁴⁶ Porém, essa acusação de que a filosofia alemã é somente uma teologia disfarçada, já pode ser vista

²⁴³ Cf. *GD/CI*: Incursões de um extemporâneo, 98.

²⁴⁴ *GD/CI*: Incursões de um extemporâneo, 98.

²⁴⁵ *GD/CI*: Incursões de um extemporâneo, 98.

²⁴⁶ *AC* §10, 16.

em textos anteriores que se referem a um certo aroma religioso que invade a filosofia alemã, como revela este fragmento do verão-outono de 1884, quando se lê: “Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauss – tudo isso fede a teólogos e Padres da Igreja”.²⁴⁷

Tais considerações corroboram com a afirmação de Nietzsche de que o ressentimento não é um privilégio do sacerdote judeu, uma vez que o que se deve levar em conta é o *tipo sacerdotal* enquanto representante das forças do ressentimento, ou seja, das forças que sempre dizem *não* a tudo aquilo que representa o fluxo ascendente, sensual, feliz e afirmativo da vida. Em última análise, o que o filósofo enfatiza é o poder plástico que as forças do ressentimento possuem de se modificar e de se disfarçar para assim aumentar o seu poder de domínio.

Interessa ressaltar que as análises nietzscheanas sobre o judaísmo são bastante peculiar, uma vez que para ele a questão judaica é um problema de natureza fundamentalmente tipológica.²⁴⁸ Se auto-afirmando inventor da psicologia do sacerdote, sua preocupação é a de analisar como o sacerdote se constituiu. Questão essa que se tornaria fundamental para o conjunto da história européia.

Todavia, embora não faltem considerações raciais em Nietzsche, a raça só interfere como um mero fator num complexo de eventos seja ele fisiológico, psicológico, histórico, político e social. E esse complexo é exatamente o que Nietzsche considera um tipo. O tipo do sacerdote, portanto, se constitui como o verdadeiro problema para Nietzsche.

Mas, se é exatamente o tipo do sacerdote o verdadeiro problema, há para Nietzsche, alguma diferença entre o judeu e o anti-semita?

Vejamos o que o próprio Nietzsche tem a dizer sobre isso em um texto escrito no outono de 1888:

Definição do anti-semita: inveja, ressentimento, raiva impotente como *leitmotiv* do instinto, a pretensão do ‘eleito’, a perfeita maneira moralizante de mentir a si próprio – esta tem continuamente na boca e todas as palavras grandiosas. Eis o traço *típico*: nem mesmo notam como se assemelham àquele outro, a ponto de se confundirem? Um anti-semita é um judeu invejoso, isto é, o mais estúpido de todos.²⁴⁹

²⁴⁷ KSA 112: 26[412]. In R. Miranda. *Nietzsche e o Paradoxo*, 229.

²⁴⁸ Vale aqui relembrar que a “questão judaica” já havia se tornado na escola hegeliana um tema originariamente dialético. Bem diferente, portanto, da abordagem psicológica realizada por Nietzsche.

²⁴⁹ KSA 13: 21[7]. In R. Miranda: *Nietzsche e o Paradoxo*, 230.

Descartando assim, a absurda acusação de promover o anti-semitismo no seu pensamento, vale a pena registrar o que o psicólogo Nietzsche já havia dito no § 11 da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*: “Antes direis nos ouvidos dos psicólogos, supondo que desejem algum dia estudar de perto o ressentimento: hoje esta planta floresce do modo mais esplêndido entre os anarquistas e *anti-semitas*, aliás onde sempre floresceu, na sombra, como a violeta, embora com outro cheiro”.²⁵⁰

