

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O Ideal Ascético
como Vontade de Poder do Ressentido
a partir da "Genealogia da Moral" de Nietzsche

Dissertação de Mestrado

Valmor Luiz Oselame

Professor Orientador

Prof. Dr. Denis L. Rosenfield

Porto Alegre, outubro de 2003

Agradecimentos

*Meu sincero reconhecimento ao Prof. Denis L. Rosenfield
por ter-me encorajado a fazer o Mestrado
e se prontificado a orientar-me nesta dissertação.
Não menos devedor sou ao Prof. Nelson Boeira
pelas orientações, explicações e indicações bibliográficas
para o desenvolvimento deste tema.*

*À minha família, Ivonete, Livia, Vagner e Isaac,
retribuo o amor e a compreensão
durante o período em que quase esqueci dela
para dedicar-me aos livros.*

*A meu sobrinho Sílvio André Rabaiolli
pela carinhosa acolhida em sua casa
para poder freqüentar as aulas.*

Dedicatória

*Dedico este trabalho de estudo sobre a Moral
a todos os jovens, de modo especial alunos meus,
que ansiosamente buscam novos valores,
ou fundamentos, ou objetivos,
que possam orientar suas vidas
de uma forma menos abstrata,
mais humana, demasiadamente humana!*

Siglas

As obras de Nietzsche citadas neste trabalho são identificadas conforme as siglas abaixo.

A.	Aurora.
CI.	Crepúsculo dos Ídolos.
EH.	Ecce Homo.
GC.	Gaia Ciência.
GM.	Genealogia da Moral
HH.	Humano, demasiado humano.
VP.	Vontade de Poder/Potência.
Z.	Zaratustra

SUMÁRIO

Apresentação	06
Introdução	12
Fundamentação	17
CAPÍTULO UM	
1. A validade dos valores morais.....	27
1. 1. Valores.....	29
1. 2. Ideal.....	34
1. 3. Ascetismo.....	38
1. 4. Ideal ascético.....	43
1. 5. Humano, demasiado humano	50
1. 6. De humano a espiritual	62
CAPÍTULO DOIS	
2. Fundamentação de uma moralidade	70
2. 1. Vontade de verdade	73
2. 2. Ressentimento	90
2. 3. O escravo	107
2. 4. O nobre	137
2. 5. O sacerdote ascético	167
2. 6. Além do ideal ascético	182
CAPÍTULO TRÊS	
3. A vontade de poder	212
Conclusão	242
Bibliografia	251

APRESENTAÇÃO

“A meio caminho de nossa vida/ encontrei-me numa selva escura/ porque o verdadeiro caminho havia sido perdido”¹. Assim Dante começa a sua grande obra, uma interpretação da caminhada do ser humano sobre a terra rumo à eternidade. A obra de Dante nunca foi contestada, nem como arte nem como pensamento de uma época, muito embora a realidade dos fatos e do pensamento possam não corresponder com sua interpretação. O gênio florentino incorporava a cultura de uma civilização numa determinada época de sua história.

Não poderia ser diferente com nenhum outro pensador, de qualquer época e de qualquer cultura ou civilização. Com Nietzsche não poderia ser diferente, e com quem quer que o queira interpretar. A diferença entre este e aquele, no entanto, tanto no pensamento como na maneira de expô-lo, é maior do que o tempo que os separa. Um e outro fogem daquilo que hoje chamaríamos de “rigoroso estilo acadêmico”, mas enquanto os dois gênios se unem pela poesia, se separam pelo estilo.

¹ ALIGHIERI, DANTE. A Divina Comédia. Inferno, Canto I, 1-3 – “Nel mezzo del cammin di nostra vita/ mi ritrovai per una selva oscura./ ché la diritta via era smarrita”.

Eu fui educado na moral de Dante, mas no meio do caminho nela mesma tropecei, e tudo ficou escuro. Tateando, quase nas trevas, encontrei-me com Nietzsche; começou surgir uma luz; houve certa identificação, no que ele disse e na maneira de dizer. Dediquei-me a interpretar a sua mensagem, não com a finalidade de descobrir detalhes de seu pensamento que outros ainda não houvessem descoberto, ou para questionar as interpretações que dele se fizeram. A finalidade é encontrar uma razão do viver humano, pelo menos mais uma, ou, quando não, a razão das razões de cada momento da história humana. Se a filosofia é um contínuo questionamento na busca da tranqüilidade do espírito, não pelas descobertas que faz, mas pelo simples fato de questionar, nada melhor do que questionar à maneira de Nietzsche.

A moral pode ser vista como o motor que impulsiona as sociedades, e também como o seu leme que as dirige a um fim pré-determinado. Mas isto não é da natureza humana, e sim uma construção da razão humana, que, por sua vez, também é uma conquista nas encruzilhadas da vida. Então, seguindo o pensamento de Nietzsche, poderíamos perguntar: "Por que a moral é o motor e o leme das sociedades, ou seja, por que a razão e não os instintos?" A resposta sempre foi porque os instintos são a parte animal do ser humano e pelos instintos os seres humanos não se distinguiriam dos brutos. Bela razão! Digna dos tempos áureos da escolástica.

Para enfrentar discussões desta natureza, o estilo acadêmico aristotélico, baseado em silogismos e corolários, não é adequado. Partindo do pressuposto de que o mundo, no significado mais amplo da palavra, entendendo-se tudo o que existe ou possa existir de físico e metafísico, seja

uma simples concatenação de causas e efeitos, não há outra conclusão a que se possa chegar senão aquela à qual sempre se chegou: o ser humano é humano porque é racional, e sendo racional, “deve” ser moral. Isto é deprimente, por mais edificantes que possam ser os preceitos morais e os objetivos por eles propostos. Deprimentes porque sabemos que não é assim, e por não sabermos como é, queremos que assim seja.

Nietzsche foi corajoso, mas não lhe restou outra alternativa senão “filosofar com o martelo”. Estilo, aliás, que se adequa ao seu pensamento: o ser humano é instintivo, é prenhe de vida que explode num parto terrível que não pode ser contido por nenhuma força repressora. A moral é inibidora da vida, é resultado do ressentimento, é uma força reativa. O ser humano com a moral se torna escravo de si mesmo, obrigando-se a criar mundos fictícios e ideais ascéticos.

Foram estas duas características de Nietzsche que me chamaram a atenção e que me atraíram para estudá-lo com carinho: o seu estilo e o seu pensamento. Quanto ao estilo sempre me identifiquei com a forma poética e aparentemente agressiva; dizer a vida, espontânea, impulsiva, contraditória até, sem lógica, sem razões ou contra-razões. Quanto ao pensamento, nada de dogmas, de pré-conceitos, de princípios pré-determinados. Mas, por outro lado, sempre procurei buscar as “razões”, ou as “intenções” de todo e qualquer comportamento.

Sei que um trabalho acadêmico exige normas rigorosas que devem ser seguidas para que o trabalho seja “científico”. Este é um padrão de compreensão, mas é também uma limitação que, no meu caso, impede o

desenvolvimento do pensamento. A leitura que eu faço de Nietzsche, de modo especial no campo da moral, não pretende ser, como dito acima, uma interpretação acadêmica, mas uma interpretação prática, quase para consumo pessoal, do pensamento de Nietzsche, no estilo de Nietzsche.

A leitura que faço dos comentadores de Nietzsche tem como finalidade entender o pensamento de Nietzsche, ou buscar pistas para desenvolver minha interpretação naqueles aspectos em que tal pensamento se aplica às condições atuais, já que o próprio Nietzsche dizia que seus livros só seriam entendidos a partir do ano dois mil.

Assim, a partir da obra “Genealogia da Moral. Uma polêmica”², procuro salientar como tudo é invenção humana, até a própria humanidade, quando, a partir de um determinado momento, o ser humano se viu “reduzido à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais frágil e mais falível”³. Se tudo é criação humana, próprio de um determinado tempo e de determinadas circunstâncias, por que o desespero de quase todos os filósofos em buscar um princípio único e eterno capaz de ser o guia da vida de todos os seres humanos de todos os tempos? Muito mais proveitoso ser-lhes-ia simplesmente buscar as razões dos preceitos morais de seu tempo e, de modo especial, as circunstâncias que já estão preparando as mudanças e, se quisessem aprofundar ainda mais, os sinais daquilo que poderá ser num futuro pelo menos a curto prazo.

Esta se apresentou a mim como a preocupação principal de Nietzsche. Ele via claramente que os princípios morais de sua época já não tinham validade e que o continuar a segui-los levaria ao niilismo. Esboçou, então, o

² Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887).

³ GM. § 16.

homem do futuro. Esta é uma discussão sem lógica, sem padrões acadêmicos, porque o desenvolvimento da vida, embora seja um processo contínuo de evolução e resistência, não segue estritamente os padrões racionais de uma lógica mecanicista, em que tudo está concatenado, a partir de um princípio rumo a um fim, ambos determinados “ab æterno”. No lugar da lógica Nietzsche usa a força de seu estilo, a agudeza de seus aforismos, a doce agressividade dos impulsos vitais que transbordam dentro de um espírito inquieto, angustiado, às vezes, que via o tempo da transvaloração dos valores passar, mas, ao mesmo tempo, reconhecia que tinha chegado muito cedo. Sua obra de demolição era urgente para ele, embora a de construção fosse lenta, pacífica, serena, humana, demasiadamente humana, como foi no passado.

Estas as preocupações que me angustiam também; daí a identificação. Revendo, por acaso, os registros do tempo de seminário⁴, ainda durante o ensino fundamental, encontrei uma avaliação que os padres fizeram de mim: “seminarista aplicado, mas independente e um tanto rebelde”. Isto, de certa forma, num primeiro momento, me chocou, porque eu sempre fui um seminarista extremamente cumpridor das normas, quaisquer que fossem. Mas refletindo entendi que os padres haviam percebido o meu espírito. Longe de mim em sonhar-me ou pretender-me um herdeiro de Nietzsche. Apenas uma coincidência psicológica, como tantas outras. Relato isto, porque foi o que encontrei a fim de justificar a minha maneira de escrever essa Dissertação, que

⁴ Nota. Fiz o antigo curso ginásial, precedido de um ano de admissão, mais o clássico-científico e o curso de filosofia, num seminário religioso para padres missionários, da congregação scalabriniana, no período de 1956 a 1966. Ao manifestar o desejo de sair, após a filosofia, o reitor do seminário, de certa forma, achou uma decisão acertada, porque eu, apesar de ser um seminarista exemplar, mostrava não ter “vocaçãõ”. Sic transit mundus!

sei não estar coerente com os padrões acadêmicos, mas está coerente com minha maneira de ser e de expressar o que sinto, que é o que pretendo neste trabalho.

Assim, espero que as falhas acadêmicas e os tropeços metodológicos me sirvam de âncora para o fluir do pensamento. Minha intenção, nessa altura de minha vida, já avançando na década dos sessenta, não tem pretensões carreiristas, talvez preocupação que nunca tive, mas não deixa de ter a intenção de “ganhar a vida” no sentido existencial, a aproveitar o que ainda me resta como professor do ensino médio, para transmitir a essa juventude, que eu diria muito mais “nietzscheana” do que “alienada e desordeira”, alguma luz capaz de mostrar que a verdadeira vida tem também outros padrões.

Ao escrever essa Dissertação e submetê-la à apreciação dos meritíssimos professores da academia, de modo especial à do professor orientador e à dos da banca, espero que eles não permitam que eu diga disparates, colocando na pena de Nietzsche o que ele não escreveu, ou auferindo conclusões absurdas, surgidas de um espírito inquieto mas despreparado, com o aval dos mestres, e que só redundariam em perda de tempo para quem a lesse ou em prejuízo para quem ousasse buscar nela algo de útil.

INTRODUÇÃO

Nietzsche tinha uma predileção especial pela filosofia dos gregos do período pré-socrático, e tinha quase uma aversão a Sócrates, considerando-o o deturpador de tal filosofia. Sócrates conviveu com os sofistas, muitas vezes até considerado um deles. Os sofistas eram os filósofos “do discurso”, da relatividade das verdades, das conveniências do momento, chegando ao ponto de Protágoras, um dos sofistas mais conceituados, dizer que “o homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são porque são e daquelas que não são porque não são”⁵. Este absurdo para Sócrates e para os filósofos clássicos, como foram chamados os seus herdeiros, era tudo para Nietzsche. É o homem que determina o que é e o que não é; o que é e como deve ser. A filosofia, que assumiu a roupagem socrático-platônico-aristotélica, se debateu em torno da filosofia dos sofistas, dissecando o discurso, numa análise extremamente minuciosa de ditos e contra-ditos, de signos e símbolos, de intenções e interpretações, mas abandonava o simples, o real, o concreto: o

⁵ Citação de memória.

homem é a medida de todas as coisas. O homem faz e desfaz as verdades, segundo o momento, as conveniências, os interesses. Para isso usa argumentos lógicos e demagógicos, a força da palavra e as limitações da ignorância. Exalta os sentimentos, distorce as paixões, enobrece a razão; cria mundos e ideais; destrói, inventa, valoriza e condena. Tudo porque ele é, e não pode deixar de ser, a “medida de todas as coisas”. Não adianta argumentar, contrapor, auferir ou refutar; volta-se sempre à simples “medida de todas as coisas”.

No meu entender, Nietzsche não faz outra coisa. Chego a ficar com a impressão de que ele não acreditava no que escrevia, pois repisava sempre o mesmo assunto. O assunto que havia ficado do outro lado do muro da filosofia: o homem como medida de todas as coisas. Seu estilo aforístico de escrever parece não convencia seus leitores, até mesmo nem os motivava, pois seus escritos eram lidos por um grupo muito restrito; não passava de seus poucos amigos e de alguns céticos. Quase que num último esforço de convencer seus leitores de seu modo de ver as coisas, ele retoma alguns de seus conceitos esparsos em outros escritos e compõe uma obra, em três dissertações, como numa seqüência lógica, para mostrar a relatividade dos princípios da moral, aqueles que mais o angustiam, cujo título é muito significativo – “Para a Genealogia da Moral. Uma Polêmica”.

A preposição que introduz o título da obra – zur – coloca claramente suas intenções. Nietzsche quer dar pistas seguras para que se reflita sobre a moral, e mostra que poderiam haver ou outra moral, ou outros princípios, porque aqueles que fundamentam a moral em vigor, podem mesmo ser válidos

– mas ele dizia que já não eram – mas não são eternos, não são supra-homem; são humanos, demasiadamente humanos. E por isso são “de momento”.

Neste trabalho vou analisar o valor “ideal ascético”, objeto da terceira dissertação. Por mais que se tenha feito esforço para colocá-lo além do homem, Nietzsche mostra que ele não passa de uma criação humana, e, o que é pior para ele, por uma categoria de homens que ele considera a mais baixa, a dos homens fracos, dos homens escravos de si mesmos, que buscam no rebanho as razões de sua existência, dos homens ressentidos. Mas aí está a penetração do olho do filósofo do martelo. Esse ideal ascético do homem do ressentimento é a expressão de sua vontade de poder, ou seja, do instinto vital, que usa da razão, dos truques da filosofia, para se impor. É uma luta de vida ou morte: fazer prevalecer os próprios valores.

O enfoque que vou buscar no ideal ascético é de que este ideal, para Nietzsche, é a forma que o fraco, o escravo, encontrou para justificar sua vontade de poder, que de outra forma se apresentaria como “vingança”. O fraco, o escravo, se vinga do forte, do nobre, opondo ao poder deste o poder de sua moral. O fraco entendeu, com a ajuda do sacerdote ascético, que pelas tramas da razão era possível encontrar um caminho para se impor. E é o que ele vai fazer. Mas isto não deveria aparecer com a roupagem da vingança; então ele inventa a moral.

O trabalho tem fundamentalmente três partes. Na primeira será estudada toda a trama que possibilitou o triunfo da moralidade do rebanho, partindo da necessidade de ter valores, e, entre estes, um que fosse o valor de

todos os valores, o valor final, que dá sentido a toda a vida dos seres humanos. Na segunda parte, vamos analisar a questão que Nietzsche se coloca: “Não haveria outros valores?” e quais seriam estes outros valores. Na terceira parte será analisada a questão da vontade de poder, que para Nietzsche não é um ideal, mas é a natureza da própria vida. A partir disso a conclusão.

O texto básico para esta análise é a obra de Nietzsche “Para a Genealogia da Moral. Uma polêmica”. Além dessa serão usados textos de todas as suas obras, publicadas ou póstumas, na medida em que se relacionam com o assunto. Quanto aos textos dos comentaristas, serão apresentados no decorrer do trabalho. Os principais, no entanto, para entendimento dos conceitos fundamentais, são Maudemarie Clark, Aaron Ridley, Peter Poellner e Robert Salomon. Muitos textos, entre eles os de Heidegger, foram tirados por meio da internet.

Este estudo que faço sobre o ideal ascético como vontade de poder do ressentido é antes uma meditação do que um estudo crítico. Não se trata de encontrar as razões de sua validade ou de sua nulidade, mas a conveniência de encarar a moral sem preconceitos, sem dogmatismo, sem verdades eternas. Se há um mundo pela frente, é muito melhor que ele seja construído do que conquistado, pois ele não está pronto à espera de que a ele se chegue. Nem o mundo nem a história chegaram a seu fim, nem em sua caminhada nem nos princípios que a regem. Libertar-se das amarras é muito mais importante do que lutar desesperadamente em busca de algo que até pode não existir, como o ideal ascético. Reconhecer que a vontade de poder é o móbil de todo agir é

muito mais humano e muito mais sublime do que vãs esperanças e ilusões buscadas no ressentimento.

A expressão “filosofia do martelo” pode ser um tanto agressiva, mas a mão que o manjava era muito suave, muito meiga, muito compassiva. A preocupação de Nietzsche era mostrar que há um homem “novo”, um homem além do homem atual, mas nada além do homem. Como os valores morais em sua época estavam em decadência – e em que época eles não estão?! – seu temor era de que o homem se perdesse no niilismo e, por isso, lutava com todas as suas forças, tão grandes e explosivas no aspecto intelectual quanto fracas e degeneradas no aspecto físico, para que ele retomasse o seu ânimo e encontrasse um novo caminho, a partir da revisão de seus conceitos a respeito da própria vida. Na sua visão este papel cabia à Alemanha, pela sua pureza de raça e de língua, pela sua nobreza de princípios, pela seu amor à pátria apesar da fragmentação dos impérios, e pelo momento histórico. Após todas as revoluções ocorridas na Europa, culturais, políticas e religiosas, a cultura ocidental havia, finalmente, assumido a “cara” germânica para o coroamento do processo. Mas não era isso o que de fato estava acontecendo. O ideal ascético era uma das expressões da decadência que era preciso superar.

FUNDAMENTAÇÃO

Uma das principais preocupações de Nietzsche, e que foi um tema básico de seus escritos, é a moral. Não a moral como tal, como conjunto de normas de conduta, que determina o que é conveniente fazer e o que não é; mas antes o seu fundamento, as razões sobre as quais esta moral se alicerça para determinar tais normas de conduta. A escolha de normas de comportamento pressupõe não apenas a pluralidade das próprias normas, mas também a capacidade de distingui-las e a pré-disposição de se decidir em favor de uma em prejuízo de outras. A escolha pressupõe, por sua vez, uma capacidade de escolher, ou dizendo melhor, uma inclinação. Esta inclinação pode estar alicerçada numa tendência natural em que aquilo que se escolhe é fim em si; ou numa projeção em que aquilo que se escolhe é apenas um meio de alcançar objetivos mais remotos.

No primeiro caso o significado da escolha é espontâneo e obedece a critérios puramente humanos e instintivos, de satisfação imediata. O segundo caso revela um complicado sistema de fluxos e refluxos no qual o papel fundamental cabe a um mecanismo de análise que se desenvolveu no ser

humano e que foi chamado de razão. A razão, pois, passa a ser o guia da conduta humana; e como guia ela requer um fundamento, uma base para agir. Essa base, no entanto, é definida por ela mesma: uma base que seja racional. Desta forma, no primeiro caso temos um ser humano puramente humano, resultado de um longo processo biológico de luta pela sobrevivência; no segundo caso temos um ser humano ressentido, incapaz de garantir sua sobrevivência por suas próprias virtudes físicas, e que foi forçado pelas necessidades a desenvolver artimanhas, encontrar caminhos tortuosos para chegar aos fins desejados. Neste caso ele se torna um ser humano racionalizado e politizado.

Nietzsche analisa os principais filósofos da moralidade e em todos eles encontra uma fundamentação na razão; todos eles partem do ser humano racionalizado; desconhecem, ou deixam de lado, toda aquela etapa anterior, considerando a “humanização” como sendo a aquisição plena e imediata da razão, desconhecendo o processo que levou a tal. E Nietzsche se questiona se não poderia haver outra fundamentação que não a razão. Usando a mesma lógica racionalista, para ele não é a razão que define, ou que cria, a fundamentação da moral, mas, por um argumento racional, ele vai dizer que há outros fundamentos que, por terem sido suplantados, foram completamente esquecidos.

O erro da fundamentação da moral não foi ter recorrido à razão, mas antes ter permitido que a razão devaneasse, prescindindo do mundo sensível, e criasse um mundo imaginário; um mundo perfeito ao qual tudo convergiria. Este mundo supra-sensível, que começou com Platão, assumido pelo

cristianismo e tornado a base da cultura ocidental, estava definitivamente perdendo seu valor e levando ao niilismo. “Deus está morto”, diz Nietzsche, e com ele todos os valores.

A morte de Deus não significa a morte da religião ou da divindade, mas a morte do mundo do além que fundamentava todo o agir humano neste mundo e, conseqüentemente, a morte do homem que colocou sua essência também no mundo do além. É imperiosa, portanto, a busca de uma nova fundamentação, de novos valores, de novos ideais, de um novo homem, um homem que saberá encontrar o seu lugar e a razão de sua existência além de todos estes valores sobre os quais se alicerça a sua vida.

Ao criticar os filósofos moralistas, Nietzsche percebe que as diferenças entre eles e deles em relação a toda a cultura ocidental são diferenças periféricas, laterais; o núcleo permanece: o mundo supra-sensível. Daí que a transvaloração de todos os valores requer outra base que Heidegger vai interpretar da seguinte maneira:

“Se uma tal transvaloração de todos os valores válidos até o momento não deve ser somente levada a termo senão também fundamentada, requer-se para ele um ‘novo princípio’, isto é, a posição daquele a partir do qual se determina de maneira nova e com caráter de norma o ente em sua totalidade. Porém, se esta interpretação do ente em sua totalidade não existe a partir de um supra-sensível posto de antemão ‘sobre’ ele, os novos valores e a norma que lhes corresponda somente podem extrair-se dele mesmo. O ente mesmo requer, portanto, uma nova interpretação pela qual seu caráter fundamental experimente uma determinação que o torne apto a servir como ‘princípio’ para a escrita de uma nova tabela de valores e como norma para uma correspondente ordem hierárquica”⁶

⁶ HEIDEGGER, M. *Nihilismo Europeu*. Texto da internet. (Tradução pessoal).

Assim, a fundamentação da moralidade não pode estar em algo supra-sensível, mas no próprio mundo sensível. Na interpretação de Heidegger o mundo sensível não é incompatível com a metafísica, pelo menos com um novo tipo de metafísica. A metafísica não nega a realidade sensível; ela a pressupõe e entende o sensível como totalidade: o que é, o que foi e o que será. O ente é a expressão permanente do ser, naquilo que Heidegger define como os princípios da metafísica nietzscheana: a vontade de poder, o eterno retorno do igual, o niilismo, a transvaloração de todos os valores e o supra-homem. Estes princípios só podem ser entendidos como um todo; isoladamente eles não têm significado. De modo que “a morte de Deus”, na cultura ocidental, não requer uma “ressurreição de Deus”, mas o renascimento de um outro homem, numa nova ordem hierárquica.

Na Genealogia da Moral a preocupação de Nietzsche não é mostrar ou apresentar uma nova moral ou uma nova fundamentação para ela; sua preocupação é mostrar como a moral da cultura europeia se desenvolveu e como seus valores foram válidos até aquele momento e como as tentativas de reconquistar os valores caem sempre nos mesmos princípios.

Ele começa a Genealogia da Moral com uma espécie de desânimo em relação às pesquisas que estão sendo feitas neste sentido pelos psicólogos ingleses. Quanto à psicologia como ciência moderna, é oportuno notar que ela se desenvolve como ciência particular, separa-se da filosofia, exatamente no momento em que os valores morais perdem seu significado; ou seja, no momento em que a alma se esvazia. Ao mesmo tempo em que a razão criou um mundo metafísico criou também um ser humano metafísico e nele uma

alma que aspira a este mundo do além. Ao negar o mundo sensível a alma aspira ardentemente ao mundo supra-sensível e estabelece uma estrutura lógica para chegar a ele. No momento em que esta estrutura desaba, a alma perde suas referências. Abre-se, então, um campo enorme para uma ciência que explique os mecanismos do espírito: a psicologia.

Mas aqui também Nietzsche se defronta com os historiadores da moral, a quem falta o “espírito histórico”. Não só o espírito histórico, mas o próprio conceito de psicologia. No momento em que a ciência se afasta da verdade revelada e coloca o homem como medida e como centro do mundo, ou seja, do ser, e se torna moderna, os ramos da ciência que a partir daí se desenvolvem permanecem vinculados às velhas tradições da metafísica platônico-cristã. E a psicologia passa a ser a “ciência da alma”, o que não deixa de ser uma contradição. Manter a alma como elemento constitutivo do ser humano é manter a dualidade, não importa se agora ela esteja subordinada ao mundo sensível. Para Nietzsche a psicologia não é uma ciência auxiliar que permite interpretar as manifestações da alma em substituição a uma interpretação religiosa. A psicologia, para Nietzsche, é perguntar pela vida em sua totalidade, em seu manifestar-se e em seu devir. Portanto, erram os psicólogos quando tentam explicar as reações psíquicas buscando suas origens na parte escondida dos instintos. Não é mostrando o lado “sujo” da moral que se foge dela.

Nietzsche percebe que a Psicologia, uma ciência moderna, que procura ocupar o espaço que de certa forma lhe cabe, o de explicar o comportamento humano, não foge dos padrões aristotélicos nem dos platônicos. Um dos

grandes princípios da filosofia aristotélica é o de causa e efeito, que Nietzsche não admite. Isto, para ele, levaria à concepção de um mundo como um amontoado de acontecimentos independentes uns dos outros e que se ligariam entre si apenas por movimentos externos que uns provocariam sobre os outros. Para Nietzsche o mundo é um todo, que se realiza por sua própria essência, a vontade de poder, não podendo deixar de se realizar. Do princípio de causa e efeito a filosofia tradicional deriva uma série de corolários, entre eles o da responsabilidade humana por seus atos e da existência de Deus, o que Nietzsche não admite, ou pelo menos não por estas razões.

O princípio de causa e efeito também leva à separação entre o sujeito e sua ação da qual, por sua vez, provém o conceito de liberdade como capacidade que o ser humano tem de agir de uma forma ou de outra por um simples ato de querer. Não que Nietzsche não admita a liberdade e a vontade humanas, mas não nestes termos. A liberdade, para ele, é não estar preso a convenções e ao querer ou à vontade dos outros; e a vontade não é uma escolha de ações sob a ótica de seu valor, mas o impulso vital que se expressa na existência, nas diferentes formas do ser.

Sem o princípio de causa e efeito a moralidade toma outro rumo, pois os valores serão hierarquizados de outra forma, ou seja, a fundamentação da moralidade será diferente e é nisto que Nietzsche se diferencia de todos os outros filósofos, psicólogos e historiadores da moral.

É pelo princípio de causa e efeito, que Aristóteles elaborou depois, que Platão chegou à existência do mundo das idéias. A filosofia grega pré-clássica já se havia debatido arduamente na busca das origens, de modo especial do

mundo, do homem e dos deuses e havia constatado a mutabilidade do mundo sensível. A proposta de Platão foi um alívio para a angústia grega. Há um mundo perfeito do qual este não passa de uma cópia infiel. E a tarefa do homem é nada mais do que buscar esta perfeição. Para Nietzsche esta é mais uma fuga do que uma descoberta; uma negação do que uma meta. Qualquer fundamentação para a moralidade baseada num mundo extra-sensível, para Nietzsche, será falsa; quaisquer valores tendentes a uma vida extra-sensível são ilusórios; qualquer tentativa de explicar ou conduzir o comportamento humano tendo em vista um mundo do além é levar ao niilismo, entendido como “o fim da crença em uma realidade estável e definitivamente dada nas suas estruturas e alcançável pelo pensamento como norma do conhecer e do agir”⁷.

Nietzsche não é um filósofo sistemático no sentido tradicional. Ao escrever a *Genealogia da Moral* ele não estava elaborando uma tese conforme os padrões acadêmicos para provar uma nova ordem de valores, baseada em um novo fundamento. Ele estava, antes, tentando mostrar como se faz uma leitura, não só de seus aforismos, mas da própria tradição do escrever. Ele não coloca, por isso, os seus princípios, mas analisa os dos outros à luz daquilo que ele já escreveu em outras oportunidades, às vezes referindo-se expressamente a elas, às vezes não. A sua intenção é fazer uma crítica em relação à interpretação errada que fazem os historiadores da moral e toma como exemplo os psicólogos ingleses. E é assim que ele descreve, na primeira dissertação, como os psicólogos ingleses chegam à conclusão de bem e de mal pela análise dos conceitos de bom e mau. E como eram ingleses, esses psicólogos se atêm ao princípio da utilidade.

⁷ VATTIMO, G. *A sabedoria do super-homem*. In: *Tempo brasileiro*, n.º 143, out/dez 2000, pg. 19

A primeira confusão que Nietzsche constata na análise dos psicólogos ingleses é entre os conceitos “bom-mau” e “bem-mal”. “Para mim é claro, antes de tudo, que essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito ‘bom’ no lugar errado: o juízo ‘bom’ *não* provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’!”⁸

Antes de tudo “bom-mau” é uma coisa, “bem-mal” é outra. E Nietzsche percebe que “bom-mau” está relacionado àquilo que é forte, poderoso, saudável, nobre; enquanto que “bem-mal” é conceito derivado, deduzido, numa relação entre coisas, baseado no princípio de causa e efeito. O bom, neste segundo caso, não é bom por si mesmo, que se realiza em sua própria natureza; mas é “avaliado” bom pelo efeito que produz sobre outros; um efeito que “agrada” aos outros. E assim ele não é propriamente “bom”, mas antes um “bem”, que os ingleses entendem como “utilidade”. E assim com o seu oposto “mau-mal”.

Do conceito “bom-mau” do nobre, o fraco, o doente, o escravo, sobre quem recai o efeito, deduz o significado “bem” e “mal”. E do particular a avaliação se eleva ao universal; há uma inversão ao mesmo tempo em que há uma deturpação dos conceitos. As coisas deixam de ser o que são para se tornarem uma “avaliação”. E o que é pior para Nietzsche é que esta é a avaliação do fraco, do escravo. E é assim que os psicólogos ingleses, passando ao largo do que é nobre e escravo, chegam ao conceito universal de utilidade. Ou por outros caminhos a outras conclusões, mas sempre fugindo, segundo Nietzsche, da verdadeira genealogia dos conceitos.

Não só a Psicologia, como ciência moderna, mas também a filosofia, a mais antiga de todas as ciências, a ciência da pesquisa e da busca por

⁸ GM. 1. § 2.

excelência, embora com roupagens modernas, não se livrou de velhos preconceitos, acima de tudo mitológicos, por acreditar em verdades absolutas e universais, como é o caso específico do princípio categórico de Kant: “aja de tal forma que tua conduta possa ser tomada como norma para todos e para sempre”. Nem Jesus Cristo, o homem mais divino, mais universal, mais eterno e mais moralista que a história registrou ditou um princípio igual a este. O próprio Schopenhauer, o filósofo moderno que Nietzsche mais admirava, que combatia esses preconceitos, não conseguiu fugir de uma fundamentação metafísica para a moralidade. Isto, de certa forma, explica o adendo que ele acrescentou ao título de sua obra: “Uma polêmica”.

A filosofia se vestiu de roupagens modernas quando abandonou as verdades reveladas da Idade Média e se dedicou a buscar a verdade por outros caminhos, pela razão ou pelos sentidos, no Idealismo ou no Empirismo. Mas mesmo aqui a motivação e o objetivo eram os mesmos: buscar a essência do ser e dele extrair toda a verdade. Permanece a crença de que a verdade existe independente do ser humano; de que a verdade não é uma interpretação humana, mas algo que deve ser buscado. É em vista desta crença na verdade que Nietzsche vai se referir ao ideal ascético do filósofo, do cientista, ou do artista, no início da terceira dissertação. O imperativo categórico de Kant ou a compaixão de Schopenhauer também não deixam de ser ideais ascéticos.

Esta polêmica que Nietzsche propõe “para a qual é imprescindível ser quase uma vaca, e não um homem moderno”⁹ é imprescindível também a coragem de fugir “dessas hipóteses inglesas que se perdem no azul. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para uma genealogista da

moral: o *cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!”¹⁰. Não se pode, portanto, pretender fazer um estudo sério da moral partindo do pressuposto de que ela é o guia infalível e único do comportamento humano rumo a um fim de antemão estabelecido e aceito por todo o gênero humano. Antes de definir princípios morais e metas para o ser humano é importante que se analise como os que estão em vigor se formaram, de onde vieram e para que serviram, como no caso acima “bom-mau” e “bem-mal”. Passaremos, assim, a analisar a questão dos “valores”.

⁹ GM. § 8.

¹⁰ GM. § 7.

CAPÍTULO UM

1. A VALIDADE DOS VALORES MORAIS

Ao falar da genealogia da moral, Nietzsche buscava algo de mais profundo do que as razões, os fundamentos da moralidade como fizeram sempre todos os filósofos que trataram do assunto. Ele já havia tratado do bem e do mal, da origem da moral ascética, da moral altruísta, da origem da justiça, da origem do castigo em obras já publicadas e do conhecimento dos que dela se interessaram, que foram muito poucos. Mas mesmo assim ele não estava satisfeito, porque “no fundo interessava-me algo mais importante do que resolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (...). Para mim, tratava-se do *valor* da moral...”¹¹

Neste primeiro capítulo serão analisados os valores da moral tradicional quanto a sua validade. A pretensão de se buscar fundamentações estáveis, quase eternas, para os fundamentos da moral, subentende-se que a

¹¹ GM Prólogo. § 5.

moralidade tenha uma finalidade pré-determinada, que o ser humano tem um destino já traçado e que sua finalidade nesta vida é descobrir os meios mais adequados para lá chegar. Isto, porém, necessariamente leva a ideais sobrenaturais, porque no mundo sensível, na vida neste mundo, tudo é passageiro, tudo é mutável. E a moralidade que se justifica em fundamentos, pretendidamente estáveis, sempre leva ao niilismo.

Assim os valores da moralidade tradicional platônico-cristã, ao buscar os fundamentos da moral, busca valores, e por desejar valores eternos chega ao ideal ascético, que requer, por sua vez, um ser humano ascético e um mundo também ascético. O humano, então, de demasiado humano passa a espiritual; o ser humano se divide e sua vida passa a ser algo que tenha de ser superado, negado, ultrapassado; a vida passa a ser apenas um caminho, e ao longo de caminhos não se fixam moradas, mas apenas tendas, ou uma ponte, e nas pontes, em baixo ou em cima, não se constróem moradas, pelo menos isso não devem fazer aqueles que querem uma morada fixa, definitiva e estável.

1. 1. VALORES

Nietzsche chega à “polêmica” da dualidade do homem - alma e corpo - pela simples constatação do rumo que estava tomando, já em estado bastante avançado, a própria cultura européia e, de modo especial, a alemã de sua época. Era a questão dos valores. Ele percebeu que não se tratava apenas de determinar quais valores que “valem” na determinação das normas de comportamento, mas se tratava de investigar qual o valor desses valores: o valor em relação ao corpo, ou o valor em relação à alma. Como ele mesmo diz, ele foi despertado para este problema por seu amigo Paul Rée, que também se dedicava ao assunto, principalmente em sua obra “A origem das impressões morais” publicada em 1877. Como que cansado de esperar e desiludido pelas respostas que encontrava, ele, Nietzsche, resolve entrar na polêmica mais diretamente, pois até então havia espalhado seus conceitos em pequenas referências, em forma de aforismos, em suas obras ou em observações que ele ainda não havia publicado, e que só o foram como “Fragments Póstumos”. Não com a intenção de resolver o problema, mas para alimentar o debate, em 1878 Nietzsche publica “Para a Genealogia da Moral. Uma polêmica”, e com essa obra ele abre um novo caminho para a pesquisa da moralidade.

A constatação que Nietzsche estava fazendo era que todos os valores sobre os quais a moral estava fundamentada, a partir da filosofia clássica grega, e definida como única e permanente, principalmente pela Escolástica, estavam perdendo sua credibilidade, mas não acontecia o mesmo com as normas que esses valores produziram. A partir da filosofia grega, ou mais especificamente, socrático-platônica, todos os valores humanos deixaram de ser humanos, deixaram de ser valores voltados para a vida humana. E mais, voltaram-se contra ela. Ao ser difundida no mundo romano, esta filosofia se encontra com a religião cristã. Era o que faltava para esta. As esperanças do povo judeu, que se considerava um povo escolhido e eleito por seu Deus para uma missão neste mundo, estas esperanças se desfazem quando Jesus, e depois São Paulo, transfere esta missão para um outro mundo. E assim, todos os valores se transformam em valores metafísicos e religiosos. A filosofia escolástica fecha o cerco e se submete à teologia. O mundo se torna teoteleológico, no qual só “valem” os valores que levam ao mundo do além.

Diante disso, a questão do valor dos valores se torna fundamental. O valor dos valores envolve o que se pretende com eles. Os valores valem na medida em que são capazes de alcançar um objetivo; ou pelo menos se pensa que sejam. E já neste momento se inicia a polêmica: aquilo que é determinado como valor, realmente é o melhor meio para tal fim, ou conduz de alguma forma a tal fim? O seu contrário não seria mais adequado para alcançar o mesmo fim? Além do que a polêmica também se coloca sobre o próprio fim a ser alcançado; o próprio fim se torna um valor e a pergunta se repete.

Nietzsche coloca esta questão como a necessidade de uma nova exigência. Além da crítica dos valores morais, é necessário que “o próprio valor dos valores seja colocado em questão”¹². Mas este questionamento só é possível se for anteriormente questionado o significado da vida e do próprio ser humano. Na medida em que se admite o ser humano e a vida com o significado a eles atribuído pela filosofia escolástica e pela religião cristã da forma como foi atribuída, é absurdo questionar o valor dos valores. O máximo que se pode questionar é sua eficácia ou a escolha de quais valores são mais adequados para aqueles fins.

Nietzsche insinua uma discussão numa “nota” ao último parágrafo da primeira dissertação sobre que tipo de homem se quer “valorizar”, quando diz:

“A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela ‘moral’? deve ser colocada das mais diversas perspectivas; pois ‘vale *para quê?*’ jamais pode ser analisado da maneira mais suficientemente sutil. Algo, por exemplo, que tivesse valor evidente com relação à maior capacidade de duração possível de uma raça (ou ao acréscimo de seu poder de adaptação a um determinado clima, ou à conservação do maior número) não teria em absoluto o mesmo valor, caso se tratasse, digamos, de formar um tipo de homem mais forte”¹³.

A discussão, portanto, sobre o valor dos valores se transfere para uma discussão sobre o próprio homem. Há muita lógica, muita coerência entre os valores morais e seu objetivo. Desde que se definiu um ser humano ascético, a caminho de um mundo do além, os valores também serão ascéticos. Daí que para uma crítica dos valores morais

“é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se

¹² GM. Prólogo, § 6.

¹³ GM. 1.7. nota.

desenvolveram e se modificaram (moral como conseqüência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado”¹⁴.

Nietzsche não se pergunta pelo significado do que é um valor, nem o questiona; isto não levaria ao objetivo a que ele quer chegar. Para ele este é o trabalho que sempre se fez e que apenas define que ações e que atitudes são valorizadas e levam a determinar o grau de cada um na escala de valores, mas o seu valor permaneceria intocável.

“Tomava-se o *valor* desses ‘valores’ como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao ‘bom’ valor mais elevado que ao ‘mau’, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade?”¹⁵.

Esta contradição seria o ponto máximo ao qual poderiam ser levados os filósofos da moral tradicional. E se chegassem a esse ponto, “a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potenciado* tipo homem?”¹⁶. A esse ponto não se queria chegar, mas para Nietzsche havia-se chegado. O niilismo europeu era a prova disso. A degenerescência não era da moral, mas do próprio ser humano que havia perdido sua razão de existir.

Assim Nietzsche chega à constatação de que não são os valores em si que levam à degenerescência do gênero humano, que levam ao niilismo, como estava acontecendo na Europa, principalmente na Alemanha, de seu tempo;

¹⁴ GM. Prólogo. § 6.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibidem.

mas alguns valores. E ele centraliza seu ataque ao valor “ascético”, atribuído a um “ideal”. E é justamente este o tema de sua obra, especificamente na Terceira Dissertação. Vejamos, a seguir, esses dois conceitos.

1. 2. IDEAL

A própria ciência, a partir do momento em que se torna “moderna”, começa a contestar os valores religiosos como fundamento da moral. E mesmo conseguindo mostrar que os valores não são apenas religiosos ou teológicos, ela não consegue fazer com que deixem de ser teleológicos. A moral, portanto, perdia sua estrutura que tinha naquele fundamento, e com isso a cultura européia estava em violento processo de decadência. O fundamento da moral era um ideal e um ideal não resiste a uma pesquisa científica no sentido moderno da palavra: uma pesquisa baseada na constatação, na experimentação, em dados perceptíveis e mensuráveis. Nietzsche quando fala de ideal é bastante claro em seu conceito, e muito significativo é o título que ele dá ao parágrafo: “Aliviando a vida”:

“Um dos principais meios de aliviar a vida é idealizar todos os seus eventos; mas é preciso obtermos da pintura uma noção clara do que é idealizar. O pintor solicita que o espectador não olhe de maneira demasiado aguda e precisa, ele o obriga a recuar uma certa distância para olhar; ele tem de pressupor um afastamento bem determinado do observador em relação ao quadro; deve até mesmo presumir, em seu espectador, um grau igualmente determinado de agudeza do olhar, em tais coisas ele

não pode absolutamente hesitar. Portanto, quem quiser idealizar sua vida não deve querer vê-la com demasiada precisão, deve sempre remeter o olhar para uma certa distância”¹⁷.

Um ideal para Nietzsche não é uma realização da vida, não é um ponto culminante que complemente, ou algo que preenche, um vazio na vida. É antes uma negação, ou pelo menos uma máscara que esconde algo da vida, algo que não se quer ver. Assim como para contemplar a perfeição de uma obra de arte é preciso tomar distância a fim de não perceber as falhas, assim é um ideal de vida: não pode ser visto em seus detalhes, em sua profundidade, em sua realidade efetiva. Toda cultura ocidental se construiu sobre o ideal da filosofia platônica e da religiosidade cristã, sob o látego do dogmatismo. À medida que essa cultura foi sendo analisada sob o prisma da ciência empírica, foram desmoronando suas estruturas morais; foram perdendo sentido seus fundamentos; e o nada, ou melhor, o vazio, foi ganhando força. Era o que Nietzsche chamava de decadência, o que todos identificavam como niilismo, o triunfo do nada, e não sabiam por quê, ou tinham medo de dizê-lo. O niilismo europeu, então, andava solto. Ao perderem a validade, ou o seu reconhecimento, os valores metafísico-religiosos deixaram o vazio que não conseguia ser preenchido nem pelo utilitarismo inglês, nem pelo racional-idealismo alemão.

Ao analisar o utilitarismo inglês como fundamento da moral, Nietzsche constata pelo menos duas falhas. Em primeiro lugar que o utilitarismo provenha de uma ação não-egoísta, intencionalmente vantajoso para outros. Como seria possível a alguém praticar ações prejudiciais a si mesmo e úteis aos outros

¹⁷ HH. § 279.

quando o próprio julgamento da utilidade não depende de quem pratica a ação, mas de quem a recebe? Em segundo lugar que a utilidade tenha sido esquecida e permanecido apenas a memória da ação boa por si mesma. O estranho, nesta segunda hipótese, é que o que permaneceu foi justamente o que foi esquecido!

Que o utilitarismo, como querem os ingleses, possa ser ou tornar-se o fundamento da moral, para Nietzsche não é o caso. O que ele não admite é que o fundamento da moralidade da cultura européia seja encontrado na sua origem nesta utilidade.

Quanto ao idealismo alemão, Nietzsche faz referência sobretudo ao imperativo categórico de Kant, que busca o fundamento da moralidade além do mundo. “Por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal por trás do mundo. (...) sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor...”¹⁸. É repetitivo, mas é necessário insistir que, para Nietzsche, os juízos de valor são “invenções humanas sob determinadas condições” e são exatamente estas condições que devem ser buscadas quando se quer ter uma história da moralidade, que mais será sua genealogia. Subentende-se, com isso, que mudando as condições mudam os juízos de valor. Assim os juízos de valor sob determinadas condições estabelecem o seu próprio fundamento, e não vice-versa. O homem moderno, da ciência empírica, terá valores empíricos, e sua moralidade não poderá ter valores metafísicos. Isso levará ao niilismo, o que estava acontecendo.

¹⁸ GM. Prólogo. § 3

Se a moral precisa de um ideal para que possa pelo menos propor alguma forma de comportamento, isto não é contestado por Nietzsche; nem ele condena os ideais em si, desde que sejam ideais e não um ideal único, válido para sempre e para todos. Ele mesmo propõe o homem ideal, o supra-homem. O ideal passa a ser pernicioso quando ele se torna ascético, quando ele extrapola a vida tal qual ela é, quando o ideal determina um tipo de vida baseado nele e não nas condições em que ela se passa. Enfim, quando o ideal se torna ascético, negador da vida.

1. 3. ASCETISMO

E o niilismo, essa perda de credibilidade em todo e qualquer valor, estava se generalizando; tornava-se absoluto e as várias tentativas de recuperação caíam sempre no mesmo “erro”, segundo Nietzsche. Faltava, portanto, não uma história da moralidade, mas uma genealogia, que mostrasse o erro não na escolha do valor, mas no valor do valor. Nem o utilitarismo inglês, que preserva o indivíduo, se justifica na moral, pois a não-moral, muitas vezes, é mais útil, nem o ideal-racionalismo alemão, exatamente por desprezar o indivíduo, e impor o império da universalidade, são aceitos, ou acreditados, como valores que justifiquem o comportamento humano. Nem a Psicologia, nem a Sociologia, como ciências modernas, preenchem o vazio. Exatamente porque permaneceu o vazio.

Com esta constatação, como filólogo que era, e imbuído pelo “espírito histórico”, se dedica à pesquisa das origens, não da moral em si, mas de seus princípios, de seus fundamentos, descrevendo uma espécie de genealogia dos valores morais, num processo regressivo de interpretação desses valores em seus diferentes momentos. O espírito histórico, pelo que se

interpreta na visão de Nietzsche, não é uma simples volta, refazendo um caminho percorrido. É deixar o caminho principal e andar pelos meandros, pelas veredas, ciscar entre as folhas, tirar o pó das pegadas, porque a origem não é apenas o ponto inicial, mas é o que foi sendo incorporado também ao longo do caminho. Pesquisar um valor moral não é simplesmente buscar o seu ponto de partida como valor moral, mas perceber como ele se tornou moral em seu processo de formação. Nietzsche mostra toda sua habilidade neste ponto no parágrafo treze da segunda dissertação ao descrever com “espírito histórico” a história do “castigo”, ou, em outras passagens, a transformação de uma simples dívida pessoal, em dever comunitário e universal. A genealogia da moral é, assim, uma pesquisa não da origem da moral, mas sobre como determinados comportamentos se “tornam” morais. Neste processo não deixa de aparecer a utilidade desses comportamentos, e a sua particularidade, o que será necessário, depois, encobrir, disfarçar, camuflar e até mascarar. Daí a necessidade de ver o valor desses valores. Nesta análise, Nietzsche descobre muitas falhas, muitas fissuras; ele descobre os saltos que foram feitos e a necessidade que esses valores tinham de ultrapassar o simplesmente humano para que pudessem ser justificados.

Sua habilidade de pesquisador fez com que fosse além daquele ponto inicial a que todos os “filósofos moralistas” chegavam e ficar aquém do último princípio ao qual aqueles filósofos atribuíaam a razão da moralidade. Ou seja, foi além na descoberta da origem do bem e do mal e ficou aquém da metafísica como princípio último da natureza humana. Ficou, com isso, no campo do humano, demasiado humano. Buscar a origem da moralidade ou dos valores

morais no momento em que eles se tornam morais não acrescenta nada à pesquisa filosófica. O importante é ver o que ficou fora, o que foi jogado fora para que determinados comportamentos se transformassem em valores. O trabalho que os filósofos moralistas estavam fazendo, para Nietzsche, não evitava o niilismo porque não se tratava de preencher o vazio deixado pelos valores que estavam perdendo seu valor, mas se tratava de mudar de campo; era preciso esquecer que ficou o vazio, porque o vazio é o niilismo. E o vazio é niilismo não porque é vazio, mas porque não existe. E se nem o vazio existe isso não significa que também não deva haver moralidade. Significa, sim, que a moralidade precisa de outros fundamentos. Ir além do bem e do mal, não significa ir além do bom e do mau, mas é ficar aquém da metafísica. A discussão se Nietzsche é ou não é um filósofo metafísico, muito polêmica, no mínimo, aqui não entra em questão. O que entra em questão é que a moral, com seus valores, não precisa, e segundo Nietzsche não deveria, ser metafísica para ter validade. A moral pode, e deveria, permanecer no campo humano, puramente humano. Ao ultrapassar o humano, entra-se no campo das ilusões, e não no mundo verdadeiro da filosofia platônica.

Se a vida ideal, como visto acima, é uma visão à distância, em que os detalhes não são percebidos, esta vida se envolve numa nuvem de misticismo, de mistério, de contemplação, de abandono na expectativa de um gozo espiritual liberto do cotidiano. Esse ideal de vida deixa, assim, de ser um ideal puramente humano para se tornar ascético. É o momento em que o cristianismo penetra na filosofia grega; a cristianização do platonismo num primeiro momento e a divinização da razão num momento posterior.

O cristianismo para Nietzsche não é anti-judaico pelo fato de os judeus não reconhecerem Jesus de Nazaré e sua doutrina; antes pelo contrário, é exatamente judaico pela sua característica fundamental: uma doutrina de sacerdotes; uma doutrina da aristocracia sacerdotal que estabeleceu seus próprios valores como o fundamento da moralidade. Não uma moralidade de deuses, mas uma moralidade de homens “hostis à ação (...), meditabundos (...), explosivos”¹⁹ que muito mais do que o bem da humanidade buscavam sua própria vingança como expressão de sua “vontade de poder”.

Desta maneira, o que Nietzsche condena, ou critica, não é propriamente o judaísmo que está no cristianismo, aquele desejo de implantar um reino, mesmo que seja teocrático, neste mundo, mas a transformação que ele sofreu principalmente pela interpretação de São Paulo, transportando o reino para outro mundo. São Paulo transformou Jesus de Nazaré, filho de José e de Maria, irmão de Tiago e outros, no “Filho de Deus”, no “Messias”, no “Ungido”, ou seja, no “Cristo”, e fez “dele, nele e com ele” um “corpo místico”, apenas visível neste mundo através de sua Igreja e de seus seguidores. As idéias platônicas de perfeição e imagens se tornaram como que o molde, a fôrma, dessa doutrina, que não estava voltada para o corpo e para este mundo, mas para a alma e para o reino eterno da bem-aventurança.

Foi esta característica da cultura ocidental que determinou o fundamento da moralidade não apenas metafísico, mas, sobretudo, ascético. Fica difícil distinguir em Nietzsche o metafísico do ascético, mas talvez se possa dizer que o metafísico é no sentido filosófico em que as coisas efetivas passam a ser uma representação de algo além dos sentidos, supra ou extra-sensível;

¹⁹ GM. I, § 6.

enquanto que ascético é no sentido religioso, como uma ligação, embora temporariamente quebrada, com a perfeição que requer a negação do sensível para restabelecer a unidade. Neste sentido religioso o ascetismo se torna um ideal; algo a ser alcançado pelo esforço e vontade do próprio ser humano. Tem-se, assim, não apenas um ideal metafísico, mas um ideal ascético que, diante da ciência empírica, perde sua consistência, e deixa o seu lugar vazio. Desaparece o ascetismo, mas fica a metafísica; o ascetismo é substituído pelo niilismo.

O niilismo, então, é a ocupação do espaço metafísico deixado vazio pelo ascetismo, com a morte de Deus. A morte de Deus deixou o ser humano sem perspectivas. A morte de Deus não foi um ato positivo do ateísmo, mas um evaporar-se de uma entidade que não existia, como se a ciência empírica tivesse jogado luz na caverna onde se supunha estar tudo o que deveria ser descoberto em sua perfeição. A luz mostrou que nada havia; e só se viu o vazio. Daí a crítica de Nietzsche a esta ciência que, ao invés de voltar-se para o mundo real, buscou neste um mundo irreal e se encontrou com o nada. O niilismo se torna, então, a seqüência lógica do processo de desenvolvimento da cultura ocidental.

1. 4. IDEAL ASCÉTICO

É este vazio na análise daqueles moralistas a quem “falta” o espírito histórico que se torna o problema para eles. Ao chegarem, na perspectiva de Nietzsche, ao princípio do bem o do mal, que se expressa na angustiante busca de felicidade, outra interpretação errada em sua visão, ao chegarem eles, portanto, a esta dualidade não encontram o princípio unificador, e saltam para além do humano simplesmente humano, para um mundo metafísico onde colocam todas as razões, não só da vida e dos homens, como do mundo em geral. A dualidade entre bem e mal foi uma dessas extrapolações que os moralistas e os fundadores de religiões inventaram para justificar suas doutrinas. Os moralistas para justificarem suas normas e os religiosos para justificarem seus deuses. Assim diante de dois princípios o homem se divide, e ao dividir-se ele se encontra diante de um dilema: privilegiar uma das partes. Mas ao mesmo tempo em que a visão dualista divide, ela também já antecipa seu julgamento de valor: o que é perceptível, o que é sensível tem menos valor, pode-se constatar falhas ali; o que não é perceptível é imaginado como

sem falhas, como perfeito, eterno, universal. O mal está no sensível, e voltar-se para o sensível é ser mau.

A unidade, pois, não é feita no sensível, no humano, mas no supra-sensível, no metafísico. É assim que o sofrimento no mundo sensível será superado, e daí nasce o desejo de felicidade, outra invenção da filosofia grega clássica e das religiões, de modo especial a cristã. E o que é pior para Nietzsche é que a busca desta suposta felicidade é feita mediante a negação do que é sensível. A dualidade é negadora e excludente: dedicar-se a uma é negar a outra. Está aberto o caminho para o ressentido; é forçoso ele buscar uma saída; ele a encontra no ideal ascético.