Entretanto, toda a sua aversão e desprezo ao anti-semitismo não podem ser vistos de uma maneira tão clara e intensa, sem que se faça menção ao que Nietzsche escreveu sobre o escritor anti-semita e racista Teodoro Fritsch: “Recentemente me escreveu um tal Teodoro Fritsch, de Leipzig. Realmente, não existe na Alemanha uma corja mais descarada e estúpida do que esses anti-semitas. Em agradecimento, eu lhe apliquei um tremendo pontapé epistolar. Essa malta ousa ter na boca o nome de Zaratustra! Nojo! Nojo! Nojo!”²⁵¹

Os escritos e as apreciações de Nietzsche que acabamos de apresentar nos levam, portanto, à conclusão de que não só o judeu, mas todos aqueles movimentos que pretendem fazer oposição ao cristianismo são, em sua realidade, regidos pelas forças do ressentimento e pela vontade de nada, que é a vontade de negar a vida e tudo aquilo que ela tem de alegre, transbordante, de potente, exuberante e belo.

É bem verdade que Nietzsche admite todo o poder plástico e dinâmico de se transfigurar das forças do ressentimento. Porém, o que mais o incomoda é saber que ao grande *destino do homem* não está reservado o triunfo dos fortes, nem o progresso da espécie como ver ou *quer ver* a escola de Darwin.²⁵² Uma cruel realidade a que o filósofo em nenhum instante se preocupa em refutar, pois, em última instância, reconhece Nietzsche, o que se vê é justamente o contrário: “a eliminação dos casos mais felizes, a inutilidade dos tipos que galgaram a superioridade, a inevitável supremacia dos tipos medianos e mesmo dos que ficam abaixo da média”.²⁵³

Enfim, diz Nietzsche, o que se pode observar é que na milenar e terrível luta entre os valores nobres e escravos, estes últimos foram os vitoriosos. Roma perdeu! O trono de César hoje pertence ao Papa. E toda aquela estrutura que era forte o bastante para suportar maus imperadores, não foi páreo para a mais depravada espécie de corrupção, a dos cristãos. Com o poder de mudar, de simular e alcançar novos

²⁵⁰ *GM* II, 62. (itálico meu).

²⁵¹ *KSA* 12: 7[67]. In. R. Miranda: *Nietzsche e o Paradoxo*, 230.

²⁵² *KSA* 13: 14[123]. In. *Vontade de Poder* § 685, 346.

²⁵³ *KSA* 13: 14[123] In. *Vontade de Poder* §685, 347.

contornos, as forças do ressentimento progressivamente impuseram todos os seus valores culminando na domesticação dos senhores pela moral dos escravos. Esta foi sem dúvida, uma astuciosa manobra de reação da moral do ressentimento desde os judeus até o triunfar dos valores da cultura cristã contra o privilégio dos raros.

Todavia, interessa compreender que para Nietzsche não se trata de regressar ao tempo em que se tinha o nobre na moral. Do mesmo modo que alcançar a transvaloração não significa alcançar a trajetória linear de um progresso. Um progresso do tipo histórico conquistado pelo homem moderno como almejavam os teóricos da Ilustração. Nem tampouco será pelo retorno à Idade do Ouro dos homens heróicos e menos ainda pelo regresso à horda primitiva dos nobres que se possibilitaria a transvaloração. O que se deseja não é o retorno ao período pré-cristão das coisas, nem o regresso àquela selvageria alucinada, ao total descontrolo dos instintos. Mas, um homem bem-sucedido, que tenha sua superioridade no poder designada pelo seu *traço típico de caráter*, aquele homem que é, que tem realidade, que é verdadeiro e não é produto da repressão, da supressão dos “maus instintos”, e sim da instituição plástica, e harmoniosa decorrente da multiplicidade dos seus mais naturais impulsos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentamos mostrar nessa pesquisa que o problema da moral, sobretudo da moral cristã, coloca-se como uma questão central ao longo de toda a filosofia de Nietzsche, e que somente a partir do terceiro período de sua obra, com a introdução da noção de valor e da teoria da vontade de poder, sua crítica sobre a moral ganharia uma maior consistência.