Nietzsche começa a terceira dissertação da Genealogia da Moral exatamente com este título: "O que significam ideais ascéticos?" Este tema, nesta dissertação, é aquele em que Nietzsche se mostra mais contundente em seus ataques contra aquilo que poderíamos chamar de sublimação dos instintos, ou seja, tornar os instintos vitais que não podem ser eliminados, em meios para alcançar objetivos supra-sensíveis. Mais contundente tanto pela extensão como pela forma e mesmo, ou principalmente, pela abrangência.

Quanto à extensão é um texto que, além de longo, penetra profundamente no significado das palavras, nos exemplos, nas aplicações, nos motivos, de tal forma que poderíamos quase dizer que o assunto se esgota. Quanto à forma, é um texto que praticamente foge a seu estilo aforístico da grande maioria de seus outros textos e que se caracteriza como uma Dissertação propriamente dita. Uma dissertação sobre o aforismo "Descuidados, zombeteiros, violentos – assim nos quer a sabedoria: ela é uma

mulher, ela somente ama um guerreiro”, de “Assim falou Zaratustra”, a respeito do qual ele mesmo diz que “é imprescindível ser quase uma vaca, e não um ‘homem moderno’: o ruminar”²⁰.

Mas é quanto à abrangência que a dissertação toma suas características próprias e que exige do leitor que não seja simplesmente “moderno”, mas que seja capaz de “ruminar”, no significado fisiológico da palavra: voltar a mastigar várias vezes até diluir e absorver completamente o seu significado. Ao perguntar pelo significado, Nietzsche usa o plural: “ideais ascéticos”, e responde que eles podem significar coisas diferentes para diferentes tipos de pessoas. Ao interpretar esta dissertação, os intérpretes identificaram pelo menos seis tipos de ideais ascéticos: do nobre, do escravo, do sacerdote, do artista, do filósofo e do cientista. E para cada um deles o ideal ascético tem um significado próprio e particular, pois “no fato de o ideal ascético ter significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu ‘horror vacui’: ele precisa de um objetivo”²¹. Entre todos estes casos, o que Nietzsche vai destacar é o ideal ascético que transformou os valores humanos, puramente humanos, em valores ascéticos: o ideal ascético do escravo, tornando os seus valores o fundamento da moral, como veremos a seguir.

A enumeração que Nietzsche faz no primeiro parágrafo desta dissertação é um pouco diferente daquela selecionada aqui, e merece algumas considerações. Em primeiro lugar, além dos seis tipos relacionados, Nietzsche fala do ideal ascético para os “santos” como “um pretexto para a hibernação, sua ‘novíssima gloriæ cupido’, seu descanso no nada (“Deus”), sua forma de

²⁰ GM. Prólogo. § 8.

²¹ GM. 3. § 1.

demência”²². Esta forma de ideal ascético poderia ser uma forma, ou o objetivo final, do ideal ascético dos “fisiologicamente deformados e desgraçados (a maioria dos mortais)”, do qual também se deduz o ideal do nobre, como veremos mais adiante. Se Nietzsche à expressão “fisiologicamente deformado e desgraçado” não tivesse acrescentado, mesmo entre parênteses, “a maioria dos mortais”, com a palavra “maioria” em destaque, poder-se-ia interpretar como um tipo de ideal ascético para as pessoas portadoras de deficiências físicas, como normalmente acontece com estas pessoas que apelam para a caridade, dos outros ou de Deus, para suprirem suas deficiências e assim satisfazerem suas necessidades. Mas não é a essas que Nietzsche se refere aqui. Para ele, “fisiológico” está muito mais próximo de “psicológico” do que de “físico” propriamente dito.

Os “fisiologicamente deformados e desgraçados” são aqueles que ele vai identificar com os escravos, e deles derivar o outro tipo de ideal, o ideal do nobre. O ideal do nobre e o ideal do escravo não são o mesmo tipo de ideal desejado por tipos diferentes de pessoas; são também ideais diferentes, o que se verá no decurso deste tema. É daí que se justifica a intercalada “a maioria dos mortais”.

Desta forma os intérpretes, em relação à enumeração de Nietzsche, desconsideraram o ideal do “santo” e incluíram o ideal do nobre, derivado do ideal do escravo, mas diferente tanto deste como daquele.

O ideal do santo, como a acolhida pelo espírito da divindade imanente, inominada e inominável, mesmo que seja um “pretexto para a hibernação”, apesar de seu cinismo sarcástico, não é condenado por Nietzsche como tal ou

²² GM. 3. § 1.

por si mesmo. O que ele critica é quando esse pretexto vai além da simples hibernação para o descanso no nada e se torna um pretexto para uma ação prática neste mundo como instrumento hábil para a implantação de determinadas normas de comportamento com finalidades para este mundo. O ideal místico da *novíssima gloriae cupido* não é fruto do ressentimento do fraco enquanto permanecer dentro da esfera pessoal que se manifesta no repouso do espírito, no completo abandono de si mesmo em divagações sobre o eterno, o perpétuo, o absoluto, o que na pior das hipóteses, para Nietzsche, não passaria de uma forma de demência.

Não temos referências diretas quanto a isso, mas acredito que, se Nietzsche tivesse sido perguntado sobre o ideal ascético de santos específicos, como por exemplo, as meditações metafísicas de Santo Agostinho ou Santo Anselmo, ou os assombros místicos de uma Santa Tereza de Ávila ou de um São João da Cruz, certamente não os aprovaria; mas também não os condenaria, como não condenou a própria personalidade de Jesus Cristo. Antes pelo contrário, ele considerou Jesus um modelo de personalidade ética, enquanto vivia de acordo com o que acreditava. O ideal ascético que ele condenava era o judaico-cristão, ou melhor, judaico-paulino, não por si mesmo, mas pelas intenções e pelos resultados que alcançaram: a reviravolta dos valores; tudo o que era nobre passou a ser vil e vice-versa. Os judeus antes e os cristãos de São Paulo depois, como a seqüência de um povo de escravos, de pessoas “fisiologicamente deformadas e desgraçadas” que consegue impor como base da cultura, principalmente ocidental, os seus valores de escravos levando para a degeneração dos instintos vitais e criando uma humanidade

sem perspectivas; uma humanidade que vive em função de um “outro” mundo, de um mundo do além, que não existe. É este o ideal ascético que Nietzsche ataca. E é neste ideal ascético que entra o do sacerdote. Os demais, do artista, do filósofo e, de certa forma, do cientista, Nietzsche os descreve com a finalidade de identificar e determinar precisamente o problema.

Quanto ao ideal ascético do filósofo, não é objeto de análise deste trabalho, a não ser acidentalmente, com a finalidade eventual de exemplificar ou clarear algum dado específico. Da mesma forma será tratado o ideal do artista, apesar da extensão dada a ele na terceira dissertação que acredito ser mais em função do que ele significou por causa da amizade com Richard Wagner do que pelo que significara o próprio ideal em si mesmo. Quanto ao ideal ascético do cientista, se faz necessária uma atenção um pouco maior porque seu objetivo pode ser duplo, estando um desses objetivos muito próximo ao ideal do ressentimento. E desta forma o objeto específico deste trabalho é o ideal ascético do “ressentido”, que se encontra, como dito há pouco, em parte no ideal do cientista, mas de modo particular no escravo, e em seu mestre, o sacerdote, para quem este ideal é o “melhor instrumento de poder, e a ‘suprema licença’ de poder.”²³

Mas a filosofia, que é, pela sua própria denominação, uma busca por uma origem e por uma finalidade da vida em geral e do ser humano de modo particular, pode oferecer um ideal que não seja além do homem e deste mundo sensível? O ideal em si não é sempre algo além do cotidiano, do palpável, do efetivo, não importando se concebido de forma real ou imaginária?

²³ GM. 3. § 1.

Nietzsche não nega a existência e até a necessidade de um ideal. Mas para ele este ideal não tem necessidade de ser ascético; ele pode ser simplesmente humano, demasiadamente humano.

1. 5. HUMANO, DEMASIADO HUMANO

Somente aquele que é incapaz de realizar-se como ser sensível buscará compensar-se no supra-sensível. O mundo metafísico, por ele inventado, torna-se o mundo verdadeiro, e como tal ditará todas as normas de como chegar a ele. O homem nega-se, então, como indivíduo e busca realizar-se como ser universal; uma universalidade que unifica todos os seres. O homem não é uma vida que se desenvolve, que se realiza; ele participa de algo que é comum a todos: a humanidade, que torna todos os indivíduos iguais no bem e diferenciados no mal. Iguais no bem a que todos devem aspirar, e diferenciados na carga que cada um deve suportar para chegar a esse bem.

Mas, porque o homem busca realizar-se em outro mundo? Por que um ideal ascético, e não um ideal humano? Nietzsche justifica essa transposição porque o homem não entendeu o sofrimento físico, e não entendeu o sofrimento porque não entendeu seu corpo; e a terra tornou-se um “hospício” para ele. O que é, então, o corpo para o homem?

“A experiência faz ver tão claramente que os homens se supõem livres só por causa de serem eles conscientes das suas ações e ignorantes das causas pelas quais eles são determinados; e, além

disso, que os decretos do espírito não são nada mais do que os próprios apetites e variam conseqüentemente segundo a disposição variável do corpo”²⁴.

Fica difícil, senão impossível, entender a filosofia de Nietzsche, ou boa parte dela, como a Moral, se não se partir pelo conceito que ele tinha do corpo. Já haviam passado duzentos anos que Spinoza havia escrito a passagem citada, e talvez Nietzsche nem a conhecesse, mas é nesta trilha que ele desenvolve a sua Genealogia da Moral. E Spinoza é ainda mais incisivo quando diz: “(...) não se sabe o que pode o corpo, ou o que se pode deduzir somente em consideração da sua natureza própria e que, muitas vezes a experiência obriga a reconhecê-lo, só as leis da Natureza podem fazer o que não se teria suposto possível sem a direção do espírito”²⁵. Permanecendo, ou não, a dúvida de que Nietzsche conhecia a obra de Spinoza, o certo é que aquilo que este não fez, aquele fez: colocou por terra toda a metafísica e construiu toda a história da evolução do ser humano a partir dos apetites e das paixões do corpo. Spinoza manteve a dualidade corpo-espírito, embora reconhecesse que “não se sabe o que pode o corpo”; e que disse mais ainda ao encerrar a passagem citada: “Aqueles, pois, que crêem falar ou se calar, ou praticar qualquer ação que seja, por uma livre decisão do espírito, sonham com os olhos abertos”²⁶. Parece impossível que Nietzsche não conhecesse isso! E o próprio Spinoza teria reconhecido que Nietzsche “estava de olhos abertos”, e não “sonhava”, se o tivesse conhecido.

²⁴ SPINOZA, B. *Ética*, III. 2. Escólio.

²⁵ Idem.

²⁶ Ibidem.

Nestas passagens pelo menos três conceitos são fundamentais para o pensamento de Nietzsche: consciência, corpo e liberdade do espírito. Não será tratado, pelo menos por enquanto, da liberdade do espírito. Quanto à consciência, é importante voltar ao texto de Spinoza: “nada podemos fazer impelidos pelo espírito a não ser que tenhamos primeiro uma lembrança”²⁷. A partir daqui entende-se um pouco o que é a consciência para Nietzsche; algo muito modesto; apenas um sintoma da força dos apetites do corpo, e nada de espiritual; uma luta interna das atividades dos apetites que buscam impor-se uns sobre os outros. Os apetites são afetados pelo mundo exterior, são por ele instigados, e cada um deles se apresenta como o mais adequado para o momento. A consciência é, pois, este despertar dos apetites na relação de uns para com os outros; os que são atingidos no momento pelo mundo exterior permanecem despertos, conscientes, enquanto os demais ficam inativos, inconscientes. É uma consciência de importância, de valores momentâneos, como diz Gilles Deleuze: “Em Nietzsche, a consciência é sempre consciência de um inferior em relação ao superior ao qual se subordina ou ‘se incorpora’. A consciência nunca é consciência de si, mas consciência de um-eu em relação ao-eu que não é consciente”²⁸.

Nesta concepção a consciência só pode ser de um subordinado em relação a um superior, ou, para usar os termos de Nietzsche, é o escravo diante do nobre. O escravo se reconhece inferior “por falta” e desdenha a superioridade do nobre. O nobre não tem consciência; ele não é capaz de ter consciência; ele não vê nada fora de si que ele possa almejar – pelo menos

²⁷ SPINOZA, B. *Ética*. III.2, Escólio.

²⁸ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. pág. 62.

antes da revolta dos escravos na moralidade. Assim a consciência é servil; ela é um sintoma do servilismo; um testemunho da existência de algo superior. Não é uma faculdade ou uma qualidade espiritual que caracteriza o ser humano como tal, mas uma fraqueza, uma deficiência, para Nietzsche “orgânica”, das pessoas doentes, diante da visão do forte, do nobre, do senhor. A consciência é a exteriorização das limitações do corpo para si mesmo. Mas, e o que é o corpo?

“Qualquer relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político”²⁹. Se a consciência é o reconhecimento da fraqueza diante da força, ela não é nada mais do que o sistema de um corpo, e qualquer coisa que existe não passa de uma quantidade de forças em disputa, ou em tensão, umas com as outras; e a relação é sempre de domínio e subordinação: mandar e obedecer. Corpo, portanto, é a relação de forças dominantes e dominadas. A dominante não elimina a dominada; precisa dela; esta não foge daquela, entra em luta. A relação é de desigualdade, fruto do acaso, que para Nietzsche é algo “surpreendente”, muito mais do que a consciência e o espírito. “O corpo humano é um pensamento mais surpreendente que a alma recente”³⁰; “o que é mais surpreendente é acima de tudo o corpo; não nos cansamos de nos maravilhar perante a idéia de que o corpo humano se tornou possível”³¹.

Se é surpreendente, não é misterioso nem sobrenatural. Um corpo não é para; é a relação de uma força com outra força. A força é a essência do corpo e nada mais do que isso. Mesmo o corpo vivo é um produto casual das forças

²⁹ Idem.

³⁰ VP. II. § 173.

³¹ VP. II. § 226.

que o compõem, sem causa e sem conseqüência, sem razão e sem destino. O corpo e a vida não se distinguem: há um corpo vivo numa relação de forças e o mesmo corpo não-vivo numa outra relação de forças. As forças se alimentam de suas paixões. Os corpos, principalmente os vivos, se complexificam na medida em que mais forças, mais apetites, mais paixões entram em relação entre si, destruindo-se, multiplicando-se, desenvolvendo-se, renovando-se.

A unidade de um corpo se expressa na dominação sobre outros corpos; as forças que dominam agem, as que são dominadas re-agem. A força dominante age para completar-se porque lhe falta algo para continuar ativa; a força dominada re-age para evitar sua anulação, sua destruição. Assim o corpo é o conjunto das forças ativas e das forças re-ativas.

É importante notar que a força não perde sua qualidade mesmo quando ela é dominada, quando ela obedece. O que mantém o corpo é exatamente a relação de forças, o desequilíbrio entre as forças ativas e as forças re-ativas. Mesmo as forças inferiores, ao definirem-se como re-ativas, “nada perdem de sua força, da sua quantidade de força, exercem-se assegurando os mecanismos e as finalidades, preenchendo as condições de vida e as funções, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade”³². É este o princípio do corpo e é este o princípio da vida, para Nietzsche. Um não existe fora do outro, nem um para o outro, e nem ambos para outra coisa. Enquanto o acaso proporcionar os elementos necessários para sua existência, o corpo e a vida se manterão.

Voltando à questão de Spinoza: “não sabemos o que pode o corpo” – é

³² DELEUZE, G. op. cit. pág. 64.

porque a consciência é essencialmente re-ativa; ela “sabe” que o corpo precisa nutrir-se, reproduzir-se, adaptar-se, conservar-se; é a consciência do escravo em relação ao senhor que não a tem. Daí que, para Nietzsche, a consciência (ou mais exatamente, a consciência de si) tem que começar a ser dispensada, pois tudo o que ela traz à tona são as necessidades das forças re-ativas, que têm a marca do rebanho. “O verdadeiro problema consiste na descoberta das forças ativas, sem as quais as próprias re-ações não seriam forças”³³. Este é um dos pontos fundamentais que vai possibilitar a revolta dos escravos na moralidade e a invenção do ideal ascético. O não entendimento do funcionamento do organismo vivo, a não compreensão do que é vital e dos mecanismos das forças ativas e re-ativas, vai levar à construção de todo um outro sistema, inicialmente do pensamento e depois, a partir de um pensamento, à construção de um mundo e de um universo povoados de fantasmas que conduzem e controlam os destinos do homem como uma entidade sobrenatural decaída “num vale de lágrimas”. Este não entendimento dos mecanismos vitais e a “falta do espírito histórico” levou a uma interpretação esdrúxula do sofrimento que culminou em definir o Bem e o Mal como entidades metafísicas que dão um “sentido” à vida. Este erro histórico caracterizou toda a civilização ocidental. Em “Para a Genealogia da Moral”, Nietzsche pretende corrigir esse erro, mostrando as extremas conseqüências a que ele conduziu: a invenção do ideal ascético, expressão sublimada e divinizada dos instintos vitais dos fracos e impotentes.

³³ Idem. pág. 65.

Nietzsche não era contrário ao sonho e à contemplação estética da vida. Mas o objeto da contemplação era o “agon” - αγων - das forças vitais, a luta trágica entre as forças naturais dionisíacas e as forças racionalizadas apolíneas da época trágica dos gregos, antes de sua deterioração pela arte de Eurípides e pela filosofia de Sócrates.

O erro que Nietzsche pretendia corrigir foi muito bem colocado por Hayden White em “Meta-história”, quando diz:

“Nietzsche dividia as maneiras como os homens encaravam a história em dois tipos: um tipo negador da vida, que pretendia encontrar o único modo eternamente verdadeiro, ou ‘correto’, de considerar o passado; e um tipo afirmador da vida, que estimulava tantas visões dissímeis da história quantos projetos houvesse de alcançar uma consciência de si nos seres humanos individuais. O desejo de acreditar que havia uma única idéia eternamente verdadeira, ou ‘correta’, da história era, na opinião de Nietzsche, outro vestígio da necessidade cristã de acreditar no único Deus verdadeiro – ou da contraparte secular do cristianismo, a ciência positivista, com sua necessidade de crer num único, completo e completamente verdadeiro código de leis naturais. A essas duas concepções essencialmente constrictivas da verdade e a seus equivalentes na arte – romantismo e naturalismo – opunha Nietzsche sua própria concepção da *relatividade* de toda visão do real”³⁴.

Para Nietzsche, portanto, qualquer interpretação da vida que não fosse o “agon” seria falsa, ilusória e, sobretudo, negadora da vida. E a pior e mais perigosa interpretação é aquela que parte dos conceitos metafísicos de Bem e

³⁴ WHITE, H. *Meta-história*. pg. 340.

Mal como expressões de agentes ocultos por trás das realidades vitais e com poderes de tornar o fraco forte e de a ave de rapina tornar-se um cordeiro.

Na visão de Nietzsche há um entrelaçamento entre a estética e a física. O “agon” não é nada mais do que a contemplação estética dos mecanismos físicos das forças ativas e re-ativas. O erro acontece quando se passa da estética para a moral e pretender justificar essa passagem com a ciência, ou com a filosofia. A ciência quando se coloca a serviço desta interpretação está no caminho errado; a sua função não deve afastar-se da análise da própria força vital, na sua qualidade de ativa e re-ativa. “O nosso conhecimento – diz Nietzsche – tornou-se científico na medida em que pode usar o número e a medida. Seria necessário tentar clarificar se não se poderia edificar uma ordem científica dos valores segundo uma escala numérica e quantitativa de força. Todos os outros valores são preconceitos, ingenuidades, mal-entendidos”³⁵. Assim sendo, ou melhor, se assim fosse, a psicologia não deveria preocupar-se com as motivações e as finalidades do agir humano, mas deveria buscar na física e na patologia as razões dos distúrbios orgânicos e psíquicos.

Nietzsche estava pressentindo que uma grande mudança estava se iniciando na cultura ocidental européia a partir da Alemanha, ou mais precisamente, do “espírito alemão”, de modo especial com Leibniz, Kant e Hegel, quando diz:

“Sem nenhuma dúvida nesses três casos sentimos que alguma coisa de nós foi ‘descoberta’ e adivinhada, sentimos-nos surpresos e reconhecidos. Cada um desses três princípios é, para a alma alemã, uma grande contribuição ao auto-conhecimento, uma experiência e uma definição pessoais. ‘Nosso mundo interior é muito mais rico,

³⁵ VP. II. § 352.

mais extenso, mais oculto...’ – é assim que sentimos Leibniz; enquanto alemães duvidamos com Kant do valor definitivo das experiências científicas, e em geral de tudo aquilo que pode ser conhecido por dedução causal (*causaliter*); o cognoscível nos parece de menor valor, enquanto cognoscível. Nós alemães, nós seríamos hegelianos, mesmo se Hegel não tivesse existido, na medida em que (contrariamente aos latinos) atribuímos instintivamente um sentido mais profundo, um valor mais rico ao futuro, à evolução daquilo que ‘é’ – acreditamos pouco na qualidade do conceito ‘ser’; da mesma forma como não estamos dispostos a atribuir à lógica humana o atributo de lógica em si, a única espécie de lógica possível.”³⁶

Nietzsche, talvez ironicamente, vislumbrara nessa passagem uma ciência que começava a se despojar dos preconceitos religiosos e a necessidade de um “ateísmo absoluto e leal” como condição para o desenvolvimento da verdadeira ciência, liberta do preconceito de que a natureza é uma prova da existência, da bondade e da providência de Deus, e de que o caminho do homem para Deus eram os preceitos morais. E era exatamente neste ponto que Nietzsche admirava Schopenhauer por seu “olhar apavorado que lança num mundo sem Deus, um mundo tornado estúpido, cego, insensato e problemático”³⁷ e daí seu espanto sincero diante da questão: “a existência tem sentido?” Esta era a nova consciência que nascia, embora Nietzsche reconheça que no caso de Schopenhauer tenha sido “algo de prematuro, de juvenil, um acomodamento, uma parada e um embaraço nessas perspectivas da moral cristã ascética, nas quais, acompanhadas de fé em Deus, não mais se desejava acreditar...”³⁸.

³⁶ GC. § 357.

³⁷ Idem.

³⁸ Ibidem.

Voltando à questão spinoziana de que “não se sabe do que o corpo é capaz” e, justamente por não saber do que o corpo é capaz, é que o homem cria suas ilusões e com isto se afasta da realidade da vida. “As ilusões não são negadoras da vida enquanto permanecerem ilusões e levarem o homem a ver a luta, a dor, a destruição das aparências, como necessárias, por causa da constante proliferação de formas empenhadas em ter vida própria, por causa da imoderada fecundidade da vontade do mundo”³⁹. As ilusões passam a ser negadoras da vida quando ganham existência em si mesmas e se tornam um fim a ser alcançado em substituição à própria vida. É a interpretação errada do “agon” da tragédia grega que leva o homem a atribuir existência a suas ilusões, aos mitos e deuses, principalmente. A luta entre Dioniso que representa a verdadeira vida, o caos, o corpo, e Apolo, que representa o sonho, o desejo da forma, a alma, não tem como objetivo a superação de um pelo outro, pois essa superação levaria ao niilismo; o objetivo da luta é manter e desenvolver as forças vitais, os instintos e os apetites do corpo a fim de que as formas que vão perdendo sua utilidade possam ser abandonadas, possibilitando a criação de outras mais sensíveis às múltiplas necessidades e interesses da vida, num perfeito movimento de destruição e construção. Se na arte grega esta luta representa o trágico, também representa o cômico da vida, expresso nas experiências do mundo dos fenômenos, que ora vê no belo o eternamente transitório, ora vê no transitório o eternamente belo.

Se tudo isso se perdeu, deixando o campo das possibilidades humanas livre para aquilo que depois veio a ser a “cultura ocidental”, isso foi por causa da “morte do sentido trágico da vida em decorrência do triunfo da ironia sobre a

³⁹ White. H. op. cit. pg. 348.

contemplação apolínea por um lado e das fogosas emoções românticas sobre os arrebatamentos dionisíacos por outro. Essas trações ao espírito trágico foram promovidas por Sócrates e Eurípides. Em Sócrates a tendência apolínea se enrijece em esquematismo lógico; em Eurípides houve uma correspondente tradução da emoção dionisíaca em emoção naturalista⁴⁰.

A mitologia, e depois o cristianismo, principalmente este, aproveitou-se da situação e deu o golpe de misericórdia no corpo, instituindo a alma como a essência do homem. E por cúmulo da ironia a caoticidade do mundo e o acaso proporcionaram o momento oportuno, através do Império Romano, para que esta nova visão se difundisse entre os povos da Europa, cujo espírito agônico estava subjugado pelo poderio romano. As ilusões socráticas de que “a virtude é a sabedoria; todos os pecados provêm da ignorância; e só os virtuosos são felizes”, levaram o homem a crer que “o pensamento, guiado pelo fio da causação, podia sondar os abismos mais profundos do ser e até corrigi-lo”. Foi o triunfo completo da alma sobre o corpo, fazendo esquecer o princípio dionisíaco que “faz compreender que tudo o que é gerado deve estar preparado para enfrentar sua penosa dissolução⁴¹. Depois de tudo isso, ou diante de tudo isso, não é difícil de compreender porque a “revolta dos escravos na moralidade foi vitoriosa⁴²”.

A vitória não foi dos escravos sobre eles mesmos, ou sobre os nobres, mas de seu ideal sobre o “agon”. A luta passou a ter significado desde que fosse com a finalidade de destruir as forças dionisíacas, as forças ativas, afirma

⁴⁰ WHITE, H. op. cit. pg. 349/350.

⁴¹ As referências entre aspas não são citações, mas formulações a partir do pensamento de Sócrates.

⁴² GM. I. § 7.

doras da vida, para dar lugar, não às forças re-ativas, mas à passividade, à ausência, ao nada. A virtude socrática, origem da felicidade, é a destruição dos instintos e das paixões; virtuoso é o homem que não foge da morte determinada pela “norma”, mesmo que imoral – a ironia socrática chega ao ponto da moralidade da norma imoral – mas que “espontaneamente toma a cicuta”, pois o corpo é inútil se não for utilizado como instrumento para comprovar as virtudes da alma.

A vontade de potência que se manifesta em todo ser vivo em forças que constantemente precisam crescer, externar-se em atividades simplesmente para não perecer, num corpo doente, fraco, impotente e incapaz de se auto-superar diante dos obstáculos colocados a ele por outros seres vivos, esta vontade de potência leva este corpo a buscar outras formas de se expressar. Nesta busca o ser humano foi desenvolvendo uma habilidade complementar para suprir as deficiências de seu organismo; e este organismo foi percebendo as múltiplas e inumeráveis formas de expressar a vida, e que umas são mais adequadas a ele do que outras. E aos poucos foi selecionando as formas e dirigindo seus instintos até chegar a ponto de dividir-se a si mesmo, separando o agente de sua ação e criando para si uma faculdade capaz de escolher fins e meios. A vida para ele passou a não ser algo natural, que simplesmente “vive”, mas um campo de escolha rico e variado, onde ele, ser humano, deve programar sua existência de forma “voluntária”, ou melhor, arbitrária. Ele se atribuiu a capacidade de “escolher”, estabelecendo um fim para si mesmo e escolhendo os meios para alcançar esse fim.

1. 6. DE HUMANO A ESPIRITUAL

Nesta espécie de “evolução” do ser humano, o corpo – única realidade vivente, sem outra finalidade que não a própria vida – passou a ser, na melhor das hipóteses, um meio para o ser humano se realizar como agente capaz de escolher. No entanto, o corpo vivo, que nada tem a ver com fins e meios, mas quer simplesmente “viver”, mostrava-se sempre insatisfeito, mesmo quando os fins, ou pelo menos alguns, eram alcançados. Desta maneira o corpo, ao invés de meio, passou a ser um empecilho; passou a ser algo oposto àquilo que o ser humano dera a si mesmo, a sua mais nobre descoberta: a sua capacidade de escolher, o seu “eu”.