Ao trabalhar com a idéia de valor, fato este que ocorre a partir de *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche inaugura um novo período para sua filosofia, a saber: o da transvaloração dos valores. Nele, o filósofo reformula grande parte de seu pensamento, assim, suas idéias ganham uma nova articulação e sua obra é encarada por ele mesmo em uma nova perspectiva.

No período da transvaloração dos valores o foco nietzscheano é alterado. A vida é interpretada a partir do horizonte das forças e não mais do ponto de vista antropocêntrico, ou seja, o enfoque nietzscheano não mais ficará restrito ao domínio humano, mas será ampliado com a introdução do conceito de vontade de poder, um novo nome dado à vida e da discussão entre vida e valor. E é nesse período que Nietzsche vai engendrar um novo instrumento para identificar os valores estabelecidos pela moral: a sua genealogia.

Original e compreendida como um procedimento de interpretação e reinterpretação da moral, a genealogia vai operar com a idéia de valor, através da qual o conceito de vontade de poder passa a ser compreendido como o único conceito para a verdadeira crítica dos valores.

Segundo Nietzsche, os valores morais estão atrelados à idéia de verdade como o princípio último de avaliação da vida, o que lhe garante um caráter metafísico. E é justamente contra esse aspecto metafísico do conceito de verdade,²⁵⁴ que serve de fundamento e base para a moral cristã, que o projeto crítico de Nietzsche se impõe. Ao contrário do que pensam os religiosos/metafísicos, diz ele, não é a vida que deve ser julgada, e sim, o valor dos valores. E o único critério de avaliação dos valores deve ser a vida. A vida como vontade de poder.

²⁵⁴ “A genealogia da verdade prolonga e completa a genealogia da moral”. Machado R. *Nietzsche e a Verdade*, 76.

Em última instância, o procedimento genealógico de Nietzsche se constitui como uma crítica radical que analisa, decompõe e interpreta todas as questões referentes à moral, investigando, não só a origem, mas também o valor dos valores.

Recorrendo a uma investigação histórica sobre a origem dos valores morais, a genealogia de Nietzsche irá desautorizar qualquer pretensão de se estabelecer uma moral fundada em valores supremos que tenha a idéia de origem como lugar de verdade. Tendo como escopo a superação da metafísica, Nietzsche recorrerá às mais diversas ciências para instaurar sua genealogia, e deste modo, poder demonstrar que os valores morais não são eternos, são fluidos e em constante devir, pois são exclusivamente humanos, demasiadamente humanos.

Em sua genealogia, excursionando por algumas culturas, Nietzsche vai ressaltar a importância do saber histórico para desmistificar a concepção metafísica de ter a origem como o lugar da verdade. No terceiro período de sua obra, o da transvaloração, o filósofo destaca a importância dos estudos históricos tanto para dar significado às questões morais, como para realizar o corte com a metafísica. Advertindo que, se não compreendida como um eterno vir a ser, a história pode ser aplicada em determinadas concepções metafísicas que terminam por estabelecer os seus valores morais.

Por isso, sua crítica aos historiadores ingleses que concebem a história da moral como uma teleologia, como uma evolução, como um algo que se encaminha para um único telos: a *utilidade*; e onde essa *utilidade* representa o valor supremo. Uma história metafísica que a genealogia faz questão de suprimir.

Despojada de qualquer ideal eterno, a genealogia não põe na origem nenhum sentido estável, pré-determinado, mas diferentes interpretações e significados. E é esse o grande mérito do procedimento genealógico, esvaziar com o devir histórico todo e qualquer discurso com fundamentação metafísica ou teológica que tenha a origem como o lugar da *verdade*.

Em suma, o *sentido histórico*, ou a ligeira disposição para reconhecer a hierarquia dos valores conforme os quais um povo, uma cultura ou um homem viveu,²⁵⁵ é o que possibilita afirmar que os valores estabelecidos pela moral não são divinos nem eternos, uma vez que foram historicamente engendrados.