Esta foi a maior descoberta da filosofia platônica e cristã na história da humanidade: o homem como sujeito livre. E a esta característica deu o nome de “alma”. O homem agora não é apenas corpo, mas acima de tudo alma. Esta detém a supremacia e por ela se desfaz até mesmo a dualidade. O corpo, que é perecível, é puramente animal e morada temporária da alma, ou espírito, que é o homem propriamente dito. racional, não perecível. Este homem agora define e determina para si a própria vida e os meios de vivê-la. Faz deste

mundo e de seu próprio corpo um laboratório, onde cada experiência tem um papel próprio para um único objetivo: buscar o bem, a paz, a tranqüilidade do espírito.

Algumas experiências não dão certo, outras se tornam ineficazes, algumas mais inconvenientes, perigosas, prejudiciais. O laboratório torna-se efervescente e dinâmico e as prateleiras da vida de cada dia vão se enchendo de fórmulas, de receitas, de diagnósticos, de instrumentos de cirurgia; um verdadeiro hospital, ou melhor, um hospício. “Por muito tempo a terra foi um hospício”⁴³.

Assim cada ser humano não é um rebento, um rizoma, na árvore da vida, que se desenvolve em si mesmo, mas uma simples gota no oceano da humanidade que se expressa em cada um a fim de que cada um, por decisão própria, busque a sua inserção no todo. Não deixa de ser um contra-senso: escolher ser o que já é. De qualquer forma permanecem a dualidade interna, corpo e alma, e a dualidade externa, o que serve e o que não serve para a vida. A vida se moraliza.

Para Nietzsche a descoberta desta dualidade foi o ovo de Colombo; tudo o resto foi conseqüência. A partir do conceito de alma, o corpo e o mundo passam a um plano inferior, dentro do qual a alma vai se desenvolver, buscar os meios de se aperfeiçoar. Para Nietzsche isto não tem nenhuma verdade; não passa de uma crença. Aquilo que é apenas psicológico, uma espécie de sentimento de espanto diante da vida, foi interpretado como verdade escondida, verdade profunda, como a essência por trás das aparências das coi

⁴³ GM. II. § 22.

sas do mundo. Nietzsche não desacredita da força de uma crença, capaz de criar ilusões que são tomadas como realidades sobrenaturais, ou metafísicas. Ele diz isso expressamente.

“Não há interior e exterior no mundo. – Assim como Demócrito transferiu os conceitos de ‘em cima’ e ‘embaixo’ para o espaço infinito, onde não têm sentido algum, os filósofos transportam o conceito de ‘interior e exterior’ para a essência e aparência do mundo; acham que com sentimentos profundos chegamos ao profundo interior, aproximamo-nos do coração da natureza. Mas esses sentimentos são profundos apenas na medida em que com eles, de modo quase imperceptível, se excitam regularmente determinados grupos complexos de pensamentos, que chamamos de profundos; um sentimento é profundo porque consideramos profundo o pensamento que o acompanha. Mas o pensamento profundo pode estar muito longe da verdade, como, por exemplo, todo pensamento metafísico; se retiramos do pensamento profundo os elementos intelectuais a ele misturados, resta o sentimento forte, e este não é capaz de garantir, para o conhecimento, nada além de si mesmo, tal como a crença forte prova apenas a sua força, não a verdade daquilo em que se crê”⁴⁴.

Os valores morais, e com eles a própria moralidade, se fundamentam em “crenças”, metafísicas ou filosóficas; e, na medida em que essas crenças, por quaisquer razões, perdem sua credibilidade, o ser humano se encontra sem razões para a própria vida, o que leva ao niilismo. A Psicologia, a ciência das reações emocionais, não pode permanecer apenas nas manifestações do espírito, considerado como uma segunda natureza do homem. Ela precisa questionar o próprio espírito, em que condições ele nasceu e a que ele se propõe. O espírito, ou a alma na versão religiosa, ou a razão na versão episte-

⁴⁴ HH. I. § 15.

mológica, não é um dado a priori, não é um elemento constitutivo da natureza humana. É algo que a natureza humana adquiriu em sua luta pela sobrevivência. Os sentidos é que são os elementos constitutivos da natureza humana, segundo Nietzsche, e deles derivam também aqueles elementos incorporados mais tarde e que a tradição elevou à condição de supra-sensíveis, as faculdades do espírito. A implantação no homem de uma "alma", só foi possível no momento em que ela também seria sobrenatural, imortal, universal e participativa de uma entidade perfeita da qual ela brotara. O homem, então, passa a ser um ser animal e divino, corpo e alma, perdido no meio do mal em busca do bem. Ficava fácil nesta situação desenvolver o conceito de busca da felicidade, levada ao extremo, ou seja, da felicidade coletiva.

Propõe-se, então, Nietzsche a mostrar a fragilidade dos princípios da moralidade, independentemente do resultado a que este desvelamento possa levar. Ele reconhece, e avisa, que é preciso ser um guerreiro para enfrentar esta luta, mas é assim que a sabedoria nos quer. Não é possível evitar o niilismo pela simples substituição dos valores morais que se fundamentam nesta dualidade. É preciso destruir a dualidade. O ser humano tem que ser apenas aquilo que é, ou seja, humano. Não há corpo e alma, mas apenas corpo; assim como não há instintos e vontade, sendo os instintos as manifestações brutais do corpo, e a vontade uma faculdade nobre da alma. Instinto e vontade são uma coisa só. O corpo, como organismo vivo e vivente, que tende cada vez mais para o incremento da vida, segue impulsos característicos de sua própria natureza em busca das melhores condições para

seu desenvolvimento. As forças vitais não podem deixar de se manifestar, embora se adaptem às circunstâncias diante das diferentes manifestações que se apresentam. Instinto e vontade são a mesma coisa na busca dos espaços vitais, mas não caracterizam um puro e simples determinismo. Para Nietzsche os instintos também são adquiridos, são adaptados, são mais ou menos fortes, múltiplos e diversificados, dominantes ou dominados. E segundo o papel que desempenham são classificados pela linguagem comum como se fossem realidades distintas. O próprio Nietzsche fala em instintos vitais, instinto de liberdade, de conservação, instinto histórico, e uma infinidade de outros. Na primeira dissertação, em que Nietzsche fala da origem dos conceitos “bom e mau – bem e mal”, parece que ele admite os instintos como coisa dada, quando diz: “...inconfesso instinto de apequenamento do homem”⁴⁵, “...instintos sociais e intelectuais...”⁴⁶, “...completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes*...”⁴⁷, “...então sem dúvida deveríamos tomar aqueles instintos de reação e ressentimento...”⁴⁸, “...pereceu sob os instintos populares do ressentimento...”⁴⁹. Mas já na segunda dissertação, que trata da “culpa”, “má consciência”, e coisas afins, ou seja, de coisas “adquiridas”, pelo menos em muitas passagens ele deixa claro que os instintos são resultado de um processo de formação do homem diante de uma realidade concreta, como, por exemplo, “...desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante - ... sua *consciência*”⁵⁰, “... para sujeitar seus instintos

⁴⁵ GM. I. § 1.

⁴⁶ GM. I. § 5.

⁴⁷ GM. I § 10.

⁴⁸ GM. I § 11.

⁴⁹ GM. I § 16.

⁵⁰ GM II. § 2.

básicos plebeus...”⁵¹, “... seus instintos ficaram sem valor e *suspensos* ...”, “... os velhos instintos não cessaram de fazer suas exigências...”, “... os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro*...”, “... os velhos instintos de liberdade...”, “... todos aqueles instintos do homem selvagem, livre...”, “... os possuidores de tais instintos...”, “... resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força...”⁵².

Temos aqui, portanto, um novo conceito de instinto e um novo conceito de vontade, que proporcionam um novo conceito de corpo, dispensando a participação da alma sobrenatural na formação do ser humano. Ao invés de um corpo puramente material e passivo, como invólucro de uma alma pensante que usa o corpo para seus fins, há um corpo constituído de forças vitais que buscam apenas a si mesmas. A dispensa da alma não significa a dispensa do espírito, que também é uma conquista gradativa do animal homem. Mas um espírito que é o próprio corpo na luta pela sua sobrevivência, e não um espírito infundido, como algo vindo de fora para animar o corpo.

Instinto, dessa forma, em Nietzsche, são aqueles primeiros movimentos, reações e disposições das forças vitais que se expressam no indivíduo, principalmente em suas relações com os demais; eles são a expressão, inclusive, da cultura.

Como visto acima, Nietzsche se refere a instintos mais próximos ao natural e instintos mais próximos ao social. Os primeiros são os instintos radicais, enquanto que os segundos são os instintos morais. E aqui se encontra

⁵¹ GM. II. § 3.

⁵² GM. II. § 16.

o cerne daquilo que levou a filosofia platônico-cristã a separar o corpo da alma, pois

“Enquanto os instintos radicais exigem uma satisfação real, os instintos morais se caracterizam por alcançar satisfações meramente imaginárias, simbólicas ; o que para a sociedade é muito proveitoso, pois se os instintos se comportassem tão radicalmente como o da fome, o qual não se dá por satisfeito com alimentos sonhados`, a sociedade mesma poderia desintegrar-se”.⁵³

Por outro lado, Nietzsche faz ver que os instintos precisam ser alimentados e que, assim sendo, alguns se tornam dominantes enquanto outros permanecem latentes. Isto significa que não são auto-suficientes, não se bastam a si mesmos, o que significa, por sua vez, que os instintos são dirigidos a algo, e, como continua Desiato:

“O que chamamos ‘instinto` é uma forma determinada da auto-direção de uma pessoa em relação com outras pessoas e coisas. Porém, esta ‘auto-direção` é um resultado da pressão que a comunidade tem exercido sobre o primitivo organismo biológico do *homo sapiens* a fim de torná-lo *humano*, isto é, aceitável para o mesmo grupo. A condição básica para que a estrutura das relações entre os seres humanos seja mais flexível que a da convivência dos animais está representada, precisamente, pela essencial historicidade, moralidade, sociabilidade dos ‘instintos`, por sua precoce perda da rigidez biológica que caracteriza os instintos dos animais”⁵⁴

Nietzsche fala em “instinto histórico”⁵⁵ que falta aos genealogistas da moral. E faltando este instinto histórico eles não percebem qual foi de fato a

⁵³ DESIATO, M. *Corpo e Cultura* em F. Nietzsche. pg. 3.

⁵⁴ Idem. pg. 4.

⁵⁵ GM. II. § 4.

evolução da moralidade e, por isso, eles mantêm a dualidade, a separação entre corpo e alma. Aquilo que se chama de “instinto moral”, em todas as suas conotações, não passa de adestramento dos instintos radicais que se transformaram dentro de um esquema de previsão e de regulação de si mesmos.

O fato de os instintos estarem “dirigidos para” levou os filósofos e psicólogos a outro erro de interpretação. O objetivo a ser alcançado não é nada mais do que a própria vida, a vida como vida, a vida por ela mesma: o incremento das forças vitais. Mas, o fato de os instintos, por isso, terem que se adaptar às circunstâncias do momento levou a fazer da vida um meio de busca: busca de quê? Nietzsche responde: “De nada”.

Nietzsche, que era violento na forma de dizer as coisas, era também cuidadoso na maneira de montar seus argumentos. Antes de entrar na questão fundamental da moralidade, que é a terceira dissertação, ele a prepara com duas anteriores para que o impacto não seja tão violento, por um lado, e para poder ser entendido, ou pelo menos escutado, por outro. “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos”, diz ele começando o primeiro parágrafo do Prólogo. É um convite a começar de novo, e usa o mesmo método de Sócrates, a maiêutica, talvez com a mesma ironia. É partindo do mesmo ponto e chegando a outra conclusão que Nietzsche vai poder dizer mais tarde, que havia outros caminhos, podia ter havido outro ideal, e outra forma de moralidade. Se o “Conhece-te a ti mesmo” de Sócrates levou o escravo a descobrir sua alma e nela toda a sabedoria, a proposta de Nietzsche também leva a descobrir a alma e nela toda a sua perdição.

CAPÍTULO DOIS

2. FUNDAMENTOS DE UMA MORALIDADE

No capítulo um vimos como Nietzsche critica e contesta os fundamentos da moral vigente, mostrando como eles não são eternos nem universais, mas que são criações humanas, estritamente ligados a um determinado povo e a uma determinada época. Mas ele também não descarta a necessidade de um determinado tipo de comportamento que se interioriza no ser humano quase como algo além do puramente material e sensível. Sem ultrapassar as barreiras do mundo real, sem criar um mundo imaginário e fictício, o ser humano, mesmo puramente humano, ele não é desprovido de um sentimento mais profundo que, não sem razão, pode ser confundido com algo existente de forma independente, e que a filosofia platônica e a religião, de modo especial a cristã, identificaram como sendo a “alma”, insuflada no corpo por uma entidade também sobrenatural, chamada “deus”.

A história da humanidade mostrou, e Nietzsche viu, mas os outros filósofos ou não viram ou não quiseram ver, ou não quiseram desfazer-se depois de terem visto, que esta dualidade do ser humano não se mantém. E não se mantendo, leva o ser humano a perder a sua metade que ele considerava a mais importante, a razão da outra metade, o sentido de sua própria vida. A corrida desesperada em busca de novos fundamentos, de novas razões para a vida humana, não chegava a conclusões satisfatórias. Este fato, para Nietzsche, foi suficiente para que ele negasse não só os valores morais válidos até aquele momento, mas os próprios fundamentos da moral, a dualidade do ser humano. Mas ao negar a existência de uma “alma” não significava automaticamente a negação de um “espírito”, de uma força motriz, de um instinto não só de conservação mas de aprimoramento que dá razão à própria existência.

Nesta sua análise, Nietzsche “descobre” no ser humano, não uma alma, mas uma “vontade”. Uma vontade proveniente das forças vitais. Não um desejo de paz ou de felicidade, bem-estar e de tranquilidade, mas uma vontade de crescer, de tronar-se, de vir-a-ser; uma vontade de se impor, de dominar, motivo e razão de toda sua existência. Uma vontade que não é um simples “querer”, que não depende de uma escolha, que não pode não agir, que não pode ser sufocada ou dominada. Uma vontade que de alguma forma ela cumpre o seu papel, independente do caminho que ela possa tomar. Uma vontade que faz com que o ser humano seja puramente humano, mesmo quando as conveniências sociais a obriguem a simular-se, a parecer dócil e obediente, a aceitar um objetivo outro que não o seu próprio. Mas uma vontade

que não deixa de perseguir, com todas as suas forças, as forças vitais instintivas, o seu objetivo. Uma vontade que pode se apresentar de muitas formas diferentes, vestir-se com as mais variadas roupagens, andar por caminhos os mais tortuosos, mas o seu objetivo é sempre o mesmo. Felicidade, bem-estar, ordem, tudo são voltas que a vontade faz na perseguição de seu único e intrínseco objetivo: a vontade é sempre uma vontade de poder. Mas antes de chegar lá, a vontade faz algumas voltas, que veremos neste capítulo.

2. 1. VONTADE DE VERDADE

O tema “Vontade de Verdade” é um tema que merece atenção especial quando se estuda Nietzsche e para a Genealogia da Moral é tão importante a ponto de começar exatamente dizendo que “nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos”⁵⁶. E se não nos conhecemos também não podemos saber por que queremos conhecer outras coisas além de nós mesmos. Quando Nietzsche aproveita o dito “onde estiver teu tesouro, estará também teu coração”⁵⁷ é porque ele entende que nós só buscamos o que para nós representa algum interesse; procuramos conhecer o que nos interessa, ou que de uma forma ou de outra nos traz alguma vantagem, alguma satisfação, algum proveito. Somos abelhas que buscamos o néctar para nossa colméia. De qualquer forma Nietzsche admite que há uma verdade, mas é uma verdade utilitária, construída muito mais de acordo com os anseios do coração do que com a neutralidade da razão. O que se quer conhecer, então, não é a verdade como tal, nem mesmo o que as coisas são como tais; aliás, muitas vezes, é justamente isto o que não se quer conhecer. O que se quer conhecer é aquilo

⁵⁶ GM. Prólogo. § 1.

⁵⁷ Idem.

que dá tranquilidade ao espírito, que afasta o medo do desconhecido, que elimina a necessidade de buscar momento a momento o espaço mais adequado para que a vida possa fluir da maneira mais expansiva. Conhecer, então, é ter a segurança de que o porvir está sob controle, que o comportamento humano está programado, que se sabe para onde se está indo. Nada de surpresas e imprevistos; não ter que recomeçar sempre, como se o mundo fosse um eterno presente, sem passado e sem futuro; sem objetivo a ser alcançado; sem nada a ser evitado. Conhecer é dominar o mundo programando-se a si mesmo. Mas não parece ser isto para Nietzsche o conhecimento, quando ele começa a perguntar:

“E nós, filósofos, que pretendemos entender por conhecimento? Aquilo que é conhecido, isto é, aquilo a que estamos habituados, de modo que não nos espantamos mais, nosso movimento cotidiano, uma regra qualquer que nos rege, tudo que sabemos nos é familiar, como?! Nossa necessidade de conhecimento não é precisamente nossa necessidade de alguma coisa conhecida? O desejo de descobrir entre todas as coisas estranhas, inhabituais, incertas, alguma coisa que não nos inquiete mais? Não seria o medo, enquanto instinto, que nos levaria a conhecer? O júbilo daquele que conhece não seria realmente o júbilo da segurança reconquistada? Tal filósofo considera o mundo como ‘conhecido’ assim que o conduziu à ‘idéia’. Ai! Tal não se deveria ao fato de que a ‘idéia’ seria para ele coisa conhecida, habitual? Por que tem muito menos medo da idéia?”⁵⁸

É com esta premissa que Nietzsche se dedica ao conhecimento da Moral. O que as normas e os comportamentos morais representam e qual a

⁵⁸ GC. § 355.

função dos sentimentos morais no comportamento humano, bem como a origem destes sentimentos morais. Sem esse conhecimento não é possível entender o ideal ascético e seus mecanismos, pois o que importa acima de tudo são as “vivências” e o que as torna possíveis. A crítica que Nietzsche faz à ciência moderna é justamente o “estar ausente” da verdade como se ela existisse por si mesma e que seu conhecimento não se relacionasse com a pessoa que conhece a menos que esta, num momento posterior, livremente decidisse aderir ou não à verdade conhecida. Esta separação entre agente conhecedor e objeto conhecido, como entidades independentes, da mesma forma que a separação entre o agente e sua ação vista em outra parte deste trabalho, é que faz Nietzsche aplicar a sentença de que “cada qual é o mais distante de si mesmo”⁵⁹. E aqui ele se depara com uma quase contradição: o ser humano separa-se do conhecimento, mas busca-o desesperadamente. Camufla as intenções, mas não pode fugir delas; foge, antes, da verdade nua e crua; e constrói um sistema de conhecimento, uma epistemologia, dentro da qual ele constrói depois um mundo para si, muito mais ilusório e fictício do que real.

Da mesma forma como Nietzsche faz uma genealogia da moral para mostrar que os valores sobre os quais ela se ampara não são eternos nem valem por si mesmos, mas são construções humanas, a verdade também necessita de uma genealogia. A verdade também passa por um processo de formação, atendendo as necessidades humanas, e é a expressão de algo mais profundo, como diz Roberto Machado:

⁵⁹ Idem.

“Se a questão do conhecimento não pode ser elucidada limitando-se a seu interior é porque na base do conhecimento está a vontade e porque a vontade de verdade expressa sempre um determinado tipo de vontade de potência. A teoria nietzscheana da ciência é, portanto, uma genealogia da vontade de verdade que pretende determinar sua origem e seu valor a partir da vontade de potência”⁶⁰.

A partir disso a verdade científica passa a ser uma verdade moral; e a verdade moral, uma verdade ascética. “A crítica ao ideal de verdade, ao valor da verdade é a extensão da crítica aos valores morais dominantes que têm origem na moral judaico-cristã, cujo núcleo essencial é o ideal ascético”⁶¹. O desejo de conhecer, assim, passa a ser um desejo ascético; e a verdade será tanto mais verdadeira quanto mais for edificante, consoladora, promissora de bem-aventuranças a ponto de estas últimas qualificações tornarem-se critérios de veracidade. Querer a verdade, buscar a verdade, portanto, é querer a autosatisfação; é a fuga dos acasos e dos reveses da vida. Esta vida passa a ser algo não desejável, algo a ser vencido e ultrapassado, algo a ser negado, em vista de um “outro” algo considerado melhor porque construído para uma outra finalidade que não a vida em-si e por-si mesma. Num estudo dedicado ao “Ideal Ascético” merecem destaque algumas considerações sobre o conhecimento, sobre o querer conhecer, sobre a vontade de verdade. Até que ponto, ou em que medida, a vontade de verdade se identifica com o ideal ascético. Até que ponto o ideal ascético contamina a vontade de conhecer e a induz ou conduz por um caminho que a leve a descobrir uma verdade determinada e não outra. uma verdade própria a um determinado objetivo e

⁶⁰ MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. pgs. 75/76.

⁶¹ *Idem*.

não a outro, uma verdade que somente “depois abre os ouvidos e pergunta, surpresa e perplexa: o que foi que ouvi?”⁶², pois a vida real não correspondeu às lealdades que soaram aos ouvidos.

O problema aqui, para Nietzsche, é justamente este: a ciência enquanto ciência não tem uma objetividade em si mesma nem tem uma finalidade por si mesma. Até mais do que isto. Para ele o mundo não tem uma ciência escondida nele, subjacente a ele, ou imanente a ele. Para ele o mundo é um caos de forças que se juntam aleatoriamente produzindo uma potência que se expressa nesta realidade que ali está. Dado isto, a questão se coloca para o ser humano. Por que esse seu desejo de conhecer, de descobrir verdades além da realidade tal qual ela se apresenta? Deve-se considerar aqui o ser humano na fase em que ele se apresenta, ou seja, racional, consciente, dotado de uma vontade admitidamente livre, temas analisados em outras partes deste trabalho. Este homem, pois, voltado para verdades metafísicas com significação mais importante do que as verdades experimentadas neste mundo tal qual ele é. A vontade que o homem tem de buscar apoio em princípios universais, válidos para todos e para todo o sempre; vontade de um mundo ordenado, programado, previsível e possível de ser controlado; vontade de querer as coisas sempre da mesma forma, considerando erro e engano tudo o que fugir de padrões determinados; conseqüentemente vontade de não enganar e de não enganar-se; e Nietzsche se pergunta: “E por que não?” E ainda Roberto Machado responde porque:

“A vontade de verdade é uma crença – crença na superioridade da verdade – e é nela que a ciência se funda. Não há ciência sem o postulado, sem a hipótese metafísica

⁶² GM. Prólogo, § 1.

de que o verdadeiro é superior ao falso, de que a verdade tem mais valor do que a aparência, a ilusão. (...) É porque privilegia em sua reflexão a questão da vontade de verdade a todo custo que Nietzsche não estabelece geralmente uma distinção essencial entre a racionalidade filosófica clássica e a racionalidade científica moderna. O caráter incriticável da verdade como valor é o que possibilita a afirmação da continuidade entre a ciência, a filosofia e a moral”⁶³.

Peter Poellner trata desse assunto e resumidamente responde que “o desejo de conhecer o que é verdadeiro num sentido metafísico é decisivo para o *homo religiosus* ou, para usar os termos do próprio Nietzsche, para o indivíduo que está submetido ao “ideal ascético”⁶⁴, embora reconheça que as passagens das quais foi tirada esta conclusão sejam um tanto obscuras. Daí, então, a interdependência, ou a identificação, do ideal ascético com a vontade de verdade. A epistemologia, neste caso, é uma construção metafísica, com regras programadas para alcançar fins determinados, segundo os desejos e interesses dos buscadores da verdade, ou dos “homens do conhecimento”. Esta identificação do homem da ciência com o homem religioso nos parágrafos finais da Genealogia da Moral possibilitou um quebra-cabeça a seus intérpretes: em que sentido e em que medida um cientista que ostensivamente se declara “ateu” pode ser considerado “religioso”, quando Nietzsche diz que:

“Em toda outra parte onde o espírito esteja em ação, com força e rigor, e sem falseamentos, ele dispensa por completo o ideal – a expressão popular para esta abstinência é ‘ateísmo’ -: *excetuada a sua vontade de verdade*. Mas essa vontade, esse resto de ideal, é, se me acreditam, esse ideal mesmo em sua formulação mais estrita e mais espiritual, esotérico ao fim e ao cabo,

⁶³ MACHADO, R. op. cit. pgs. 78/79.

⁶⁴ POELLNER, P. *Nietzsche and Metaphysics*. pg. 113.

despojado de todo acréscimo, e assim não tanto resto quanto *âmago*⁶⁵.

Isto leva P. Poellner a perguntar: “Quais são os critérios que permitem uma tal identificação da ‘vontade de verdade’ com o impulso religioso?”⁶⁶ E mais uma vez as referências são ambíguas e às vezes mal interpretadas; mas mesmo assim ele encontra três características comuns ao ideal ascético e à vontade de verdade. Diz este autor que uma pessoa que busca crenças metafisicamente verdadeiras o faz porque considera que a satisfação que elas proporcionam é um bem intrínseco; uma espécie de contemplação mística diante de uma verdade incondicionada própria da cultura platônico-cristã. Tanto para o crente religioso como para o cientista esta postura exige o reconhecimento de que o mundo tenha uma verdade objetiva e principalmente tenha um fim a ser alcançado: no caso do religioso a bem-aventurança numa outra vida; no caso do cientista a bem-aventurança proporcionada por alcançar algo que está além da realidade material e sensível.

Não resta dúvida quanto à crença do religioso. A questão se torna delicada com aqueles que se dizem “ateus”, mas que continuam acreditando que há uma verdade além da sensibilidade das coisas, e que a posse dessa verdade seja tarefa do homem, muito mais do que apenas habilidade ou capacidade cognitiva. Acreditam, subentendidamente, que o ser humano só se realiza como tal se alcançar estas verdades, como no exemplo da caverna de Platão; mesmo que seja pela pura e simples contemplação. “*Esse et homo convertuntur*”, diz a tradição platônico-cristã, e somente a posse da verdade faz

⁶⁵ GM. III. § 27.

⁶⁶ POELLNER, P. p. cit. pg. 114

com que o homem participe dessa combinação do “esse”, do ser como entidade metafísica, com o “*homo*”, a realização, o objetivo para o qual tudo caminha e tudo converge. Buscar a verdade metafísica, portanto, sob qualquer forma e qualquer pretexto é uma expressão do ideal ascético.