Porém, o procedimento genealógico de Nietzsche como oposição à metafísica não para por aí. Suas inquietações sobre a moral conduzem o autor a apontar a

²⁵⁵ Cf. *GB/BM* § 224, 128/129/130.

psicologia como uma ciência fundamental para a filosofia, a ponto de nomeá-la como a mãe de todas as ciências.

Nesse período, através do conceito de vontade de poder, Nietzsche rompe de vez com a tradição ao desvincular a idéia de vontade à capacidade racional de escolha e reflexão. Compreendida como uma multiplicidade de impulsos (almas) que constituem uma complexidade de corpos, a vontade de poder não é mais identificada como a concepção metafísica de vontade entendida como livre-arbítrio.

Ao operar com a idéia de vontade de poder como uma pluralidade de impulsos ou “almas”, Nietzsche, rejeita, a um só tempo, a concepção metafísica de vontade como coisa em si; como também, a idéia de vontade como representação do sujeito cognoscente.

Isto posto, a psicologia emerge como uma ciência que vai investigar a história do mundo como representação, tendo como finalidade superar a metafísica. Com a diferença que ela não vai ser uma ciência que vai defender uma *verdade*, mas, ao contrário, vai criticar essa necessidade de verdade. Assim, a vontade de poder, diz Nietzsche, deve ser compreendida como uma energia interpretativa, uma dinâmica da interpretação onde se expressam todos os impulsos: tanto os que comandam, como os que obedecem.

Ao trazer o conceito de vontade do campo espiritual para o fisiológico, o que Nietzsche faz é desviar a sua psicologia da psicologia tradicional que, segundo ele, sempre foi tributária da perspectiva moral metafísica, uma vez que atribuía à alma um lugar privilegiado em relação ao corpo. De tal modo, que o corpo sempre foi visto como algo mau, ruim, pecaminoso pela psicologia racional que se arrogava em julgar e difamar tudo que era humano, natural e instintivo. Daí a necessidade de uma fisiopsicologia, um novo horizonte interpretativo que emerge da fisiologia do corpo para avaliar o desenvolvimento da psicologia de um homem ou de um povo a partir dos valores que orientam seu agir e pensar.

Para Nietzsche, são exatamente os instintos que representam a sabedoria do corpo e exprimem a luta de forças da vida. E não é por acaso que, em *Além do Bem e do Mal*, ele venha a exaltar os instintos, como “a mais inteligente das espécies de inteligências até agora descobertas”.²⁵⁶

²⁵⁶ *GB/BM* § 218, 125.

Essa sublimação das forças instintivas é o que nos autoriza, portanto, a desviarmos de uma interpretação puramente psicológica do conceito nietzscheano de vontade de poder, já que este, em hipótese alguma, deve ser compreendido como uma faculdade de um *eu* consciente, como uma qualidade exclusiva dos seres pensantes, ou ainda, como a expressão de uma vontade consciente que almeja alcançar um determinado fim.

Do mesmo modo, a vontade de poder não deve ser compreendida como ser ou essência, isto é, como um conceito genuinamente divino como deseja a metafísica. Relacionada à idéia de força, ou melhor, orientada pela a idéia de força, a vontade de poder só pode ser compreendida como uma atividade interpretativa das forças, porque somente no jogo de forças, diz Nietzsche, no conflito entre as forças dominantes e as que são dominadas, a interpretação dos valores morais de cada vontade pode ser determinada. O conceito de vontade de poder, portanto, se torna fundamental para a filosofia de Nietzsche, uma vez que é dele que nasce a possibilidade de interpretação e avaliação da realidade.

E para Nietzsche é na linguagem que esse poder interpretativo da vontade se torna ainda mais claro. Expressão da vontade de poder das forças, a linguagem representa para as forças reativas a condição de possibilidade de seu triunfo sobre as forças ativas. Mecanismo de interpretação é na linguagem que as forças reativas do ressentimento vão impor seus valores morais a partir da idéia de *verdade*. Idéia esta que, como o cerne do sistema de valoração metafísica, a partir da sua genealogia Nietzsche se propunha a superar.

Neste primeiro momento, analisamos a *Genealogia da Moral* como um conjunto potencialmente vasto de estudos genealógicos. Porém, suscetível a uma outra leitura, no segundo momento optamos por analisar a obra como uma genealogia que descreve a interiorização progressiva do ressentimento. Um sentimento que iria marcar toda a história da moral metafísica cristã, e que, na *Genealogia da Moral*, iria mostrar toda a sua importância ao lograr diferentes aspectos em cada uma de suas três dissertações.

Na primeira dissertação da obra, apresentado como um problema fisiológico, o ressentimento é tido como uma fraqueza, uma inação. Uma incapacidade que o homem do ressentimento possui não só para digerir o seu próprio veneno, mas também para realizar a verdadeira reação, a da ação. Visto como uma transmutação do desejo de vingança em uma moral, o ressentimento desempenha uma função fundamental na história do nascimento de uma determinada valoração: a do escravo, “o bom”, que tem

seu ponto de partida na sua fraqueza fisiológica e na mais profunda ânsia de vingança diante do nobre, “o mau”.

O modo como opera a valoração escrava enquanto uma moral dominante é exposto na *Genealogia da Moral* na sua segunda dissertação. Nela, o tema do ressentimento interpretado em seu aspecto social é retomado por Nietzsche a partir da sua crítica a Eugen Dühring, quem ele chama de o “fanfarrão da moral”²⁵⁷ por relacionar o ressentimento à idéia de justiça. Ou seja, para Dühring, a origem da vontade de justiça estaria no desejo de vingança. Um sentimento reativo, próprio daquele que se sente ofendido e espera ser consolado.

O que Nietzsche vai objetar afirmando que a origem da justiça não está nos afetos reativos, mas antes naqueles de valor biológico bem mais elevados: “Os afetos propriamente *ativos*, como ânsia de domínio, a sede de posse, e outros assim”.²⁵⁸

Portanto, não são os afetos reativos como o ressentimento que fazem surgir a justiça. Ela é, antes de tudo, uma invenção do homem forte, que a cria para estabelecer normas entre aqueles que lhes são iguais e para produzir regras de conduta para o fraco, uma vez que este não é capaz de sustentar sua palavra e cumprir suas promessas. E também para reprimir àquele sentimento reativo do fraco que revela, sobretudo, a sua sede de vingança.

Retomado do ponto de vista fisiológico, melhor ainda, como uma doença, na terceira dissertação, o ressentimento está atrelado à figura do sacerdote ascético. Mais precisamente à sua intervenção sobre ele. Como um médico preocupado em salvar o homem do ressentimento, de maneira paradoxal, o sacerdote não só termina por apontar o homem do ressentimento como o modelo de homem a ser alcançado, como também acaba por afirmar o ideal proposto pela moral do ressentimento como o único ideal a ser seguido.

De tal modo, como uma moral e, portanto, de volta ao plano social, o ressentimento não é mais explicado como uma vontade de poder impotente como se tem na primeira dissertação. Mas como um desejo de vingança que se concretiza e se torna ativo pela ação do sacerdote ascético que, mesmo de forma paradoxal, procura estabelecer-se de maneira bem-sucedida sobre outros ideais possíveis. E é por isso que o ressentimento extrapola os limites *da Genealogia da Moral* para se tornar um tema recorrente ao longo de todo o projeto nietzscheano de transvaloração dos valores.

²⁵⁷ *GM* III, 113.

²⁵⁸ *GM* II, 63.

Ao investigar o ressentimento, quer no plano individual ou no social, Nietzsche não pretende como o sacerdote ascético encontrar uma cura para o ressentimento, já que para ele não há uma *cura* para esse problema.²⁵⁹ O que lhe interessa é, antes, identificar e caracterizar a partir dos traços típicos do homem do ressentimento, certos fenômenos como o direito, a política e a moral que estejam marcados por essa afecção.