A segunda característica que identifica o religioso com o metafísico é a busca da verdade pelo bem dela mesma; ou, de outra forma, quando o cientista, mesmo dizendo-se “ateu” e por isso busca a verdade pelo próprio bem da verdade, o que de fato ele está buscando é uma verdade metafísica, algo que existe além das coisas sensíveis, e isto constitui não um resquício da crença platônico-cristã, mas exatamente o seu “cerne”, da mesma forma como o crente religioso no sentido mais estrito busca uma verdade em outro mundo, fora do mundo sensível. E tudo isso constitui, para Nietzsche, o ideal ascético, pois em ambos os casos, tanto para o cientista que se diz ateu como para o mais estrito religioso, a busca tanto da verdade por seu próprio bem como o ideal ascético propriamente dito, estes objetivos são buscados porque se acredita que alcançando-os se alcança a paz, a tranquilidade do espírito, o domínio das paixões, a superação dos instintos. O que, para Nietzsche, caracteriza e identifica o religioso e o cientista não é tanto o fato de alcançarem seus objetivos como uma realidade metafísica, mas antes o fato de que com isso alcança-se aquele estado não-ativo, a ausência de desejos, característico da condição contemplativa, e que ele identifica com a negação da vida. É referindo-se a esses estados, a essa intuição mística, que Nietzsche escreve:

“Tampouco é lícito colocar tal intenção de render pela fome o corpo e o desejo entre os sintomas de loucura (...). Mas não é menos certo que ela pode abrir caminho para toda sorte de

perturbações espirituais, para ‘luzes interiores’, por exemplo, como ocorre entre os hesicastas do monte Atos, para alucinações de som e de forma, para voluptuosos transbordamentos e êxtases da sensualidade (história da Santa Tereza). A interpretação que para esses estados dão aqueles afetados por eles sempre foi tão entusiástica e falsa quanto possível, é claro: mas não se deixe de ouvir o tom de convencida gratidão que já ressoa na *vontade* de dar essa espécie de interpretação. O estado supremo, a própria *redenção*, aquela hipnotização e quietude total enfim alcançada, é para eles o mistério em si, para cuja expressão não bastam sequer os símbolos mais elevados, sendo retorno e refúgio no fundo das coisas, sendo desprendimento de toda ilusão, sendo ‘saber’, ‘verdade’, ‘ser’, sendo libertação de todo fim, todo ato, todo desejo, sendo estar além também do bem e do mal”⁶⁷.

De qualquer forma é muito estreito e muito sutil o limite entre a serenidade daquele que afirma a vida como ela é e a daquele que a nega em vista de uma realidade metafísica. O que diferencia um do outro é aquilo que Nietzsche chama de “virtudes do nobre” e “virtudes do escravo”. O primeiro não teme a vida com seus acasos e seus ímpetos, antes vê neles a expressão de sua própria existência; já o segundo se assusta com as manifestações dos impulsos vitais e foge deles escondendo-se numa realidade ilusória construída por sua imaginação. O cientista metafísico é um falso ateu, ou um ateu de fachada. Ele se afasta das práticas religiosas ostensivas e se entrega inteiramente à mística mais pura do ideal religioso. Não é o fato de admitir ou não a existência de um deus personalizado que caracteriza o religioso, mas a crença numa entidade metafísica submetendo-se a ela para alcançar a serenidade do espírito.

⁶⁷ GM. III. § 17.

Enquanto estas duas características que identificam o crente religioso e o cientista metafísico aparecem como o resultado de uma análise fenomenológica, a terceira característica, sempre segundo P. Poellner, é um fenômeno psicológico tipicamente associado tanto à vontade de verdade pelo seu próprio bem como à mentalidade religiosa no sentido mais estrito. Enquanto, por um lado, o crente religioso vê na realidade das coisas certas práticas e objetivos adequados para alcançar seus objetivos e outros não e que devem ser evitados, da mesma forma, por outro lado, o cientista metafísico acredita que a realidade requer, ou providencia, uma justificativa para determinadas práticas e atitudes, em determinados modos de vida, que devem ser aceitos por todos. Em outras palavras, tanto uma como outra determina uma moralidade para o comportamento humano; tanto a ciência metafísica como a crença religiosa determinam qual o comportamento, qual a atitude psicológica que o ser humano deve seguir para alcançar os objetivos apresentados nas duas situações anteriores pela análise fenomenológica. Esta crença de que as coisas são em-si melhores ou piores para determinados fins, independente da experiência de vida de cada um, é que identifica o crente religioso com o cientista metafísico, ilusoriamente autodenominado "ateu". Esta característica atinge até mesmo os crentes religiosos mais puros em sua ingenuidade. Acredita-se firmemente que nem todas as crenças e nem todos os deuses são verdadeiros; é necessário, portanto, descobrir "cientificamente" qual é a crença e qual é o deus verdadeiros. E mais, acredita-se que acreditando numa crença ou num deus que não sejam "cientificamente" verdadeiros, não se alcançam os objetivos por eles proporcionados, embora

todas as provas fenomenológicas contrárias. Um exemplo disso seria a “contemplação”, a “*unio mystica*” que os “verdadeiros” crentes não alcançam é alcançada pelos “falsos” crentes. O fato, então, mais uma vez, mostra que a “vontade de verdade” não vai além de ser uma expressão do ideal ascético, ou ser simplesmente o seu “cerne”. Identifica-se aqui a busca da crença verdadeira e da divindade verdadeira com a verdade verdadeira das coisas, pois

“é a fé em um valor metafísico, um valor em-si da verdade, tal como o ideal ascético garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal). Não existe, a rigor, uma ciência ‘sem pressupostos’, o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralógico: deve haver antes uma filosofia, uma ‘fé’, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito à existência*”⁶⁸.

Embora todas as diferenças que podem ser encontradas entre o crente religioso e o cientista propriamente dito em suas manifestações práticas, o que está em discussão, seguindo a perspectiva de Nietzsche, não é o lado externo das coisas, mas o seu significado mais profundo. Enquanto para o crente religioso a sua fé pode manifestar-se, e não raro se manifesta, em atitudes externas condenadas ou desprezadas pelo cientista “ateu”, o sentimento interno, no entanto, é o mesmo, pois o ascetismo que subjaz na crença que se deve agir em conformidade com a natureza das coisas pode caracterizar os indivíduos que rejeitam o conceito de verdade absoluta ou verdade metafísica pelo menos em relação à realidade objetiva. Pelo menos assim era que Nietzsche via a cientificidade – *Wissenschaftlichkeit* – da cultura europeia de

⁶⁸ GM. III. § 24.

seu tempo pela conexão histórico-psicológica e lógica entre suas atitudes ilustradas e científicas e a forma especificamente cristã, estritamente religiosa do ideal ascético. Todo trabalho científico para ser bem sucedido requer do cientista um tipo de autonegação, de obediência aos fatos em sua respectiva disciplina mesmo que eles conflitem com seus próprios interesses e desejos; “é sempre o legislador mesmo que ouve o chamado: *‘patere legem quam ipse tulisti’* (sofre a lei que tu mesmo propuseste)”⁶⁹. Este preço que o cientista paga - sinceridade, honestidade, autonegação - são virtudes cristãs, embora se negue a metafísica que lhes deu origem. A busca da verdade científica, portanto, ou pelo bem dela mesma ou pela utilidade que possa trazer, num caso como no outro, para Nietzsche, é considerada uma “atitude ascética”. Parece, portanto, que não há saída para aquele que se dedica à busca de uma verdade que esteja além dos fatos, que ultrapasse a sensibilidade dos fatos. No entanto, o rótulo “ascético” tem um endereço certo. Não é o desejo em si de uma verdade metafísica ou transcendental, nem mesmo uma tal verdade, supondo-se e admitindo-se que ela exista, que são ascéticas, mas o que isto produz no ser humano, ou seja, aquela tranqüilidade estática, aquela apatia, aquela fuga dos instintos vitais; a troca dos instintos vitais “descuidados, zombeteiros, violentos”, por um descanso tranqüilo e acabado conquistado pela eliminação de tais instintos. Se a “sabedoria ama somente o guerreiro”, o ideal ascético é seu antípoda; a busca do ideal ascético mostra a total falta de sabedoria, a fuga da luta. Daí que, para Nietzsche, os valores do nobre, da “besta loura”, da “ave de rapina”, representam tudo o que é humano, demasiado humano, enquanto que as virtudes ascéticas representam a

⁶⁹ GM. III. § 27.

fraqueza, a escravidão, o rebanho, embora o ideal ascético seja o último degrau da vida, além do qual só resta o niilismo absoluto. E é neste sentido que também o escravo, também o crente no ideal ascético prefere querer algo mesmo que ilusório, mesmo que seja o nada a nada querer. A ciência entra em decadência quando envereda por este caminho, quando deixa de ser um guerreiro que luta incessantemente com o caos como a realidade mais palpável e mais bela para se tornar um meio de repouso, de apatia, de domínio das paixões. A sabedoria, como mulher que é, não pode amar a falta de paixões. Ainda segunda Roberto Machado:

“Nietzsche sabe muito bem que os valores são históricos e portanto mutáveis. Mas sabe também que o fato de substituir Deus pelo homem, de colocar valores reconhecidamente humanos no lugar dos valores considerados divinos, não muda o essencial. Não basta a <morte de Deus> para destruir e superar o niilismo: isso pode representar apenas sua exacerbação. É preciso destruir a moral. E a crítica do niilismo moral só é radical com o questionamento da vontade de verdade.

Só através da crítica da vontade de verdade como vontade negativa de potência é possível elucidar o problema da moral, da metafísica, da ciência. Só o questionamento do valor da verdade é capaz de superar o niilismo e levar ao máximo de sua radicalidade o projeto nietzscheano de <transvaloração de todos os valores>”⁷⁰.

Neste sentido o ideal ascético não só se manifesta a respeito ou em relação a verdades e crenças em outros mundos ou outras entidades, típicas das doutrinas religiosas, como querem alguns intérpretes, entre eles M. Clark, e ainda assim pelo fato de que, admitindo a crença em divindades, implicaria na negação do mundo sensível, mas também se fundamenta numa atitude psicológica e não em dados fenomenológicos, como querem estes intérpretes.

⁷⁰ MACHADO, R. op. cit. Pgs. 79/80.

De qualquer forma, volta sempre a questão: qual o objetivo de uma ação, seja jogar xadrez, seja especular metafisicamente? A resposta que pode ser de múltiplas formas, pode ser também sempre a mesma em ambos ou em todos os casos. Nisto não há nenhuma diferença nem mesmo entre os que propõem tais questionamentos. A diferença entre Nietzsche e os outros pensadores não é que ele coloca uma nova questão, mas que seu questionamento é colocado de tal maneira que não se satisfaz com o tipo de resposta que sempre foi dado. O que Nietzsche questiona é a vontade de verdade, o querer conhecer; é esta necessidade que as pessoas sentem de ter uma verdade à qual se agarrar para justificar a própria existência, sem a qual estariam, como de fato estavam, decaindo a passos largos para o niilismo absoluto. Conforme diz P. Poellner:

“De acordo com Nietzsche, o ideal ascético, e daí a vontade de verdade, é um ‘sintoma’ da ‘degeneração da vida’ e da fraqueza patológica (*Krankhaftlichkeit*) daqueles que o representam. A fraqueza (*die Schwacher*) só pode experimentar como opressiva a natureza ‘dolorosa e mutável’ do mundo de sua experiência cotidiana, seu caráter geral de ‘aparência, mudança, vir-a-ser, morte’ e a inevitável frustração de muitas de suas paixões ‘naturais’”⁷¹.

O ideal ascético, mais uma vez, é a expressão da fraqueza. E assim sendo torna-se a sua força. Só resta ao fraco impor-se e impor o seu modo de vida mediante o ideal ascético. É neste ponto que este trabalho quer chegar: o ideal ascético como vontade de poder do fraco. Mas, quem é este fraco?

Nietzsche usa vários termos quando se refere à pessoa que está sujeita, ou submetida, ao ideal ascético, ou dependente dele como seu guia, seu ponto

⁷¹ POELLNER, P. op. cit. pg. 127.

de referência, seu objetivo na vida, mesmo que seja neste mundo. Em muitas passagens parece que ele não se limita ao conceito ascético apenas como transcendente, como algo existente em si num outro mundo; às vezes parece que ele esteja se referindo a um ideal mesmo neste mundo. Desta forma ele identifica essa pessoa como a que pertence às classes mais baixas das antigas sociedades aristocráticas, aquela “que olha de través, que ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos”, aquela para quem “tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo”⁷². Esta pessoa, ou classe de pessoa, é também identificada com o cristão, quando ele diz: “cristão é o ódio para com o espírito, para com o orgulho, para com a coragem e a liberdade, para com a libertinagem do espírito; cristão é o ódio para com os sentidos, para com as alegrias dos sentidos, para com a alegria em geral”⁷³. Nota-se claramente neste caso que fraco é aquele que despreza tudo aquilo que o nobre, a classe oposta, a classe mais alta da sociedade aristocrática, preza acima de tudo como “certa imprudência, como a valente precipitação, seja ao perigo, seja ao inimigo, ou aquela exaltada impulsividade na cólera, no amor, na veneração, gratidão, vingança, na qual se têm reconhecido os homens nobres de todos os tempos”⁷⁴.

Nietzsche também identifica o fraco com o mal-constituído, com o doente, portanto num sentido puramente fisiológico, pois os “doentios são o grande perigo do homem (...) os mais fracos, os que corroem a vida entre os homens, os que mais perigosamente envenenam e questionam nossa

⁷² GM. I. 10.

⁷³ AC. § 21.

⁷⁴ GM. I. § 10.

confiança, na vida, no homem, em nós”⁷⁵. O problema fisiológico, os distúrbios físicos, para Nietzsche, são normalmente causa ou motivo para que o fraco se volte a objetivos transcendentais, na expectativa de alcançar um estado mais agradável, mais tranquilo.

Mas com certeza o tipo mais importante de fraco é o ressentido, aquele a quem “é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reação”⁷⁶. Este tipo de fraqueza é o principal fator para o estabelecimento do ideal ascético porque ele se universaliza, ele não atinge apenas um determinado tipo ou grupo de pessoas; ele penetra em todas as classes sociais, em todos os tipos de organismos; ele se constitui como um sistema, estabelecendo normas, valores, princípios e se constitui numa doutrina, enquanto que o outro, o não ressentido, mostra “sua indiferença e seu desprezo por segurança, corpo, vida, bem-estar, sua terrível jovialidade e intensidade do prazer no destruir, nas volúpias da vitória e da crueldade”⁷⁷. O nobre não necessita de uma “doutrina” estabelecida por convenções humanas para conduzir sua vida; esta também é dada para que seja vivida de acordo com seus instintos. Qualquer doutrina delimitaria seu campo de ação e inibiria suas forças vitais. Daí a necessidade para quem tem uma doutrina ter também um objetivo além da vida, ou criar uma expectativa de vida para além deste mundo, e não para além do bem e do mal, mas ditada segundo os princípios do bem e do mal.

Nesta relação se torna explícita a diferença entre o forte e o fraco.

⁷⁵ GM. III. § 14.

⁷⁶ GM. I. § 10.

⁷⁷ GM. I. § 11.

Enquanto o forte se impõe por si mesmo e encontra o valor da vida em si mesmo, o fraco precisa dos outros para que cuidem dele, mas que, ao mesmo tempo, sejam iguais a ele; tem “necessidade de médicos e enfermeiros que sejam eles mesmos doentes”⁷⁸. É assim que se forma a moral do rebanho onde a pessoa passa a ser escrava da doutrina e de seus seguidores, a sociedade. A sociedade, portanto, se constitui num corpo de princípios e normas, com ideais a serem alcançados, onde a vida deixa de ser compromisso com ela mesma para ser apenas uma ponte para esses ideais. E “como todo ideal pressupõe amor e ódio, admiração e desprezo”, e o ‘*primum mobile*` de todo ideal “ou é uma reação positiva ou é uma reação negativa, no caso do ressentimento o *primum mobile* são os ideais de ódio e desprezo”⁷⁹. O ideal ascético, portanto, imaginado pelo fraco como uma forma de alcançar um tipo específico de nobreza, volta-se contra o ressentido e torna-o uma pessoa que odeia o que há de mais nobre: a vida. É necessário, pois, dar uma olhada mais de perto na questão do ressentimento.

⁷⁸ GM. III. § 15.

⁷⁹ KGW. VIII. 2.10.9. in P. Poellner. op. cit. pg. 129.

2. 2. RESSENTIMENTO

“O homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo”⁸⁰. Por que não? O que é que leva Nietzsche a dizer isso? Já foi visto neste trabalho que, para Nietzsche, a vida deve ser vivida individualmente, que cada ser humano é um indivíduo e como tal deve ter seus valores. A sociabilidade é um instinto adquirido pelos fracos como meio de garantir sua própria subsistência. E para garantir-se dentro da sociedade, o ser humano, agora socializado, requer que os valores sociais, ou melhor dito, morais, sejam universais. Esta universalidade, portanto, definida na cultura platônico-cristã como um valor metafísico, não passa de uma crença. E esta crença, para Nietzsche, é a expressão dos seres humanos dominados pelo ressentimento. É fundamental, portanto, para entender a moralidade dos escravos e, conseqüentemente, seu ideal ascético, entender antes o que é ressentimento para Nietzsche. A maioria de seus intérpretes tem dado atenção especial a este tema. Este trabalho se baseia sobre o entendimento de alguns deles.

⁸⁰ GM. I. § 10.

Salomon dá muitas características do que é e do que representa o ressentimento nas obras de Nietzsche, de modo especial na *Genealogia da Moral*. “Ressentimento é uma emoção familiar embora desconfortável”⁸¹ diz ele e está sempre voltada a outros indivíduos, grupos ou instituições. Mais ou menos esta é a visão que Poellner também tem quando diz que pelo menos dois elementos são essenciais no ressentimento: “uma dolorosa apreensão que o ressentido sente em relação aos outros que ele os vê como superiores e uma espécie de mágoa a respeito de certos valores que ele não pode alcançar ou que os outros possuem em medida muito superior a ele”⁸². “Ressentimento é um mecanismo psíquico”, na visão de Bittner⁸³, ou talvez, dizendo melhor, um padrão de reação a certas experiências que conduzem a um tipo de moralidade: a dos escravos. Este último se fundamenta sobre a passagem “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação”⁸⁴ enquanto o primeiro encontra seu fundamento um pouco mais adiante do mesmo parágrafo que diz “este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valorização nobre: ele age e cresce espontaneamente”⁸⁵. Em todas as três

⁸¹ SALOMON, C. Robert. *One Hundred Years of Ressentiment*. In Schacht, Richard. *Nietzsche, Genealogy Morality*. University of Califórnia Press. 1994. pg. 102.

⁸² POELLNER, Peter. *Nietzsche and Metaphysics*. pg. 130.

⁸³ BITTNER, R in Richard Schacht (org), *Nietzsche, Genealogy, Morality*. pg. 128.

⁸⁴ GM. I. § 10.

⁸⁵ Idem.

visões o ressentimento é uma reação diante de algo considerado bom para alguém, mas fora de seu alcance. E este sentimento de inferioridade provoca uma espécie de vingança, inicialmente imaginária, mas que só dá tranqüilidade ao ressentido quando ela se torna efetiva. Ressentimento, portanto, nas próprias palavras de Nietzsche, é essa emoção falsa “com que o ódio entranhado, a vingança do impotente, atacará – *in effigie*, naturalmente – o seu adversário”⁸⁶ ou então “os afetos entranhados que ardem ocultos, de ódio e vingança...”⁸⁷, emoção, pois, que é característica do fraco, do escravo, porque “o ressentimento do homem nobre, quando aparece nele, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não envenena”⁸⁸. Esta impossibilidade de descarregar seu ódio para fora, como sinal de força e nobreza, faz com que esse ódio se volte para dentro, envenenando o espírito do fraco que buscará uma forma de vingança.

O ressentimento, desta forma, como uma expressão de sentimentos profundos e amargos diante de uma injúria sofrida ou imaginada, que indica a sensibilidade e a vulnerabilidade do espírito do fraco que é incapaz de expandir-se para fora, a não ser através de uma vingança, este ressentimento está intimamente ligado ao sentimento de “poder”. O poder, ou melhor, a vontade de poder, é, para Nietzsche, segundo alguns intérpretes, principalmente Heidegger, uma categoria metafísica, aquela a partir da qual se origina todo o agir humano. Esse poder sendo recalcado “envenena o coração do fraco”, e re-age dentro de um esquema de vingança; um ressentimento ex-

⁸⁶ GM. I. § 10.

⁸⁷ GM. I. § 13.

⁸⁸ GM. I. § 10.

tremamente obsessivo, pois “nada na terra consome o homem mais profundamente” ao ponto de chegar ao desprezo de si mesmo. Assim o ressentimento também é um “querer” e tem o seu objeto e seu objetivo: ele quer uma vingança contra o nobre, o forte. É assim que o ressentimento se torna criativo e desta forma ele se aproxima do conceito de virtude, ou entre as emoções mais virtuosas, como a crítica e a perspicácia, por exemplo. É por este motivo que Nietzsche diz que os críticos e comentadores, os moralistas, os revolucionários, enfim, todos aqueles que têm uma visão diferente e mais profunda das coisas tais como elas aparecem, são “homens e mulheres do ressentimento”⁸⁹.

Assim o ressentido, começando com a consciência de sua fraqueza, forja para si uma arma perfeita – “uma língua ácida e uma consciência estratégica do mundo que nos contextos sociais garante a paridade senão a vitória nos conflitos”⁹⁰. E Nietzsche conduz essa habilidade do ressentido para o campo da moral, onde o ressentido é o fraco, o escravo, e sua ação mais criativa é inventar novos valores. Nesta hora, nesta tarefa o fraco deixa de ser escravo e se torna mestre, fazendo com que este se torne decadente e dependente. Hegel já havia mostrado isso na Fenomenologia do Espírito através da figura do senhor e do escravo.

A linguagem, portanto, passa a ser a principal arma do ressentido; ela é a invenção política do rebanho por meio da qual ela expressa seu poder. O próprio poder, assim, toma um novo conceito e a força física, expressão de poder do nobre, cede lugar à força da razão, expressão do poder do escravo

⁸⁹ GM. III. § 14.

⁹⁰ SALOMON. R. op. cit. pg. 104.

como fez Sócrates⁹¹, transformando o ignorante em sábio e a fraqueza pessoal em força filosófica. É a ironia socrática que se expressa pela dialética socrática. É o que Nietzsche chama de “tirania da razão”. Neste ponto R. Salomon não separa Nietzsche de Sócrates, como aquele pretendia, antes aproxima-o. O que Sócrates fez com a dialética, Nietzsche fez com a Genealogia, segundo ele: minar e dominar na base os outros e suas opiniões.

Quando Nietzsche diz que certas emoções nos arrastam até o limite da estupidez, não é o caso do ressentimento; antes pelo contrário, esta é a emoção mais clarividente, mais poderosa, e de certa forma mais hábil em preservar até mesmo enaltecer a vida; é a emoção que garante o sucesso pela vingança, característica do mundo moderno cristão. O ressentimento, em sua sede de vingança, cria sua própria arma e seu próprio poder, desvia suas metas e satisfaz, apesar disso, seus desejos. É a vitória do escravo sobre o senhor, na Fenomenologia de Hegel, e a vitória da moral do escravo sobre a moral do nobre, na Genealogia de Nietzsche. O que Nietzsche despreza no ressentimento não é sua inutilidade ou a ilusão a que ele conduz, mas exatamente seu poder de construir uma ética universal. Mas ao mesmo tempo em que ele ironiza o sentimento, ele admira o seu resultado. “Os judeus, ao contrário, foram o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*, possuído de um gênio moral-popular absolutamente sem igual”⁹².

O ressentimento, portanto, pode não ser efetivo, e neste caso é patético e não é digno de menção, mas também pode ser efetivo, e neste caso, mesmo sendo vicioso e destrutivo, ou mesmo insensível e descuidado a respeito dos

⁹¹ PLATÃO, *O Sofista*.

⁹² GM. I. § 16.

sentimentos dos outros, mas desde que seja sensível somente a respeito de seu próprio sentido de desprezo e vingança, neste caso, portanto, ele é o objeto das intenções de Nietzsche. Ambos os casos mostram que o que Nietzsche quer não é valorizar um sentimento de piedade, pois este também é objeto de seu desprezo, mas o sentimento de nobreza; a nobreza para ele não é a capacidade de criar valores quaisquer que eles sejam, mas criar valores a partir dos instintos naturais. Ser fraco, ser escravo, para Nietzsche, não é ser impotente para qualquer coisa, mas apenas ser impotente para enfrentar a vida como ela é. O poder da razão, que Nietzsche reconhece até como “tirania”, é um poder travestido que leva a humanidade à decadência; uma humanidade que se fundamenta em conceitos metafísicos, ou verdades transcendentais, para determinar suas normas de comportamento. Nietzsche não tem medo da crueldade, nem para consigo mesmo nem para com os outros. Ser cruel não é ser vingativo, é antes ser honesto para consigo mesmo, é a coragem de externar os verdadeiros sentimentos instintivos e não recalcá-los para depois externá-los em forma de vingança. Ser cruel é ser justo e a crueldade é um antídoto para o ressentimento.

Nietzsche, no entanto, é muito sutil ao descrever a crueldade. Há diferença entre a crueldade sem a qual “não há festivais”, ou o prazer de fazer sofrer, como expressão de “poder”, e a crueldade, ou o sofrimento, recalcada que leva à vingança. A vingança é a pedra de toque entre o escravo e o nobre. O nobre não necessita de vingança; ele não se ofende, pois não é atingido pelo que vem de baixo. Sua crueldade é a expressão de sua força, de sua nobreza. É o fraco que se ofende, e se ofende exatamente porque se reconhece fraco,

se reconhece incapaz de manifestar a mesma força que o nobre; e ao sentir-se ofendido, recalcado, interioriza sua fraqueza, envenena-se a si mesmo, em uma palavra: ressentente-se. E, assim ressentido, busca vingança. O fraco não é cruel, é vingativo. E, em sua moralidade, esta vingança se torna virtude. E este é o ponto que Nietzsche quer atingir com sua Genealogia: a vingança como virtude, na moral do escravo.

Quando Nietzsche diz que o escravo não é honesto, não é ingênuo, ele está se referindo aos subterfúgios do ressentido que emprega os mesmos meios para conseguir os mesmos fins que ele, aparentemente, despreza: ele nega o poder para sentir-se poderoso; ele defende os interesses dos outros como forma de alcançar os próprios. Por isso que o homem do ressentimento é desviado, “sua alma olha de través”. Daí que, para Nietzsche, o ressentido é muito mais hipócrita do que um astuto estrategista, por isso que “uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior”⁹³.

O que o ressentido tem não é poder, mas obsessão. O poder é espontâneo, é a manifestação explosiva das forças vitais, enquanto que a obsessão é um jogo de armadilhas que requer um aparato inicial e anterior muito complicado e complexo, que é toda a filosofia metafísica socrático-cristã; necessita de uma reviravolta dos valores, adequando-os a seus objetivos. Mas não são os objetivos, e sim os meios de alcançá-los que caracterizam o ressentido. Aquilo que para o nobre é a expressão de sua natureza, a força, o poder, para o ressentido se torna um objetivo a ser alcançado por subterfúgios,

⁹³ GM. I. § 10.

e um desses é negá-lo; é confundir o prazer de fazer sofrer como arte que exprime a auto-contemplação da força, com o prazer de fazer sofrer como sentimento de vingança. O primeiro como característica do nobre; o segundo como característica do escravo. Daí a hipocrisia do próprio ideal ascético, que mais do que divino é diabólico.

O ressentimento, portanto, não é um sentimento natural, não é próprio da natureza do ser humano, como é o caso dos sentimentos do nobre, que são espontâneos e explosivos. O ressentimento é meditado, é direcionado, é seletivo, tem segundas intenções, é falsificador. Ele só se torna possível juntamente com uma escala de valores que também tem as mesmas características; e desta forma ele se constitui em instrumento de fins pré-determinados. A escala de seus valores, no entanto, não é natural; são valores que também só se justificam onde há o ressentimento. Daí a interdependência entre ambos e sua cumplicidade. Estabelecida tal escala de valores o mundo é dicotomizado: bem e mal passam a ser princípios constitutivos da vida e do mundo. Estes, a vida e o mundo, são obras inacabadas; e o homem se torna o responsável pelo seu acabamento, se adona da tarefa de completar uma obra, ou mal feita, ou, principalmente, deixada incompleta propositadamente, ou, num caso ainda mais interessante, arruinada por alguma ação do próprio homem, a quem agora cabe a reparação. É incrível o poder criativo do ressentimento. Tudo em suas mãos é manipulado: a origem, o destino e os meios da vida e do mundo.

Mas tudo isso começa de uma forma simples e sedutora: algo ou alguém tem que ser mau; e mais do que isso, responsável pela maldade. E é claro, no

primeiro momento o mau não pode ser o ressentido; ele como tal é a vítima. O mau tem que ser o outro. Como o ressentido é aquele que não consegue extravasar seus instintos, suas paixões, mau é aquele que consegue fazê-lo: o nobre. E como a extrusão das paixões do nobre pode, não necessariamente e nem sempre, atingir o fraco, as próprias paixões se tornam más; devem ser contidas. É o primeiro requisito da moralidade escrava: domínio das próprias paixões, sua virtude por excelência. Ele passa a ser senhor de seus instintos e paixões, portanto, forte. Deixar que os instintos e as paixões se expandam é sinal de fraqueza, de incapacidade de auto-controle; é tornar-se escravo de si mesmo. Ser senhor, é ser senhor de si mesmo.

Aquilo, pois, que começa como imaginário, se torna real. Mundo imaginário, valores imaginários, vingança imaginária, enfim, o conjunto das representações imaginárias se torna a base da vida; da vida em grupo, é claro, da sociedade, do rebanho. O mundo passa a ser um mundo feito, um mundo criado, um mundo previsto, um mundo programado, um mundo sob controle, um mundo de normas, regras, leis físicas, naturais e humanas; um mundo que pode ser projetado, direcionado e alcançado pela vontade humana; uma vontade política, depois que o homem foi definido como “ζοον πολιτικον” - animal político. Tudo o que era humano, demasiado humano passa a ser bárbaro. O homem deixa de ser “a medida de todas as coisas, das que são e das que não são” (Protágoras) e a virtude passa a ser a “justa medida entre dois extremos” (Aristóteles), o excesso e a falta, ou seja, a virtude é o domínio das paixões; as paixões são instrumentos que a “racionalidade” humana tem a sua disposição para alcançar fins pré-estabelecidos.

O ressentimento, assim, se torna criativo na medida em que ele proporciona às pessoas, que se encontram em condições no mínimo indesejáveis, condições que lhes sejam mais favoráveis na busca de sua felicidade, mesmo que seja inventando uma história dentro da qual elas se encontrem em tal situação. Estas condições, então, devem ser ou morais, ou metafísicas, ou ambas ao mesmo tempo. No caso da moral, as histórias que as pessoas inventam para si mesmas são de tal forma que sua vida, por miserável que possa ser, dentro desses padrões, os morais no caso, elas aparecem como boas; suas fraquezas, sua infelicidade são virtudes. No caso da metafísica, a sua vida, e melhor ainda o seu sofrimento neste mundo, é um meio de alcançar outro mundo, verdadeiro e duradouro no qual a felicidade está a sua espera. E juntando a moral com a metafísica esses padrões se tornam a prática cotidiana de tal forma que nas mais simples e corriqueiras ações as pessoas encontram motivações que satisfazem seus mínimos desejos.

R. Bittner exemplifica o ressentimento descrito por Nietzsche com a fábula da “Raposa e as Uvas”, de La Fontaine, em que aparecem todos os elementos: a infelicidade da raposa, seu desejo de satisfação, sua incapacidade de alcançá-la e a falsa história que ela conta para si mesma, e seu julgamento moral só vem no final; e só vem porque o objetivo inicial não foi alcançado; aquilo que não se pode alcançar é mau; e o que é mau não deve ser desejado. Outra vez é a inversão dos valores. O que é bom não procede do que é bom, mas se torna bom pelo seu efeito e mais uma vez esse efeito pode ser controlado, o que supõe uma vontade livre e responsável.

O ressentimento vulpino é um tipo todo especial que atinge até mesmo uma grande parte da humanidade. O fato de inventar histórias falsas para si mesmo e delas extrair princípios morais exige muita sutileza; e quando bem trabalhado este sentimento se envolve em certos ares de nobreza pela desconsideração do objetivo não alcançado. Além disso proporciona certa satisfação: ridicularizar aqueles que obtêm determinados tipos de sucesso. Inventar histórias a respeito dos próprios sucessos, embora imaginários, dá uma impressão de poder e de altas qualidades. Embora a pessoa saiba que nada disso é verdadeiro, assim mesmo ela aprecia o fato de causar admiração nos outros, e de certa forma ser invejada por eles. O que a pessoa busca acima de tudo é a auto-afirmação diante dos outros, e para isso não lhe importam os meios. Se as uvas da fábula são maduras ou verdes, doces ou amargas, pouco importa. O que importa é que a raposa sabe o que é bom e o que é mau, e o que é mau não deve ser desejado; não por ela, mas pelos outros. Ela não está dizendo para si mesma que as uvas são verdes e amargas e que não deve buscá-las; ela está dizendo isso para os outros; ela está prevenindo os outros para que não se deixem enganar pelo mal, que aparentemente se apresenta como bem. As uvas “parecem”, diz ela, maduras e doces, mas não são. Ela “sabe” que não são maduras e doces. E esta é a sua nobreza: o saber, o julgar, o estabelecer valores. A sagacidade da raposa, portanto, envolve completamente não a realidade das uvas, mas a realidade dela mesma. Ela é alguém bem sucedido na vida, como aqueles sonhadores de olhos abertos que dizem saber tudo da vida, mas que na verdade mesmo o que eles não podem é suportar a felicidade dos outros.

Para tudo isso é preciso que haja adequação com uma determinada realidade ou, dito de outra forma, tudo isso só pode acontecer dentro de um mundo estruturado de tal forma e cujos valores permitem este tipo de ações. A sobreposição do fraco ao forte só será possível segundo outros tipos de critérios. Como na concepção do nobre, a nobreza é algo intrínseco a ele, faz parte de sua natureza ser assim; no caso do fraco a nobreza deverá ser algo a ser alcançado, a ser buscado e conquistado, tornando-se não a expressão da natureza, mas um mérito da força de vontade. Daí o papel, ou a função, da imaginação, da capacidade de criação do ressentido.

O ressentido parte do reconhecimento de sua impotência e é motivado pelo seu desejo de se impor, pela vontade de poder que é comum a todos. Sua tarefa, então, torna-se dupla e árdua: engolir e assimilar a sua impotência e transformá-la em seu instrumento de vingança através de uma história que narra a existência de um mundo que deve aparecer como verdadeiro. A primeira parte de sua tarefa, embora necessária, não lhe dará a compensação necessária e a segunda não pode aparecer como, ou apenas parecer, uma história inventada; nem para os outros, nem para ele mesmo.

O ressentido é essencialmente um sofredor e o sofrimento o leva ao desespero ou à loucura. Por um momento ele até esquece o outro, pois ele precisa de uma razão para seu sofrimento. Dentro do mundo que ele vai criar, o sofrimento não pode ficar de fora; ele é parte integrante de sua história e se torna um meio necessário para alcançar outros objetivos de tal forma que estes objetivos não possam ser alcançados por aqueles que não sofrem, pelos nobres. Só assim o fraco realiza a segunda parte de sua tarefa: a vingança. O

fraco supera o nobre deixando-o fora do mundo que ele cria, do mundo da felicidade. Não só o nobre não entra nesse mundo de felicidade, mas é jogado num mundo de infelicidade. O mundo inventado pelo ressentido também é habitado por dois tipos de pessoas. Aqui, neste mundo, há o forte e o fraco, o nobre e o escravo; lá as posições se invertem: o fraco, o escravo, torna-se feliz e bem-aventurado, e o forte, o nobre, infeliz e condenado. E o que é mais importante: enquanto este mundo é passageiro, temporal e limitado, aquele é perene, infinito e sempiterno.

Segundo Nietzsche esta foi a obra dos escravos. “Sofrendo sem esperança, eles envenenaram as fontes; e foram bem sucedidos. A loucura moral e metafísica que eles iniciaram espalhou-se da mesma forma tanto sobre o escravo como sobre o senhor, sobre o doente e sobre o que estava bem de saúde”⁹⁴. Se houve uma vingança, contudo, não houve solução para o problema. O sofrimento continua, e até foi aumentado, aprofundado. A pergunta: Por que sofrer? Não foi respondida, mas foi dado um “sentido” ao sofrimento. E este sentido só foi possível através do reconhecimento; não faz parte da natureza humana como tal, mas o homem caiu nele por própria culpa. A razão, a capacidade criativa do ressentimento, que criou uma história futura, foi buscar suas origens no passado. Mas assim como o futuro foi uma história imaginada, o passado também deveria sê-lo. O homem só poderá livrar-se do sofrimento por uma ação sua, se nele tiver caído também por uma ação sua. A história a ser contada deve conter uma queda da humanidade cuja salvação será um simples retorno e cuja maior dificuldade é a própria contaminação da

⁹⁴ BITTNER, R. op. cit. pg. 134.

humanidade por esta queda. Ao cair o homem não só perdeu a posição em que estava como perdeu a força para se reerguer. Ele já não é capaz de recuperação. Ele precisa reconhecer isso. Ele precisa fazer de sua impotência a sua força; ele precisa se humilhar e “a interpretação – não há dúvida – trouxe consigo novo sofrimento, mais vida: colocou o sofrimento sob a perspectiva da culpa”⁹⁵. A culpa, portanto, de certa forma “desenvenena” o ressentimento, encobre e dissimula a vingança. Transforma a vingança em ato de caridade. O fraco, o escravo, o ressentido, não odeia o nobre; pelo contrário, ama-o fazendo-o perceber a si mesmo como miserável, como alguém que se contenta com o que é ínfimo e passageiro, como alguém que não olha e não dá valor para coisas que são eternas. A felicidade nesta vida é um mal.

É assim que Nietzsche descreve como os valores são criados pelos homens, como indivíduos ou como rebanho. “Em verdade, foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal. Em verdade, não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz. Valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se – criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é: aquele que avalia”⁹⁶.

Para Nietzsche há como duas partes na história da humanidade e sua proposta é iniciar a terceira, entendida num sentido mais amplo. A história da humanidade se caracteriza e se distingue por quem cria os valores, pois “sem a avaliação, seria vazia a voz da existência” e “mudanças de valores – é mudança dos criadores”⁹⁷.

⁹⁵ GM. III. § 28.

⁹⁶ Z. I. De mil e um fitos.

⁹⁷ Idem.

A primeira parte corresponderia à época em que quem criava os valores eram os fortes, os nobres; os valores da vida onde bom era o que emanava da própria natureza. “Foram os ‘bons’ mesmo, isto é os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu”⁹⁸. A segunda etapa foi aquela em que o “bom” passou a ser considerado por aqueles a quem o bem era feito. É claro, esta é a fase da revolta dos escravos na moralidade que tornou a humanidade decadente. A terceira etapa é sua proposta de superação que ele mesmo reconhece ter chegado “cedo demais”.

Assim como “nenhum povo poderia viver, se antes não avaliasse o que é bom e o que é mau”⁹⁹, restou ao ressentido criar um mundo no qual os seus valores se tornaram preponderantes e universais. E esses valores só puderam se estabelecer sobre uma crença: a crença num outro mundo, num mundo ideal, mesmo que apenas num sentido ascético.

Depois de muitas referências sobre este assunto em vários de seus escritos, se não em todos, Nietzsche se propõe “escrever um livro”, até um pouco diferente da maioria de suas obras, nas quais prevalece o estilo aforístico, em forma agora de dissertações, com um objetivo claro: mostrar como esta crença em valores, já não apenas metafísicos, mas religiosos, se expressa na consciência das pessoas, sob uma vestimenta falsa, quando, na realidade, o que está no fundo de tudo é outro princípio. Não é o princípio do bem e do mal, ou a busca da felicidade a qualquer preço, sob a máscara da

⁹⁸ GM. I. § 2.

⁹⁹ Z. I. De mil e um fitos.

verdade, que é o motivo do agir humano, mas, segundo ele, o princípio da vontade de potência. Para ir além das aparências e ficar aquém das crenças, é preciso ultrapassar o bem e o mal. Esta “consciência” do ser humano que, segundo a tradição, é a guardiã dos bons costumes para se chegar à felicidade, para Nietzsche é o lodo em que se produzem e proliferam os vermes imundos da decadência da humanidade. A “*partie honteuse*” não é apenas algo que se encontra na consciência do homem; é a própria consciência, com toda sua metamorfose histórica, a parte doentia que se tornará o campo predileto do sacerdote ascético. É a fraqueza, ou a falta de coragem, diante dos desafios da vida, diante da própria vida, que leva o homem a procurar um “descanso”, um lugar tranquilo, onde não é necessário lutar, onde tudo está acomodado, sereno. É a inação; é o controle dos instintos vitais, ou mesmo a sua negação. Verdade, agir humano, felicidade, vontade livre, tudo criação imaginária. E é a partir dessas criações imaginárias que se desenvolvem os valores de uma moralidade de fracos, ou de escravos.

Nesta moral, os valores deixam de ser humanos para se tornarem metafísicos, como realidades em si, ou religiosos, como expressões de um mundo do além. Nietzsche concorda com um mundo do futuro para o qual é necessário um outro homem, mas não com este criado com estas características. Este é o mundo dos fracos, dos doentes, ao qual se chega mediante a negação do mundo sensível. O mundo que Nietzsche proporá é o mundo da força, das expressões de poder, do desenvolvimento pleno dos instintos, não mediante sua negação e destruição. O exemplo que se pode apresentar do homem do futuro, não é um deus humano que se imola, mas o

nobre, a “besta loura”, a águia, que nada tem a ver com a fraqueza das ovelhinhas. Antes pelo contrário, “são tenras e macias”. Chegar ao mundo do futuro não é um projeto tramado nos porões, sob as máscaras da bondade, mas é deixando fluir a vida sem se preocupar com o quê disto possa acontecer

2. 3. O ESCRAVO

Um dos principais temas em toda obra de Nietzsche é a questão da moralidade, e dentro da moralidade, o seu valor, ou o valor dos valores morais. E, em sua análise da moralidade, ele detecta a revolta, ou reviravolta, feita por aquelas pessoas que encontraram no cumprimento de preceitos morais a razão de suas vidas, a sua força para enfrentar a vida, a essência de sua própria existência. A essas pessoas Nietzsche chama de “escravos”, em oposição àquelas que encontravam a razão de seu viver na própria vida tal como ela é e sempre foi.

Toda a Genealogia da Moral é uma tentativa de reconstrução de uma história, baseada principalmente na análise de conceitos e em comportamentos que foram se forjando através dessa história. As três dissertações da Genealogia da Moral, aparentemente independentes e desconexas, estão profundamente ligadas por este elo que se tornou o cerne de todo o comportamento humano: os valores morais. Nietzsche denomina esse processo de “Revolta dos Escravos na Moralidade”. Revolta porque não foram

os escravos que criaram os valores, mas foram eles que impuseram os seus valores. Para Nietzsche os valores existiam, e eram opostos, não eram bipolares, não tinham um lado bom e um lado mau; eram apenas a expressão dos instintos vitais. A tarefa dos escravos foi catalogá-los de acordo com uma escala de importância, tendo como ponto de referência a sua incidência sobre os interesses das outras pessoas. Daí que, segundo A. Ridley¹⁰⁰, não foi apenas uma revolta na moralidade em si, mas uma revolta no entendimento humano, diante da qual, para superar isso, Nietzsche propõe uma nova revolta: a revolta da consciência.

O ponto que Nietzsche atinge em sua análise é, para ele, a crença de que o ser humano pode vir-a-ser, uma relação entre uma consciência reflexiva, como capacidade, e uma possibilidade de auto-transformação. A consciência, então, é entendida como uma instância onde os valores humanos são forjados e testados. Dessa forma, a revolta dos escravos na moralidade tem dois estágios: um estágio imanente que se processa no comportamento dos seres humanos, e um estágio transcendente que se processa na consciência e que se reveste de novas roupagens identificadas por Nietzsche como ascéticas. O que Nietzsche se propõe na *Genealogia da Moral* é contar essa história nunca escrita, a história do drama da consciência humana, uma história de milênios.

A revolta dos escravos na moralidade começa pela identificação de quem é quem, do quê é o quê. Começa com uma visão reflexiva, de fora para dentro. Enquanto o nobre é aquele que se vê de dentro para fora, “que sente e estabelece a si mesmo e a seus atos como bons (...) em oposição a tudo o que

¹⁰⁰ RIDLEY, A. *Nietzsche's Conscience*.

está fora, por baixo, é vulgar e plebeu”¹⁰¹, o escravo julga as ações de fora para dentro, ou seja, o que as ações dos outros significam para ele e, conseqüentemente, transfere o rótulo da ação para a pessoa. Se a ação recebida lhe é útil e conveniente, ela é boa e a pessoa que a praticou é uma pessoa boa; caso contrário, se a ação recebida lhe é inconveniente ou prejudicial, ela é má e a pessoa que a praticou também o é. A este modo de valorização Nietzsche dá o nome de “Ressentimento”. Não é pela utilidade que a ação é boa ou má, mas pela sua falta de capacidade de praticá-la, pela sua falta de capacidade de reagir e daí a compensação por meio de uma vingança imaginária.

O escravo tem uma relação dolorosa para consigo mesmo. O reconhecer-se fraco o torna mais fraco ainda, impossibilitando-lhe qualquer auto-afirmação triunfante. Mas mesmo assim não perde o sentimento, o instinto, a vontade de ser poderoso, e o desejo indomável torna sua situação ainda mais dolorosa. Daí que nasce o seu ressentimento, seu auto-desprezo; a própria auto-experiência, o próprio auto-conhecimento como inferior, pessoa de baixa categoria, enfim, pessoa má em relação àquilo que é nobre; e daí seu ressentimento se torna criativo, ganha força para contrapor uma outra forma de valorização na qual ele é “bom” e o nobre passa a ser “o mau”. Aquilo que o nobre não fazia, o escravo passa a fazer, ou seja, o nobre não julgava os outros, não se importava com as conseqüências de sua natureza nobre e das ações decorrentes dela; para o nobre não tinha nenhum sentido a fraqueza do escravo; ela não era causada por ele. Para o escravo, pelo contrário, tudo isso é profundamente significativo, a sua fraqueza é causada pelo nobre; as ações

¹⁰¹ GM. I. § 2.

do nobre o prejudicam e o tornam impotente, impossibilitam que ele realize seus desejos. Portanto, o nobre é mau; ele, o fraco, é que é “o bom”. Para o fraco a vida e este mundo são uma miséria, um inferno que devem ser ultrapassados; e o nobre que se apega a este mundo, também é mundano, portanto miserável, mau. O fraco busca uma compensação para aquilo que lhe falta nesta vida e a encontra, em primeiro lugar, no desprezo desta própria vida e de tudo o que a constitui, inclusive o nobre. A forma de valorização do fraco baseia-se no desprezo, no ódio, que tem sua origem na inveja e na incapacidade de superar-se a si mesmo.

“O escravo pensa as categorias da moralidade a partir de sua própria fraqueza e impotência. Incapaz de aceitar sua condição real ou de lutar contra ela, ressentido da força do tipo nobre, na qual vê espelhada sua impotência. Como, em razão de sua fraqueza e falta de confiança não consegue confrontar diretamente o nobre e seus valores, reage desvalorizando as qualidades deste, tratando-as como moralmente negativas, e num movimento de projeção. O escravo *ressente-se* do que a vida lhe oferece e do que ele mesmo considera-se capaz de fazer com ela, e vinga-se *simbolicamente*, desqualificando moralmente os que são capazes de afirmar suas vontades”¹⁰².

É sobre este tabuleiro, com as peças jogadas segundo estas regras, cujo rei é o desprezo de si mesmo, que nasce e se desenvolve a “consciência”. A palavra “consciência” é uma das mais comuns e fundamentais em Nietzsche, principalmente na Genealogia da Moral, embora o que ele quer significar com isso seja tão complicado e difícil de atribuir-lhe sentido, pelo menos exato. Mas é exatamente por isso, por essa confusão de sentido proveniente de uma

¹⁰² BOEIRA, N. *Nietzsche*. pg. 48.

situação também confusa, que Nietzsche trabalha a consciência, suas várias formas, boa e má, e quais as conseqüências disso.

O fato de a palavra consciência não ter um significado específico e restrito em Nietzsche, deve-se, pelo menos em parte, ao fato de ele se mostrar tão simpático quando se refere aos nobres e quase desprezível ao referir-se aos escravos, praticamente qualificando a consciência do escravo de má e a do nobre de boa. Mas, por outro lado, o próprio nobre é afetado, pelo menos num segundo momento, pela má consciência, pois a consciência, como descrita no segundo parágrafo da segunda dissertação, tem como característica fundamental a “capacidade de fazer promessas”, que requer “uma real memória da vontade”. Para que seja possível ao homem fazer promessas, ele precisa tornar-se “confiável, constante, necessário” e ter um projeto para o futuro. Mas a memória da vontade não nasce espontaneamente; ela se desenvolve dentro da “camisa-de-força” dos costumes sociais amparados na “mnemotécnica” do castigo. Pois é através do castigo que se aprende a ser fiel aos costumes que tornam a pessoa confiável; “termina-se por reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se faz uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade”¹⁰³. A consciência, portanto, é uma imposição social ao homem, como requisito para que se torne dócil aos costumes, o que requer o domínio das paixões. Esta imposição, no entanto, não é apenas de um sobre o outro, pois, mesmo ao que impõe, já foi imposto; a consciência é um processo reflexivo, como se fosse uma auto-ajuda coletiva a fim de evitar a extinção de todos. Para poder viver em sociedade o

¹⁰³ GM. II. § 3.

ser humano necessita de certas “qualidades” - calculabilidade, regularidade, etc - que só são possíveis pela repressão dos impulsos naturais; e a consciência, ou seja, o reconhecimento da necessidade de controlar os instintos naturais, se torna auto-consciência, agindo sobre si mesma, se auto-punindo, se auto-controlando; em outras palavras, tornando-se senhor de si mesmo. E assim Nietzsche chega ao ponto que ele procurava para justificar a “revolta dos escravos na moralidade”.

“Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isso é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi-se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora”¹⁰⁴.

Por meio dessa capacidade de refletir sobre si mesmo o homem produz para si mesmo a sua imagem. E neste processo de reflexão, de domínio sobre os próprios instintos, de uma imagem de si mesmo, da capacidade de fazer promessas, o homem conclui que ele pode, e deve, transformar a si mesmo, de fazer-se, de negar a sua natureza mundana e tornar-se outro, ser o senhor de si mesmo.

Esta explicação da “má consciência”, não é, no entanto, muito clara, quando entendida no sentido da interiorização dos instintos pela imposição das normas sociais. Por esta simples razão, o nobre também estaria afetado por ela. Mas Nietzsche acrescenta-lhe um dado novo, com o qual ele pretende livrar o nobre da “má consciência” deixando-a como característica do escravo. O dado novo é que a má consciência carrega consigo algo de fraqueza, algo

¹⁰⁴ GM. II. § 16.

de sombrio, que é o sentimento de culpa. Como uma peça da psicologia animal em seu estado natural, ou seja, “esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a má consciência”¹⁰⁵. Enquanto que em relação aos nobres, “eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos (...) neles não nasceu a má consciência (...) mas sem eles ela não teria nascido (...) ela não existiria se (...) um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo (...) e tornado como que latente”¹⁰⁶. A má consciência, portanto, é um misto de impotência e de culpa, de inveja e vingança, que encontra terreno fértil e se engendra nos instintos reprimidos do escravo.

Neste contexto, o nobre, para Nietzsche, vive em seu estado natural, como a águia que voa isolada, e que cria para si o seu próprio mundo, sem importar-se com o rebanho dos fracos. O que faz a diferença é a visão que tanto o nobre como o escravo tem de si mesmos e um do outro.

“O nobre, o bom da outra moral, o poderoso, o dominador (...), os mesmos homens contidos pelo costume, o respeito, os usos, a gratidão, mais ainda, pela vigilância mútua, pelo ciúme inter-pares - vêem a si mesmos - (...) tão pródigos em consideração, auto-controle, delicadeza, lealdade, orgulho e amizade, nas relações entre si - para fora, ali onde começa o que é estranho, o estrangeiro, pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho do veneno do ressentimento, eles não são melhores que animais de rapina deixados à solta. Ali (eles) desfrutam a liberdade de toda coerção social, na selva se recobram da tensão trazida por um longo cerceamento e confinamento na paz da comunidade,

¹⁰⁵ GM. II. § 17.

¹⁰⁶ Idem.

retornam à inocente consciência dos animais de rapina”¹⁰⁷.

Aqui, poder-se-ia ver mais um paradoxo. O próprio Nietzsche diz: “Criar um animal que pode fazer promessas - não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?”¹⁰⁸. Pois o poder de fazer promessas é exatamente o que distingue o homem dos animais, e isto só pode ser conseguido na vida em sociedade sob o controle dos costumes, pela internalização, pelo desenvolvimento da consciência; e um animal não pode ter uma consciência, nem boa nem má. O nobre, portanto, não poderia viver em estado de natureza, como uma ave de rapina.

A preocupação de Nietzsche, mais uma vez, não é diretamente evitar que o nobre também tenha uma má consciência, pois ele precisa dela para oprimir; o importante é que essa má consciência não seja fruto do ressentimento. A má consciência do nobre, então, é de dentro para fora, quando ele oprime os escravos não para dominá-los - o que lhe importa isso? - mas simplesmente pela natureza de sua nobreza; enquanto que a má consciência do escravo é de fora para dentro, como resultado do ressentimento, por julgar-se e ser incapaz de se impor por aquilo que ele é, sem se interessar pelos outros. Numa sociedade de iguais entre os nobres o respeito mútuo se dá pelo reconhecimento de que todos são fortes e um não precisa do outro para ser o que é nem as ações de um impedem o outro de ser o que é; numa sociedade de iguais entre os escravos, o respeito mútuo se dá

¹⁰⁷ GM. I. § 11.

¹⁰⁸ GM. II. § 1.

pelo reconhecimento de que sem a colaboração de cada um todos perecem e que juntos, e somente juntos, eles podem opor resistência às ações dos nobres que impedem não que eles sejam o que são, fracos, mas impedem que se tornem o que não são, fortes.

Daí Nietzsche dizer que a má consciência do nobre é inocente. O parágrafo dezoito da segunda dissertação esclarece isso e é daí que A. Ridley¹⁰⁹ conclui que na sua origem a má consciência não é nem má nem boa; é apenas uma necessidade mínima para que o homem possa viver em sociedade, deixando de ser animal em estado de natureza. A má consciência, concebida pela repressão dos impulsos instintivos em seu início pode tomar qualquer um dos dois caminhos: ou tornar-se a má consciência má do escravo pelo ressentimento, ou tornar-se a má consciência boa da afirmação, jubilosa, que dá forma à atividade e que Nietzsche chama de nobreza e mestria.

Desta forma, a má consciência é comum ao nobre e ao escravo na mesma medida. Apesar de sua neutralidade, de sua potencialidade de se tornar boa ou má, o problema de que ela é uma fraqueza persiste, pois o “homem é um animal doente”¹¹⁰. Assim, como a má consciência é o resultado dos instintos reprimidos, ela não perde sua força, embora reduza suas energias; e como tudo o que não é jogado para fora volta-se para dentro, ela entalha nas profundezas da consciência e cria novas capacidades surpreendentes, que devem ser canalizadas e aproveitadas para outras coisas para que não se torne “o mais perigoso de todos os explosivos”¹¹¹.

¹⁰⁹ RIDLEY, A. op. cit.

¹¹⁰ GM. III. § 13.

¹¹¹ GM. III. § 15.