De fato, como vimos no terceiro momento desse trabalho, nos seus últimos escritos Nietzsche não se furta em denunciar personagens como no ocaso de Paulo e de Sócrates; ou certos movimentos que fundamentam seu conceito de “justiça” e “sociedade” sobre a idéia cristã de “culpa” e “direitos iguais para todos”. Como, por exemplo, o socialismo que impregnado de ressentimento e ódio, não representa uma oposição ao movimento cristão, mas antes, a sua extensão.

Assim sendo, o que Nietzsche pretende ao caracterizar o espírito de vingança como o primeiro suporte para esses movimentos é afirmar o cristianismo como uma moral do ressentimento. E uma vez detectado o cristianismo como uma moral do ressentimento, Nietzsche pode por em prática o seu projeto filosófico final: o de transvaloração dos valores que é exatamente o de destruição da moral.

Para tanto, a filosofia de Nietzsche se põe como uma grande polêmica. Constitui uma anti-metafísica absoluta e submete-se a apontar as mistificações que encontram na metafísica o seu último abrigo. Condenando a metafísica e o cristianismo, Nietzsche faz ver que ambas desprezam os valores que se harmonizam com a Terra, com o corpo, com a vida. Contestando dois mil anos de história, não aceita a existência de um mundo além deste, nem tolera a idéia de uma outra vida após a morte, já que não devemos buscar fora de nós o que já se encontra no interior de nós mesmos, ou melhor, o que já somos. É por isso que a metafísica é perseguida por ele. E é nesse contexto que o cristianismo já no seu início é desmascarado.

Assim, para Nietzsche não seria mais admissível conviver com aquela enfermidade que teria se abatido sobre o mundo como vontade de poder criadora, a ponto de querer imobilizar todos os afetos, até mesmo aqueles em forma de pensamento. Se Sócrates criou a moral da *verdade* e se o cristianismo a sacralizou com o ressentimento, Nietzsche usou como referência para uma nova avaliação a vida como devir, como um impulso, como um *pathos* que não deixa o estável, o além, o eterno predominar sobre nós.²⁶⁰

²⁵⁹ Cf. *EH*: Por que sou tão sábio, 6.

²⁶⁰ Sobre Sócrates, ver o que foi desenvolvido supra, capítulo III, p. 74.

Fazendo da sua filosofia uma arte, a arte de interpretar e avaliar, Nietzsche pôs como o sentido último de sua filosofia afirmar o múltiplo como objeto de afirmação da vida. E afirmar o múltiplo é apresentar ao leitor uma filosofia de múltiplas provocações.

Dinâmica, sua filosofia propõe sempre novos desafios: a crítica contundente dos valores, que ainda vigora entre nós; a guerra contra a metafísica, que destrói noções consagradas pela tradição filosófica; a desconstrução da linguagem, que adultera conceitos comumente empregados; a tentativa de demolir as dicotomias, que desestrutura nossa lógica, nossa maneira habitual de avaliar; os enérgicos ataques à religião cristã e à moral do ressentimento, constitutivas de nossa maneira de pensar. E, por fim, o seu desafio maior que, por certo, consiste em questionar sem descanso ou termo a grande quantidade de preconceitos, desmascarar a falta de sentido de inúmeras convicções e aliviar o homem e a cultura do fardo das esperanças vãs que a moral metafísica cristã lhe oferece. Pois, como o próprio Nietzsche aos dezessete anos já anunciava: “O fato de Deus ter se feito homem indica apenas que o homem não deve buscar no infinito sua felicidade, mas fundar na Terra o seu céu”.²⁶¹

²⁶¹ *GM*, 168. (Apêndice). Texto de abril de 1862. Trad. de Paulo César de Souza. Extraído da biografia do jovem Nietzsche apresentada por Richard Blunck em 1953 e depois continuada por C. P. Jannz.