A incapacidade de aproveitar ou descarregar os instintos reprimidos leva à frustração ou ao rancor - o que Nietzsche chama de ressentimento. E é esse ressentimento que dá origem à má consciência na moralidade. O nobre também está propenso ao ressentimento, mas ele tem habilidade de lidar com ele e o joga para fora descarregando suas frustrações, mesmo quando o nobre vive sob os costumes da sociedade de seus pares. O ressentimento para ele é um problema menor e ele não é atingido pela má consciência. Não é assim que acontece com o escravo. "Quem carrega na consciência a invenção da má consciência - o homem do ressentimento!"¹¹². A fórmula, para Nietzsche, é muito simples, pois o escravo fica impossibilitado de livrar-se das tensões da má consciência, pois lhe é "negada a verdadeira reação, a dos atos"¹¹³, e por isso se torna ressentido e passa a criar valores através de uma "vingança imaginária"! "Esta inversão do olhar que estabelece valores - este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si - é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto - sua ação é no fundo reação"¹¹⁴. O nobre olha para dentro de si e se vê poderoso, não se importa com o que está fora; o escravo olha para dentro de si e se vê impotente, volta-se para fora e lá busca uma causa de sua impotência: a potência do nobre. É preciso fazer alguma coisa.

Há um "imbróglio", no entanto, quanto ao significado e à função do ressentimento. Nietzsche fala de ressentimento criativo e não-criativo, como se

¹¹² GM. II. § 11.

¹¹³ GM. I. § 10.

¹¹⁴ Idem.

o segundo antecederesse ao primeiro e lhe fosse necessário. Dessa forma o ressentimento criativo teria como essência o ressentimento não-criativo. Seria o ressentimento não-criativo que provocaria a “inversão do olhar que estabelece valores” e se tornaria criativo pelo estabelecimento desses valores, ou seja, da moralidade dos escravos. Por outro lado, a “inversão do olhar que estabelece valores” é a “revolta dos escravos na moralidade”. Não resta dúvidas que Nietzsche gostava desse tipo de raciocínio ao defrontar-se com tais labirintos de palavras e conceitos, e aqui ele apresenta o ressentimento criativo como solução para o ressentimento não-criativo, que talvez pudesse levar ao niilismo. O problema pode ser resolvido com a seguinte alternativa: situação problema para o escravo - é negada a ele a verdadeira reação, a dos atos; solução - compensação por meio de uma vingança imaginária. Outra situação problema - a necessidade de dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si; solução - a inversão do olhar que estabelece valores. Situação final - um mundo externo hostil; conclusão final - moralidade escrava.

Com este entendimento livra-se o nobre da co-responsabilidade na revolta dos escravos na moralidade, pois ele descarrega seus instintos antes que eles se voltem para dentro e, reprimidos, encontrem uma forma de reagir, uma contra-reação, dando origem a valores que seriam contrários a seus próprios valores. Mas isto não acontece com o escravo porque ele não possui esse campo de manobra, ele não tem onde descarregar seus instintos; o que lhe resta é apenas a inversão. O que torna o ressentimento possível é o escravo reconhecer-se fraco e adotar “medidas prudentes” para compensar sua fraqueza; essa “prudência” que dá origem aos novos valores em sua

revolta. O reconhecer-se não ser “suficientemente forte” para viver num “mundo hostil” inverte a visão que determina valores. Diferentemente do nobre, que sente e afirma sua própria eficácia, a experiência do escravo é uma simples reflexão de sua impotência diante das forças que o cercam e o oprimem. Daí o escravo não ser um ator no drama da existência, mas um re-ator. Para perceber essa reviravolta é suficiente, mas necessário, ver o parágrafo catorze da primeira dissertação, uma imagem construída com a perícia de um engenheiro arquiteto e pintada com as cores vivas de um mestre da arte renascentista. O parágrafo é um pouco extenso, mas vale a pena¹¹⁵.

Vejamos um pouco a diferença entre consciência natural, má consciência boa e má consciência má, pois esta distinção é fundamental para o projeto de Nietzsche segundo esta interpretação. O sentido básico fundamental de má consciência natural é a capacidade pura e simples de auto-reflexão tornada possível pela internalização dos instintos e dos desejos. É aquela que todo homem em estado natural possui, antes de ser socializado, antes de se dar conta que ele vive em sociedade, antes de se dar conta que ele vive com outros, que ele precisa entrar em relações sociais com seus concorrentes; antes de determinar que os outros homens são seus semelhantes. É uma situação desconfortável para ele e desconcertante. No momento em que o homem toma consciência que ele já não é levado pela vida, como quando ele era um simples animal aquático, agora, como um semi-animal terrestre que tem que “andar sobre seus próprios pés e ‘carregar’ a si mesmo (...) reduzido, o infeliz, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzido a sua

¹¹⁵ Obs. O parágrafo não está reproduzido neste trabalho.

consciência, o seu órgão mais frágil e mais falível”¹¹⁶, a sua consciência natural se torna má consciência. Ele não podia viver nem sobreviver por si mesmo. Ele já não dependia apenas de seu organismo e de seus instintos; ele devia agora “pensar, inferir, calcular, combinar”; ele estava definitivamente preso nas malhas da convivência social. “Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu - a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”¹¹⁷.

Esse voltar-se para fora, para os outros, para a sociedade, obrigou-o também a voltar-se para dentro, a fim de “pensar, inferir, calcular, combinar” meios que lhe possibilitassem a melhor forma possível de sobrevivência. E assim se sentiu fraco, impotente; tornou-se ressentido; precisou “criar valores”; sua consciência natural torna-se má consciência, ou sua má consciência torna-se má. Por outro lado, a má consciência não necessariamente deve ser má; ela pode ser boa, ou seja, uma má consciência boa, uma auto-relação na qual uma “crueldade do artista”, um “encanto em impor forma a si mesmo”, faz brilhar uma abundância de nova beleza e afirmação”, que pode ser chamada de má consciência boa. Assim a má consciência natural é ubíqua, isto é, encontra-se tanto no escravo como no nobre, dependendo da direção que toma, ou para o ressentimento, ou para a auto-superação tornando-se má ou boa.

Poder-se-ia, então, perguntar aonde uma pessoa ressentida, com uma tão baixa auto-estima, encontra forças e recursos para inventar uma nova moralidade. Nietzsche responde: “ele (o homem do ressentimento) entende do

¹¹⁶ GM. II. § 16.

¹¹⁷ GM. II. § 16.

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 vivenciará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem”¹¹⁸. A inteligência é o às da manga do escravo. Com ela ele começa fazendo uma tríplice distinção: a separação entre o agente e a ação; a idéia de uma vontade livre; e uma concepção moralizada de culpa. Com esta clarividência, a revolta do escravo na moralidade estava completada.

O primeiro passo é separar o agente de sua ação, o interno do externo e depois, como decorrência natural disso, dizer que o homem tem uma vontade livre, que pode fazer ou deixar de fazer algo, ou que possa fazer isso ou aquilo, a seu “bel prazer”. E finalmente, separando o agente de sua ação sendo livre para agir, o homem se torna responsável por seus atos; ele se torna moralmente meritório, ou culpado por aquilo que faz. Tudo mais é decorrência.

Quanto à separação entre o agente e sua ação, Nietzsche diz o seguinte: “ Exigir da força que não se expresse como força (...) é tão absurdo quanto (...) o agente é uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo”¹¹⁹. Observam-se, aqui, dois erros: um relacionado ao “conceito popular” e outro relacionado à “moralidade popular”.

O erro de conceito é considerar que todos os acontecimentos existentes no mundo estão ligados a fatores que os causam. No caso das ações humanas, o erro consiste na crença de que há “um substrato natural por trás do fazer” e o erro moral é acreditar que este substrato natural é “livre para

¹¹⁸ GM. I. § 10.

¹¹⁹ GM. I. § 13.

expressar a sua força ou não”. Com estes conceitos, o agente estaria livre para escolher a sua ação. Desta forma o homem seria dotado de impulsos vitais próprios de sua natureza orgânica e de uma vontade livre como projeção de sua consciência. Aqui entrariam em jogo as teorias do determinismo e a doutrina do livre arbítrio. Nietzsche não entra nessa discussão mas diz explicitamente:

“Toda nossa ciência se encontra sobre a sedução da linguagem, não obstante seu sangue frio, sua indiferença aos afetos, e ainda se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram, os ‘sujeitos’ (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias, e também a ‘coisa em si’ kantiana): não é de espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença, e no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é *livre* para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de *imputar* à ave de rapina o fato de ser o que é”¹²⁰.

Nietzsche insiste nesta crença da separação entre o agente e sua ação da qual deriva a outra crença de uma vontade livre para agir. Neste caso ele usa o conceito de vontade conforme a filosofia tradicional, uma faculdade da alma, própria da natureza humana, natureza que ultrapassa os indivíduos; um conceito metafísico, portanto. Quando ele trata da vontade de poder, o conceito é diferente; é a força dos impulsos vitais que os seres vivos não podem deixar de ter, como no caso aqui que a ave de rapina não pode deixar de ser a ave de rapina. Portanto, é com o conceito “escolástico” de vontade que Nietzsche trata aqui, como compartimentação do homem, segundo a qual cada parte, poder-se-ia mesmo dizer cada órgão, é independente da outra, podendo, por iniciativa própria, agir ou deixar de agir, agir de uma maneira ou de outra. E é por isso

¹²⁰ GM. I. § 13.

que Nietzsche termina o parágrafo treze da primeira dissertação dizendo que isto representa não a força do ser humano, mas a sua fraqueza.

Dentro da lógica aristotélica, o silogismo (para Nietzsche uma falácia a nível popular, mas um sofisma a nível filosófico) da moralidade dos escravos se constrói da seguinte forma: premissa maior: todo evento tem origem em outro evento, que é sua causa; premissa menor: toda ação é independente e separada de seu agente; conclusão: todo agente é livre para escolher sua ação; corolário: todo agente livre é responsável por seus atos. Daí por diante fica fácil elaborar um código, numa escala de valores em que o ponto de partida não é o indivíduo concreto como ele é organicamente constituído, mas o homem abstrato, sua alma; não o que é, mas o que deve ser. Se isto foi de fato o que aconteceu, e é a moralidade que está aí, na qual os nobres também foram envolvidos, não significa para Nietzsche que não havia alternativa. Para ele, o nobre não necessitava desse pulo da imaginação, de uma aparente separação entre o agente e sua ação para uma vontade livre; o nobre foi pego pelas tramas da linguagem. O nobre não precisa de uma sofisticada ficção de uma vontade livre, na qual bastasse um simples querer, para afirmar-se e preservar a si mesmo. O fato de que ele é e se sente poderoso em qualquer situação torna desnecessário esse salto imaginativo para uma vontade livre. Não sendo negada a ele a verdadeira reação, aquela das ações, ele não precisa de uma vingança imaginária, ele sempre está no topo e não lhe importa o que está acontecendo na base. É impressionante a imagem que Nietzsche coloca diante da visão do nobre que está no topo para pintar o quadro geral da existência humana. Ele recorre à imaginação dos poetas gregos que, para

Nietzsche, souberam interpretar o mundo melhor do que os filósofos, enquanto estes ouviram pelo lado da moral, aqueles ouviram pelo lado do trágico que é, para ele, a verdadeira imagem da vida. Nietzsche escreve:

“Com que olhos pensam vocês que os deuses homéricos olhavam os destinos dos homens? Que sentido tinham no fundo as guerras de Tróia e semelhantes trágicos horrores? Não há como duvidar: eram *festivais* para os deuses; e, na medida em que os poetas sejam nisso mais ‘divinos’ que os outros homens, eram também *festivais* para os poetas... De igual modo os filósofos morais da Grécia imaginaram depois os olhos do deus a observar a luta moral, o heroísmo e o auto-suplicio do virtuoso: o ‘hércules do dever’ estava sobre um palco, e sabia disso; a virtude sem testemunhas era algo impensável para esse povo de atores. Aquela tão ousada, tão fatídica invenção de filósofos, feita então pela primeira vez na Europa, a do ‘livre-arbítrio’, da absoluta espontaneidade do homem no bem e no mal, não teria sido feita sobretudo para adquirir o direito de pensar que o interesse dos deuses no homem, na virtude humana, *não poderia jamais se esgotar*? Nesse palco da terra jamais deveriam faltar coisas realmente novas, tensões, intrigas, catástrofes realmente inauditas: um mundo concebido de modo inteiramente determinista seria previsível para os deuses, tornando-se logo cansativo – razão suficiente para que esses *amigos dos deuses*, os filósofos, não lhes impusessem um tal mundo! Toda humanidade antiga é plena de terna consideração pelo ‘espectador’, sendo um mundo essencialmente público, essencialmente visível que não sabia imaginar a felicidade sem espetáculos e festas”¹²¹.

Mas a distinção entre o agente e sua ação e a ficção de um agente capaz de escolher a sua ação não são suficientes para a revolta dos escravos na moralidade, embora necessárias. O que falta para que o forte seja responsável pela sua força é o conceito de culpa que deve ser acrescido à responsabilidade de cada um pelos seus atos. É claro que a culpa vai sobrar para o forte, para o nobre, pois a responsabilidade é relacionada ao efeito que as ações podem provocar sobre os outros. Como o fraco, pelo ressentimento,

¹²¹ GM. II. § 7.

fica privado da “verdadeira reação, aquela das ações”, e o nobre não o seria sem elas, a culpa vai sobrar para ele, pelo menos na primeira etapa da revolta, ou seja, antes da intervenção do sacerdote ascético, que vai encontrar um “pecado” no próprio fraco como causa de sua culpa.

É aqui que a “inteligência” do escravo começa a se manifestar ativamente. O fraco reconhece a si mesmo como fraco e o forte como forte e rotula com a qualidade de bom e mau. Mas esse rótulo não pode ser aleatório, atribuindo a si mesmo o rótulo de “bom”; isto não teria nenhum sentido nem mesmo para ele; ele não pode rotular a pessoa como tal, pois isso quem faz é o nobre; o nobre age, por isso é forte, é bom; o escravo não age, por isso é fraco, é mau, é baixo, é plebeu, - *schlecht*, ou, *schlicht*. O que fazer, então, para inverter essa situação? E aqui entra a estratégia da “inteligência” do escravo. Qual o efeito da ação? A ação do nobre é prejudicial ao fraco; ela impede que o fraco se torne forte; é a ação do nobre que tira o espaço do fraco; portanto ela é má. Como o fraco não age, não prejudica a ninguém, ele é o “bom”. E como o agente é responsável por suas ações, no raciocínio do fraco, o agente é culpado pelos efeitos de seus atos. Os rótulos trocam de lugar: o fraco é o bom, o forte é o mau.

Mas, além disso, a moralização do conceito de culpa tem outro componente que deve ser levado em conta, que se encontra na história, ou na pré-história, do castigo. A transformação do castigo como punição por uma dívida para a finalidade de corrigir, de ensinar um comportamento mais adequado, não apenas ao faltoso, mas a toda a sua comunidade. E esta falta, esta culpa, encontra-se inicialmente no fraco, como uma dívida que ele não

pode saldar. E assim o castigo, que era a descarga da raiva e do ódio do credor sobre o devedor pela impossibilidade de recuperar o que lhe era devido, passa a ter um valor correspondente ao valor da dívida. O culpado, o fraco, reconhece esta situação e sua inteligência vai mais longe: ele não pode pagar “esta” dívida porque ele é fraco, mas ele é fraco porque foi punido lá na origem, punido em seus ancestrais pelo seu “totem”; uma dívida original que se fixou de forma indelével em sua natureza, em sua “alma”. Mas lá na origem todos foram punidos porque todos falharam e se tornaram devedores do “totem”. Portanto a sua humanidade é decaída; o ser humano é um ser faltoso, pecador. Quem não age como tal, quem não se reconhece como tal é mau. É assim que a dor, e a dor impingida como castigo, entra na questão e toma parte na revolta dos escravos na moralidade. Mas esta dor impingida ao devedor por uma dívida não paga deve causar satisfação ao credor, como forma de recompensa. A dor assume o caráter moral tanto de culpa no devedor como de recompensa no credor. Deste processo surge o conceito de “dever”. A pessoa “deve” agir desta ou daquela forma, porque é “livre” para agir desta ou daquela forma. Nesta mescla de conceitos morais: falta, culpa, dever, bom e mau, e assim por diante, nasce a revolta dos escravos na moralidade; ou, então, a moralização daqueles conceitos provoca a reviravolta dos valores.

O ponto crucial, no entanto, agora, é que a separação entre interno e externo deixa de existir. A ação externa se torna expressão de um sentimento interno, ou seja, pela vontade livre, que é interna, a ação externa podia, e às vezes devia, ser diferente. A pessoa sente-se culpada porque vê uma ação que ela considera má, que foi praticada por ela mesma, e que podia ter sido

diferente. “Eu não deveria ter feito isso, mas eu fiz!”, ela diz, e continua; “como eu sou desprezível!”.

Daí o novo aspecto que Nietzsche percebe no sentimento de culpa. A ação que a pessoa praticou não é má ou desprezível em si; ela o é pelo efeito que produziu dentro de determinadas convenções. Por exemplo: a mentira só adquire conotação moral pelos seus efeitos, podendo ser boa ou má, e prejudicial ao mentiroso se por esse meio, quando descoberta, ele adquiriu vantagens, ou porque não foi útil também aos outros.

Numa segunda etapa, as ações como tais passam a ter conotação moral, sendo rotuladas como boas ou más, juntamente com o agente que as praticou, de acordo com as normas e convenções determinadas segundo os critérios que estavam em jogo no momento.

A culpa, portanto, é o resultado de um longo processo de moralização do conceito de dívida, dentro de um contexto de relações contratuais, pelas suas conseqüências, inicialmente algo devido a um credor. É um processo psicológico lento, mas irreversível. A primeira atitude do devedor diante de sua ação é de prudência; ele não se julga uma pessoa pior do que as outras, mas reconhece que praticou uma ação que não devia ter praticado; e assim, ele reconhece que podia ter agido de forma diferente; ele reconhece que podia ter escolhido outro tipo de ação. E isto agora lhe dói; ele se volta contra si mesmo e se culpa de sua ação. E como ele está vivendo sob determinados costumes que não lhe permitem descarregar sua revolta para fora, seus instintos voltam-se para dentro e buscam uma satisfação, como recompensa, no sofrimento, ou melhor, em sua capacidade de fazer alguém sofrer, mesmo que esse alguém

seja ele mesmo, de onde deriva, na moralidade dos escravos, um preconceito moral: “a maior vitória é vencer-se a si mesmo”. Desta forma, a culpa se torna a invenção fundamental da revolta dos escravos para a sua moralidade. O escravo, por estar na base da pirâmide, tem poucas oportunidades de descarregar para fora seus instintos de crueldade, então eles são descarregados para dentro. Assim, mais uma vez, as circunstâncias opressivas em que o escravo vive, são as condições de sua criatividade; a criatividade do ressentimento.

Tudo permaneceria inútil, no entanto, se o sentimento de culpa do escravo ficasse por aqui, ou seja, se ele se sentisse culpado pelos seus maus atos e se punisse por isso. Mas ele faz muito mais do que isso. Ao descobrir o meio de tornar a si mesmo responsável por seus próprios atos e culpado pelos seus atos maus, agora ele tem em mãos o meio de tornar também os outros responsáveis pelos atos deles. Assim ele atinge diretamente o nobre, o forte, que pratica ações que prejudicam os fracos; portanto eles são responsáveis, eles são culpados. O sentimento de culpa era a força que faltava em seu quebra-cabeças, depois de ter feito a distinção entre o agente e sua ação, e depois de construir a idéia da vontade livre. Agora o nobre, culpado por suas ações opressoras livremente escolhidas, torna-se “mau”. E ele, escravo, ele que padece a opressão do nobre mau? Ele é o “bom” – uma “bondade” ampliada, talvez, pelo fato de que ele, diferente do nobre, está pronto a reconhecer a própria culpa. Seu sacrifício, deste ponto de vista, tem valido a pena: um pequeno distúrbio colateral na luta por sua auto-afirmação.

Foi dito anteriormente que a revolta dos escravos na moralidade se fez em duas fases distintas: uma imanente e uma transcendente. A fase imanente se processou no próprio escravo, na transformação dos conceitos, na moralização das ações, até chegar ao sentimento de culpa, como foi descrito até aqui. A fase transcendente seria a passagem deste para um outro mundo. Se o nobre era o bom para este mundo, o escravo o será para o outro.

Há, no entanto, uma possibilidade de ler a Genealogia como se a revolta dos escravos na moralidade tenha sido uma questão de tudo ou nada; como se a reviravolta dos valores nobres fosse inseparável da invenção de um reino transcendental, de Deus, da cristandade; como se a invenção da visão que determina valores fosse, ela mesma, uma negação dos valores deste mundo em favor dos valores de outro mundo. Se assim fosse, a revolta dos escravos na moralidade seria uma passagem necessária de uma situação calamitosa neste mundo para uma situação de bem-aventurança no outro. O próprio Nietzsche, em várias passagens, deixa a possibilidade desta interpretação, como em *Ecce Homo*¹²² e na própria Genealogia da Moral¹²³. A questão que permanece é, pois, se a invenção do agente que escolhe livremente suas ações e do conceito moralizado de culpa só é possível dentro de uma visão que incluía um mundo transcendental, ou ela acontece antes e independente, deixando a transcendência como uma fase suplementar da fase imanente.

Assim poder-se-ia perguntar: a invenção da visão que determina valores já é um evento transcendental? Quando o homem foi internalizado, ele desenvolveu antes aquilo que depois chamou de sua alma – como foi esse

¹²² EH. Por que eu sou um destino. § 8.

¹²³ GM. I. § 15.

depois? Nietzsche não é claro neste ponto e várias vezes ele usa a palavra “alma” com significados ambíguos, às vezes como transcendental, outras, não. Embora Nietzsche afirme, ocasionalmente, que a nobreza e a liberdade andam juntas, ele não queria dizer com isso que havia uma ligação indissolúvel entre a liberdade como tal e a transcendência. O conceito de vontade livre é um dos mais complicados, e não há consenso filosófico sobre ele e não há a menor razão para pensar que ao falar de vontade livre ele esteja referindo-se a algo transcendente mais do que a algo material. Também não há razão para se pensar que “poder ter agido de outra forma” equivale a “livremente”, e que “o que poderia ter sido feito de outra forma”, deveria ter sido feito tendo em vista algo sobrenatural. “Vontade livre”, então, tanto pode ser tomada em sentido real quanto em sentido fictício e também não é necessário que se entenda “a capacidade de escolher livremente” como sendo a “alma” da pessoa. Mas também nada disso impede que haja uma passagem da primeira para a segunda, ou da revolta dos escravos para o reino do paraíso. É bem possível, no entanto, que a reviravolta dos valores dos nobres conduza à invenção de um reino transcendental e que a invenção da visão que determina valores leva à abolição dos valores “do único mundo que existe”. O que se conclui de tudo isso é que, da existência de tais tendências, a criatividade do ressentimento seja sempre e por si mesma uma transcendência.

Esta conclusão não fica prejudicada pelos vários usos que Nietzsche faz do conceito de culpa, como, por exemplo, quando ele o usa como sinônimo de má consciência¹²⁴; ou quando ele o liga à religião, moralizando a culpa como “o

¹²⁴ GM. II. § 4.

envolvimento da má consciência com o conceito de Deus¹²⁵; ou quando conceitos religiosos, como pecado, se originam "da exploração do sentimento de culpa pelo sacerdote; este artista dos sentimentos de culpa"¹²⁶. Outras vezes ele fala de moralização da culpa como um processo que culmina nas noções religiosas: a culpa se interioriza

"primeiramente contra o 'devedor', no qual a má consciência de tal modo se enraíza, corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipo, que, por fim, com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade da penitência, a idéia de que não se pode realizá-la (o castigo eterno) (...) essa vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo (...) esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu auto-martírio à mais horrenda culminância. Uma dívida para com Deus: este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício. (...) essa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a vontade do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua vontade de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa (...). Isto basta, de uma vez por todas, acerca da origem do 'santo Deus'¹²⁷.

De todas essas observações conclui-se que o homem em primeiro lugar chega a uma concepção moralizada de culpa e somente depois lhe dá uma explicação religiosa ou transcendental. Esta parece ser a conclusão final da segunda dissertação, mas também é verdadeiro que às vezes ele diz o contrário.

Temos aqui, então, três opções. Na primeira quando se vêem as narrativas das duas primeiras dissertações como um todo em que a moralização da culpa é uma pré-condição das idéias transcendentais. Com esta

¹²⁵ GM. II. § 21.

¹²⁶ GM. III. § 20.

¹²⁷ GM. II. §§. 22-23.

visão a moralização da culpa é, junto com as idéias de agente e vontade livre, um dos fatores que tornam a revolta dos escravos na moralidade possível. A principal dificuldade nesta interpretação é a tendência intermitente de Nietzsche em pintar a moralização como sendo sempre e em si mesma transcendental. Na segunda opção quando se vêem tais narrativas construindo a moralização da culpa essencialmente ligada a movimentos transcendentais. Nesta opção, se a moralização da culpa é uma pré-condição da revolta dos escravos na moralidade, esta é sempre e em si mesma transcendental. A principal dificuldade nesta visão é que a crítica de Nietzsche ao transcendentalismo freqüentemente aparece supondo que o conceito de culpa esteja disponível antes das idéias transcendentais. Outra dificuldade é que aqui parece não haver razão suficiente para pensar que a moralização dos conceitos deva envolver movimentos transcendentais. Na terceira opção, quando se vêem as duas dissertações independentes, sem ligação uma com a outra. Com esta visão, a explicação de Nietzsche da revolta dos escravos na moralidade é completa em si na primeira dissertação e a concepção moralizada da culpa não é condição necessária para o escravo tornar o nobre responsável por ser aquilo que é; por agir da maneira como age. A primeira dissertação descreve como a inversão da visão que determina valores conduz às idéias transcendentais, enquanto que a segunda relata como tais idéias são separadamente levadas a transformar o sentimento de dívida em sentimento de culpa. Neste caso é insatisfatório o fato de que a inversão dos valores nobres apresenta uma justificativa mais fraca e mais fragmentária do caso do

que as aparentes ligações entre as duas dissertações poderiam levar alguém a supor e a esperar.

A segunda opção parece ser mais razoável, pois nela Nietzsche apresenta os argumentos necessários para concluir que a “culpa” é necessariamente um conceito transcendental. A terceira opção talvez seja a mais econômica em termos de violência interpretativa: relaxar a exigência que as duas dissertações apresentam em conjunto é permitir maior latitude nos argumentos de cada uma. Nesta leitura, ter-se-ia a transcendentalização da revolta dos escravos na moralidade se a moralização da culpa dependesse ou não do “envolvimento da má consciência com o conceito de Deus”¹²⁸. Mas se for assim, é preferível a primeira opção, aquela que constrói a moralização da culpa como uma das condições da revolta dos escravos na moralidade, e que a constrói não necessariamente envolvida com qualquer coisa transcendental. Esta opção partilha com a segunda a desvantagem do choque com pelo menos alguma coisa do que Nietzsche diz, mas não muito mais do que isso; e partilha com a terceira a vantagem de seguir o texto leal e rigorosamente, mas sem tornar a relação entre as duas dissertações completamente opaca.

Conclui-se, então, que a revolta dos escravos na moralidade tem um início, imanente, esta fase mundana – uma fase tornada possível pela invenção do agente que escolhe livremente e o conceito moral de “culpa”.

Esta conclusão ganha força quando se considera o que o escravo ganhou com sua revolta na moralidade; admitir uma bem-aventurança eterna é apenas contornar a questão. O mais extraordinário ganho que ele teve foi a

¹²⁸ GM. II. § 21.

participação no nobre direito de “criar valores e de cunhar nomes para os valores”, pois, “o direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conhecer a própria origem da linguagem como expressão do poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas”¹²⁹. Através da inversão da visão que determina valores, o escravo também começa a “chancelar” coisas e tomar posse delas; ele também começa a expressar seu poder.