REFERÊNCIAS

Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Sousa. 9ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 179 p.

_____. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Sousa. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 169 p.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Sousa. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 271 p.

_____. *Assim Falava Zaratustra*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. 397 p.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 154 p.

_____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Sousa. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 153 p.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Sousa. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 330p.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Sousa. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 362 p.

_____. *Humano Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005. 315 p.

_____. *Nietzsche: Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores). 416 p.

_____. *Escritos Sobre Política: A Pequena e a Grande Política, Vol. II*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Editora PUC Rio, 2007. 248 p.

_____. *Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *A Competição em Nietzsche*. Trad. Rafael Gomes Filipe. Lisboa: Editora Vega, 2003.

Obras de Intérpretes de Nietzsche:

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche Como Pensador Político: Uma Introdução*. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. 240 p.

ARALDI, Clademir Luís. *Nilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a Filosofia dos Extremos*. São Paulo: Editora Unijui, 2001.

BARROS, Fernando de Moraes. *A Maldição Transvalorada: O problema da Civilização em O Anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unijui, 2002 204 p.

BEARDSWORT, Richard. *Nietzsche*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Editora Estação Liberdade Ltda. 2003. 125 p.

BRUSOTTI, Marco. *Ressentimento e Vontade de Nada*. Trad. Ernani Chaves. In: _____. *Cadernos Nietzsche*, Vol. 08. São Paulo: Editora GEN – Grupo de Estudos Nietzsche, 2000. 34 p.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976. 90 p.

_____. *A Ilha Deserta e Outros Textos: Conclusões Sobre a Vontade de Potência e o Eterno Retorno*. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, 2006. Ed. Iluminurar Ltda, p. 118.

FEITOSA, Charles e **BARRENECHEA**, Miguel (orgs.). *Assim Falou Nietzsche II: Memória, Tragédia e Cultura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. 169 p.

FINK, Eugen. *La philosophie de Nietzsche*. Trad. Hans Hildebrand e Alex Lindenberg. Paris: Lês Editions de Minuit, 1965.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Genealogia e História*. In: _____. *Microfísica do Poder*. Org e Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979. 295 p.

GIACÓIA, Oswaldo. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a Auto-supressão da Moral*. Campinas: Editora UNICAMP, 1997. 188 p.

_____. *Nietzsche Como Psicólogo*. São Leopoldo / RS: Editora Unisinos, 2001.

_____. *Nietzsche: Fim da Metafísica e os Pós-modernos*. In: _____. *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. *Para a Genealogia da Moral*. São Paulo: Editora Scipione, 2001, 71 p.

_____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000. 88 p.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Prefácio José Thomas Brum; Trad. Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000. 295 p.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e Poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004. 199 p.

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. 327 p.

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

MARQUES, Antônio. *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unijui, 2003.

MARTON, Scarlett. “Deleuze e Sua Sombra”. In: _____. ÉRIC ALLIEZ (ORG.) *Gilles Deleuze: Uma Vida Filosófica*. Coordenação e Tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.

_____. *Extravagâncias: Ensaio Sobre a Filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unijui, 2001.

_____. *Nietzsche: Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. 237 p.

_____. *Nietzsche: A Transvaloração dos Valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993. 119 p.

MIRANDA, Rogério. *Nietzsche e o Paradoxo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. 309p.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a Grande Política da Linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. 256 p.

MOURA, Carlos A. R. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 289 p.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997. 156 p.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: Biografia de Uma Tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001. 363 p.

TANNER, Michel. *Nietzsche*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 123 p.

TÜRCKE, Christoph. *O Louco: Nietzsche e a Mania da Razão*. Trad. Antônio C. P. de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.

Outras obras:

JAPIASSÚ, Hilton, **MARCONDES**, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorje Zahar Ed., 1996.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

PLATÃO. Fédon. São Paulo: Abril cultural, 1983. (Os Pensadores)