Agora o escravo não precisa olhar a si mesmo com o olhar do nobre e ver-se “baixo, de pensamento inferior, comum e plebeu”; já não necessita usar a prudência, a precaução, o sentimento impotente; ele tem algo para contrapor ao nobre, para afirmar-se a si mesmo como um valor positivo. Agora ele é o bom; o nobre, com suas características e suas ações, é mau, é “o mal”. Agora não apenas há dois pares de valores competitivos, bem e mal, bom e ruim, mas há também dois grupos competindo entre si para afirmar seus valores.

Mas, qual é o verdadeiro bem que a auto-afirmação do escravo lhe proporciona, se, mesmo assim, ele continua na base e o nobre no topo? Qualquer tipo de auto-afirmação, por pálida e refletida que seja, é mais digna de ser vivida do que nenhuma. A experiência de si mesmo, como profundamente sem dignidade e baixo, estimulado a viver por nada mais do que um radicado estímulo de sobrevivência, sempre temendo a morte, é a experiência do pior. Pintar uma imagem de si mesmo como melhor do que aquele que é sem valor, é algo ainda mais digno de ser vivido. Não ter os meios materiais de impor sua superioridade naqueles que impensadamente

¹²⁹ GM. I. § 2.

insistem em oprimir os outros, nesta perspectiva, é secundário. É suficiente que alguém não veja mais a si mesmo com o olhar dos outros, como simples objeto natural e inevitável de violação.

A inversão dos valores do forte, do nobre, no final das contas, é a resposta para o problema do sofrimento – um problema agudo para o escravo. A experiência, por parte do escravo, da opressão, da fraqueza e do ressentimento é a prova de que o sofrimento é a condição básica de sua existência. E antes da revolta, o seu sofrimento, que é acima de tudo seu, é sem valor de seu próprio ponto de vista. O escravo ainda não tem uma forma de auto-afirmação por meio de seu sofrimento, como é o caso do nobre para quem o sofrimento do escravo é altamente proveitoso; faz parte do seu sentimento humano básico:

“Ver sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano, que talvez até os símios subscrevessem: conta-se que na invenção de crueldades bizarras eles já anunciam e como que “preludiam” o homem. Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de festivo! (.....). Hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do fazer-sofrer, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro chamariz à vida”¹³⁰.

O que há de mau no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a falta de sentido, a falta de razão para ele. E a maior razão é o espetáculo que ele proporciona aos olhos de quem vê as pessoas sofrendo e a sensação de poder

¹³⁰ GM. II. §§ 6-7.

para aquele que faz os outros sofrerem. E, como por ironia, na falta de espectadores, criaram-se deuses que vêem no oculto e que se satisfazem com o sofrimento dos homens. Daí a necessidade de se buscar razões e causas para o sofrimento. Sofrer para algo traz algum tipo de recompensa. A necessidade de tornar a experiência de cada um significativa é um corolário que deriva do fato de ele ter-se tornado um animal autoconsciente, de ter-se socializado. Tornar o sofrimento de alguém inteligível é sentir poder em relação a ele, é tomar posse dele. Não importam a origem e o significado primitivo das coisas; o que importa é tomar posse delas e dar-lhes uma finalidade:

“de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados”¹³¹.

Nesta passagem, o objeto específico de Nietzsche é o castigo, mas o significado é o mesmo: ao tomar posse do sofrimento de alguém, dá-se-lhe uma interpretação, uma razão; e esta interpretação se torna o meio de alguém exercer o seu poder.

Se para o nobre, ser um simples espectador do sofrimento dos outros é suficiente para sentir-se poderoso, para o escravo precisa algo mais. Ao interpretar os valores dos nobres de cabeça para baixo, o escravo precisa sentir-se poderoso não pela visão do sofrimento dos outros, mas sendo ele o sofredor. Tornando o opressor responsável pelo seu sofrimento e rotulando a

¹³¹ GM. II. § 12.

causa de seu sofrimento “má”, o escravo atribui um significado a este sofrimento, que não apenas o liberta de sua falta de sentido, mas também estabelece que o escravo é uma pessoa melhor, mais digna do que aquela que causa o sofrimento. Ele, o escravo, é mais poderoso e mais autoafirmativo, tem mais capacidade de resistir “às hostilidades do mundo externo”.

Esta é a verdadeira revolução na consciência. Mas o escravo ainda não chegou ao ponto final; ele ainda está na primeira fase de sua revolta. Mas ele já mudou a sua imagem diante de si mesmo. Para ele o seu sofrimento já não é sem sentido; ele já entende a si mesmo como bom, porque sofre; e sofre porque alguém que é mau o faz sofrer. Ele forjou os valores de que precisava; a sua existência já tem um mínimo de tolerância para ele mesmo; a sua revolta na moralidade começou valer a pena; mas os resultados ainda não são completamente satisfatórios. Ele precisa, agora, partilhar com alguém as suas conquistas e buscar ajuda. Ele não sabe ainda quem poderá dar-lhe esta ajuda, nem como poderá ser ajudado. Aliás, ele não sabe nem mesmo onde poderá chegar; nem mesmo sabe se poderá ir mais adiante. De qualquer forma, ele tem uma razão para sua existência, e isto, se não é suficiente, é melhor do que nada.

2. 4. O NOBRE

Já no final da segunda dissertação, Nietzsche se coloca na situação de não estar sendo compreendido e ele mesmo se coloca a questão se ele está construindo ou destruindo um ideal, referindo-se, é claro, aos ideais ascéticos. A preocupação dos intérpretes é interpretar a posição dele diante do dilema de admitir ou o ideal ascético ou o niilismo. Segundo a visão de Nietzsche a cultura européia estava caminhando a passos largos em direção ao niilismo absoluto pelo abandono das crenças religiosas ou pelo reconhecimento de sua ilusão. Daí a questão que Nietzsche coloca a si mesmo sobre de que forma ele estaria sendo entendido: se simplesmente destruindo ideais, neste caso o ideal moral metafísico, como ele já havia feito com outros, como a crença nas finalidades dos órgãos do corpo, no caso a visão, ou se ele estaria, com isso, preparando o terreno para o niilismo ou para qualquer outro ideal. E volta então o problema da ciência. Para que serve ela? Por que é importante conhecer as coisas? A que leva o conhecimento das coisas?

Aaron Ridley¹³², no capítulo sobre “O Nobre”, vê a possibilidade de três respostas: a primeira é que o reconhecimento, a gravidade do problema, nos

¹³² RIDLEY, A. op. cit.

faz desejar uma solução para ele; a segunda nos impele a descobrir uma solução; e a terceira, mais palpável, no momento, é que a previsão do niilismo estava prestes a se concretizar, pois o niilismo estava sendo visto como melhor do que as demais alternativas ou das ilusões religiosas e metafísicas. Para o autor, a resposta que Nietzsche propõe é do terceiro tipo, diante da situação concreta em que ele se encontrava dentro da cultura européia da época, já que uma resposta do primeiro tipo seria, de certa forma, ingênua, e uma do segundo tipo, um tanto vaga, que seriam, estas duas juntas, até incapazes de desencadear a impetuosidade de Nietzsche.

A pergunta que se coloca agora poderia ser a seguinte: Estaria Nietzsche inclinado a um novo barbarismo, em que a nobreza do homem, “a magnífica besta loira se manifestaria numa sucessão horrenda de assassínios, incêndios, violações e torturas?”¹³³. Há razões para pensar isso? Aqui é mais um ponto em que o estilo de Nietzsche deixa os intérpretes em polvorosa. Em nenhum lugar se encontra uma expressão do tipo “eu quero um novo barbarismo”, como qualquer outro filósofo que estivesse propondo a sua visão de moralidade; da mesma forma fica difícil de dizer que ele não o quisesse diante de algumas evidências, como as seguintes que o autor destaca: Nietzsche tem uma simpatia toda especial quando fala dos nobres na primeira dissertação, o que não acontece quando fala dos escravos; Nietzsche vê a vitória dos escravos sobre os nobres, no caso da moralidade, como um desastre para a humanidade; Nietzsche despreza as virtudes da moralidade dos escravos, tais como a piedade; Nietzsche prefere a moralidade da auto-

¹³³ GM. I. § 11.

afirmação à do ressentimento, ou seja, a do nobre à do escravo. Mesmo assim não é possível concluir que Nietzsche esteja propondo uma “volta às cavernas”, para usar o nosso linguajar.

Vista desta forma, a Genealogia da Moral parece terminar em crise, uma crise de valores. Com a morte de Deus, esta foi uma constatação e não uma obra de Nietzsche, os fundamentos da moralidade ocidental foram ao beleléu. Com a queda do mundo metafísico, inventado, segundo Nietzsche, como sustentação de valores que implícita ou explicitamente dizem “não” a “este mundo hostil”¹³⁴, não é mais possível sustentar uma moralidade que se orienta para um outro mundo. Levar adiante um mundo transcendental depois de ter perdido os fundamentos de sua moralidade é adubar o terreno para a implantação definitiva do niilismo absoluto. Assim, para evitar o niilismo, é preciso encontrar nesta vida, neste mundo, as razões para viver. Nietzsche temia a perda de razão da própria existência; e buscava desesperadamente uma. Encontrou-a no modo de vida grego pré-socrático. Foi lá que ele viu a moralidade dos nobres, uma moralidade de auto-afirmação da vida, que voltava a ser necessária agora, depois de morte de Deus. Uma moralidade que ressurgisse das próprias cinzas, depois de ficar encoberta e abafada durante vinte séculos pela filosofia grega socrática e pela religiosidade cristã.

Por outro lado, a natureza primitiva do nobre, natureza de rapina, de incêndio, de assassinio, não é característica fundamental e necessária de sua moralidade; Nietzsche não estava tentando re-introduzir isso no comportamento humano de sua época, pois, mesmo que a cultura estivesse

¹³⁴ GM. I. § 10.

degenerando, como estava na sua visão, não era por falta dessas “qualidades”. Uma concepção da vida que valorize a vida como ela é, incluindo o sofrimento, não necessita daquelas atitudes e nem precisa incrementar o sofrimento, como faz a moralidade cristã, o que, aliás, é feito para negar a vida como ela é, a vida deste mundo, na ilusão de que, negando esta vida, alcança-se uma outra, mais agradável, mais perfeita, em outro mundo; este também mais ordenado e mais perfeito. As atitudes da “magnífica besta louca” apenas provam, é isto que Nietzsche quer mostrar, que a moralidade não está vinculada a princípios que conduzem a outro tipo de vida, porque este outro tipo de vida não existe. A moralidade, para Nietzsche, não está vinculada, muito menos subordinada, a nenhum princípio, a nenhum fim, a nenhum “τελος”, porque não há “τελος” onde se possa chegar. O nobre vive a vida assim como ela é e como ele é; tudo o mais são acontecimentos, bons ou maus, circunstanciais, porque assim é que são as coisas.

Por outro lado, Nietzsche não considera o “nobre primitivo” o modelo de homem que devesse ser preparado para o futuro. E isto por um motivo muito claro: sua falta de inteligência, sua falta de discernimento das coisas, chegando a ponto de deixar-se dominar pelo escravo. Se o “homem primitivo se tornou um animal interessante”¹³⁵, não foi por obra do nobre, mas do escravo. Enquanto para o nobre a “inteligência está longe de ser tão essencial quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores inconscientes”¹³⁶, o escravo introduziu, com sua astúcia, uma alma no homem, “voltada contra si

¹³⁵ GM. I. § 6.

¹³⁶ GM. I. § 10.

mesma, que fez surgir sobre a terra algo tão novo, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição e de futuro, que o aspecto da terra se alterou profundamente”¹³⁷. E foi ainda por obra do escravo que o homem deixou de ser “uma meta em si mesmo para tornar-se apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa”¹³⁸.

O que Nietzsche condena, tanto no escravo quanto no nobre, são as atitudes que estão por trás do agir de um e de outro e não as suas virtudes em si mesmas. Poderia parecer, à primeira vista, que Nietzsche é contrário a qualquer comportamento moral, a qualquer organização da vida em sociedade, e que pregasse a “volta às cavernas” como já foi visto. Não é nada disso; seu furor é contra as razões sobre as quais as normas morais se fundamentam; razões que, para ele, são ilusórias, falsas e negadoras da vida, que levam ao nada, quando, por exemplo, ele fala na justiça na *Genealogia da Moral*, ou do amor aos inimigos, ou da gratidão. Quanta falsidade por trás das aparências! Quantos interesses escusos, escondidos nas garras das virtudes! “A justiça, que iniciou com ‘tudo é resgatável, tudo tem que ser pago’, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes – termina como toda coisa boa sobre a terra, suprimindo a si mesma. A auto-supressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta – graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu ‘além do direito’”¹³⁹. É esta falsidade da moralidade do escravo que o nobre não vê por falta de clarividência e acaba envolvido em suas armadilhas, e assim com os demais exemplos citados: amor

¹³⁷ GM. II. § 16.

¹³⁸ Idem.

¹³⁹ GM. II. § 10.

aos inimigos e gratidão. Zaratustra recomenda agir com cortesia, com amabilidade, porém com “garras”, porque estas virtudes só são praticadas por alguém que poderia agir de outra forma. Aqui está a diferença do nobre e do escravo. Enquanto este é gentil como meio de defesa, para esconder sua fraqueza, aquele é gentil como forma de mostrar sua superioridade, como forma de mostrar o que ele é, e não como meio de se tornar outro ou como meio de alcançar um fim fora desta vida e deste mundo. Em Aurora, Nietzsche é claro e explícito:

“Eu nego igualmente a moralidade: não o fato de que inumeráveis homens se sintam imorais, mas aquilo que existe na verdade, uma razão para se sentir tal. Eu não nego – já que eu não sou insano – que seja necessário evitar e combater muitas ações ditas imorais; nem que seja necessário cumprir e encorajar numerosas ações ditas morais, - mas eu penso que é necessário fazer uma e outra coisa por outras razões diferentes das que foram feitas até aqui. Nós devemos mudar a nossa maneira de pensar, - a fim de chegarmos finalmente, e talvez tarde demais, a sermos ainda melhor: mudar nossa maneira de sentir”¹⁴⁰.

Entre as virtudes tradicionais, ou cristãs, que Nietzsche censura violentamente estão a compaixão e a piedade, não em si mesmas, mas quando praticadas pelo escravo, porque neles elas são um sinal de fraqueza, uma compensação diante de sua impossibilidade de afirmar a si mesmo ou a vida como ela é. Estas virtudes para o escravo não representam a grandeza de seu caráter, ou de sua alma, mas uma atitude hostil contra si mesmo e contra o mundo. A impotência do escravo é que

“graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza

¹⁴⁰ A. § 103.

mesma dos fracos – isto é, seu ser, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um feito, um mérito. Por um instinto de autoconservação, de auto-afirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem necessita crer no ‘sujeito’ indiferente e livre para escolher. O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a alma) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito”¹⁴¹.

É assim que o ressentimento se torna criativo: da fraqueza, da falta de potência nascem as “virtudes” que, segundo Nietzsche, são o sustentáculo da consciência cristã e o seu próprio veneno. É a mentira tornada verdade, que irrita Nietzsche, não a virtude como tal, mesmo a cristã, desde que seja honesta; mas para ele a virtude não pode ser cristã e honesta, pois a virtude cristã se fundamenta num princípio falso: a crença num outro mundo. Ao defender a virtude do nobre, Nietzsche não está propondo uma “volta às cavernas”, mas apenas explicando o que é uma virtude verdadeira, qual seja, a expressão da nobreza do caráter em oposição a uma atitude de vingança nascida do ressentimento. Vale destacar aqui que Nietzsche, ao explicitar o que é uma virtude nobre, não simpatiza com o nobre “pessoa”, por causa de sua estupidez em deixar-se cooptar pelas artimanhas do escravo, tornando-se, também ele, inteligente, consciente de seus atos, deixando de ser ave de rapina. O nobre condenou-se a si mesmo a partir do momento em que ele oprimiu o seu primeiro escravo. Diante disso, uma “volta às cavernas” não é possível nem mesmo, ou de forma mais exata, não é possível exatamente na

¹⁴¹ GM. I, § 13.

visão de Nietzsche; tudo recomeçaria da mesma forma. Ele não vai propor uma volta, mas um avanço; não um re-começo, mas uma trans-valoração, pois o “nobre original tornou-se uma impossibilidade”. Que Nietzsche propõe um novo tipo de homem, homem nobre, está fora de dúvida, pois o homem se tornou um “animal interessante, prenhe de futuro”, e isto não foi pela convivência com seus pares, os nobres, os homens de rapina, mas pelo envolvimento com os fracos, os insignificantes, os escravos.

Nietzsche tem clareza a respeito da realidade do mundo e do homem atuais, não era ingênuo ao ponto de propor um re-começo puro e simples, nem inconseqüente ao ponto de pregar uma hecatombe para depois fazer nascer o seu supra-homem. A sua proposta era a partir do que estava aí, com o que estava disponível, já que o ideal ascético, que foi a proposta dos últimos vinte e cinco séculos, acabou por deixar o homem sem objetivo e sem a capacidade de gerar e parir o homem do futuro, segundo as interpretações transcendentais. E isto, segundo ele, era premente, pois o niilismo estava ocupando os espaços deixados pelo mundo transcendental depois de sua queda. E, o que era mais importante, não se tratava apenas de ocupar o espaço, porque este também era uma ilusão, e que no caso só poderia ser ocupado pelo niilismo. Tratava-se de encontrar outra forma, ou melhor, outro mundo dentro do qual pudesse ser parido o novo homem, do qual o “animal interessante” estava prenhe. Que tipo de ideal então Nietzsche estava propondo? Que tipo de visão de vida humana ele estava promovendo?

É importante lembrar aqui que Nietzsche não concluiu a sua obra e a resposta a esta pergunta tende a ser mais especulativa do que objetiva; às

vezes chega mesmo a ser extravagante, no mínimo, como quando se pretendeu torná-lo o filósofo do nazismo para justificar a barbárie.

O primeiro passo para tanto pode ser deduzido do parágrafo vinte e quatro da segunda dissertação, qual seja, atacar a “má consciência” pela neutralização das “inclinações não-naturais”, que são seus recursos, ou mostrando como as condições da má consciência podem ser superadas.

No parágrafo dezesseis da terceira dissertação, Nietzsche mostra para que serviram o trabalho do sacerdote ascético e a tirania dos conceitos paradoxais e paralógicos de “culpa”, “pecado”, “corrupção”, “condenação”: “para tornar os doentes inofensivos até certo ponto, para fazer os incuráveis se destruir a si mesmos, para orientar com rigor os levemente adoentados de volta a si mesmos (...) e desta maneira aproveitar os instintos ruins dos sofredores para o fim de auto-disciplinamento, auto-vigilância, auto-superação”¹⁴². Se isto foi possível, o contrário também poderia ter sido; se isto levou ao triunfo dos valores escravos, o contrário teria levado aos valores dos nobres. Por esta lógica, a neutralização dos maus instintos, na perspectiva de Nietzsche, é o caminho, ou pelo menos um deles, para a construção do homem novo. A batalha, portanto, se desenvolve no mesmo campo: o dos instintos vitais diante da questão do sofrimento. O sacerdote ascético tem uma interpretação e uma proposta; é necessário apresentar outra. O sofrimento não é um castigo, não é uma culpa, não é um pecado; a solução não é a auto-disciplina, a auto-vigilância, a auto-superação.

“Uma só coisa é necessário que o ser humano esteja satisfeito consigo mesmo – ‘dar estilo’ a seu caráter – uma arte considerável raramente encontrada! Aquele que a

¹⁴² GM. III. § 16.

exerce é que percebe em seu conjunto tudo o que a natureza oferece de forças e fraquezas para adaptá-la em seguida a um plano artístico, até que cada coisa apareça como arte e razão, e que a fraqueza ofusque os olhos”¹⁴³.

Viver não é uma questão de domínio e superação dos próprios instintos e paixões, mas uma questão de arte, isto é, de nobreza. Seria um contra-senso absurdo o homem ter de destruir-se para poder viver, tanto para uma visão religiosa em que o homem aparece como criatura de um criador, como para uma visão naturalista, em que o homem aparece como fruto de uma combinação aleatória de certas forças vitais da própria natureza. No primeiro caso o Deus seria demônio pela sua própria lógica, mesmo com o subterfúgio do livre arbítrio humano; no segundo caso, pela mesma lógica, a natureza teria gerado um monstro.

O “estilo de caráter” não pode ser entendido da mesma forma que o “ideal ascético”, ou seja, fundamentar-se em ilusões e mentiras, mesmo quando elas sejam úteis para dar à vida um significado e uma motivação que a torne digna de ser vivida. O parágrafo doze da terceira dissertação mostra claramente a distinção entre as duas maneiras de “olhar” a vida; com que “olhos” ela deve ser olhada. Falando do ideal ascético Nietzsche diz:

“supondo que esta vontade encarnada de contradição e anti-natureza seja levada a filosofar: onde descarregará seu arbítrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro, como real, buscará o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionadamente a verdade (...) – que triunfo! – não mais apenas sobre os sentidos. sobre a evidência, mas uma espécie bem mais elevada de triunfo, uma violentação e uma crueldade contra a razão: volúpia que atinge seu cume quando o auto-desprezo, o auto-escárnio ascético da razão decreta:

¹⁴³ GC. § 290.

‘existe um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é excluída dele’¹⁴⁴.

É com este “olho” que o ideal ascético vê o mundo e o ser humano, e a partir desta visão constrói o seu projeto. Negar tudo o que é real, sensível, instintivo, vivo, e construir um mundo de ilusões, como os ascetas da filosofia vedanta. Entende-se claramente que uma visão desse tipo traga certo “sossego” para a pessoa diante da vida. Embora não seja uma satisfação para consigo mesma, a pessoa se satisfaz com a ilusão que negando a vida e aceitando a dor passivamente, ela se torna digna de merecer a “outra” vida naquele “outro” mundo.

Acreditar em algo transcendente, para Nietzsche, é “sintoma de decadência, de vontade de viver fragmentada”¹⁴⁵. O fato de a crença trazer conforto ao espírito não é prova de verdade, antes pelo contrário – “a crença torna as pessoas beatas: por isso mente...”¹⁴⁶. O deleite é um estado psicológico, não uma prova de verdade. Todo parágrafo cinquenta do Anti-Cristo é significativo para este aspecto. Esta é uma visão na perspectiva do ideal ascético, mas outra é a visão na perspectiva naturalista, que seja necessário disciplina e preparação do intelecto, a necessidade de ter os pró e os contra sob controle, a fim de conhecer a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas é fundamental a quem quiser buscar um conhecimento real das coisas, sem medo e sem espanto daquilo que ele pode trazer. O deleite não é prova de verdade. O “estilo de caráter” do nobre não está vincula-

¹⁴⁴ GM. III. § 12.

¹⁴⁵ AC. § 50.

¹⁴⁶ Idem.

do nem inclinado a buscar o deleite mediante a renúncia dos instintos e a fuga da dor; o “estilo de caráter” do nobre busca o seu ideal na vida como ela é; não é preciso “castrar o intelecto” para buscar a verdade.

Se, portanto, há um modo de ver as coisas pelo lado da ilusão, há outro pelo lado da realidade. O que importa é que:

“devemos, afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, querer ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação de intelecto para sua futura ‘objetividade’ – a qual não é entendida como ‘observação desinteressada’ (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas. De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’, guardemo-nos dos tentáculos, dos conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’, : - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto? ...”¹⁴⁷.

É isso que é necessário para os homens do conhecimento, para aqueles que têm “estilo de caráter”, cuja “força de seu espírito” se mediria justamente

¹⁴⁷ GM. III. § 12.

pela quantidade de “verdade que era capaz de suportar ou, mais claramente, pelo grau em que necessitasse de a diluir, velar, adocicar, embotar, falsificar”¹⁴⁸. O conhecimento da verdade, portanto, não é uma questão de satisfação pessoal ou de auto-beatificação, mas uma questão de auto-sobrevivência. Suporta-se a verdade até o limite que permite a convivência com ela. Quanto mais forte a pessoa é, quanto mais “estilo de caráter” possui, mais profundamente pode penetrar no conhecimento da verdade; quanto mais fraca, mais medrosa a pessoa for, mais ela necessita de ilusão, inclusive a ilusão da felicidade. Viver é, pois, uma questão de nobreza de espírito; é a arte grega da época trágica antes de ser contaminada pela arte euripidiana e pela filosofia socrática; estas marcaram o início da decadência da humanidade. Recuperar a nobreza do homem não é “voltar às cavernas”, mas ter a coragem de abandonar as ilusões da metafísica em todas as suas formas, e encarar a vida como ela é: esta vida, neste mundo.

A busca da verdade, ou o conhecimento da verdade, através da ciência, para Nietzsche, é a expressão da vontade de poder, não a busca da felicidade ou da satisfação. Para ele aqui há uma inversão. O nobre, o bem dotado, que é feliz, está satisfeito consigo mesmo, busca a verdade qualquer que ela seja como forma de expressar a sua vontade de poder, que é a essência da vida; enquanto que o fraco, o escravo, insatisfeito consigo mesmo por sua impotência, busca a felicidade e não a encontra neste mundo e nesta vida que lhe são hostis; então ele cria um mundo de ilusões e constrói as verdades que lhe são úteis. É sua vontade de poder, que é a essência da vida também para ele, que se realiza mediante a criação de um mundo que lhe é conveniente. O

¹⁴⁸ ABM. § 39.

nobre não precisa da verdade para se auto-realizar; ele se realiza pela própria vontade de poder. O fraco, no entanto, precisa de “uma verdade” para que a sua vontade de potência se realize nela. A satisfação do escravo não está nele mesmo, mas está no fato, ou na ação de “encontrar” um mundo dentro do qual ele se sinta realizado. Mas mesmo aqui o princípio é o mesmo: é a vontade de poder que se manifesta como princípio da vida. É o ideal ascético do escravo a expressão de sua vontade de poder.

Dessa forma não são nem mesmo os interesses que determinam a verdade ou a falsidade das coisas, mas os padrões de racionalidade. A racionalidade que busca a verdade como ela é ou que a cria como lhe convém como forma de expressão da essência da vida. Já que “não há harmonia pré-estabelecida entre o progresso da verdade e o bem da humanidade”, e esta é uma “percepção fundamental”¹⁴⁹, os padrões da racionalidade são os indicadores da vontade que apontam ou para a busca da verdade como ela é, ou para sua construção como lhe convém. A razão, então, é perspectivista; mas este é outro assunto.

Segundo Nietzsche, é a “falta de espírito histórico dos historiadores da moral”¹⁵⁰ que leva a buscar a felicidade evitando o sofrimento, que é a característica da moral dos escravos. Em várias de suas obras Nietzsche mostra justamente o contrário: é no sofrimento que se expressa o espetáculo da vida. A moralização do sofrimento se deu exatamente aqui. A incapacidade do fraco de fazer os outros sofrerem e o fato de ele ser a vítima fez com que ele buscasse outra forma de valorizar a vida a partir desta sua condição. Para o

¹⁴⁹ HH. § 517.

¹⁵⁰ GM. I. § 2.

nobre o espetáculo não é propriamente o sofrimento do fraco, mas a contemplação da luta dos instintos vitais diante de condições adversas; para o nobre o que importa não é o outro ser humano na luta pela vida, mas a própria luta. Nas arenas de Roma ou da Espanha, ou nos ringues americanos, o cristão e a fera, o toureiro e o touro, e os boxeadores, são apenas o instrumento do espetáculo. Mas o espetáculo mesmo é o “agon”, que os gregos muito mais artisticamente apresentavam por meio da tragédia. O nobre se regozija com o espetáculo da vida porque ele a sente em si, como sua essência, como sua vontade de poder. Tomar o sofrimento como instrumento de salvação é inverter as coisas, é negar a vida, é negar a si mesmo. Mas para o fraco, o impotente, é a sua vingança. É o eterno retorno do igual, ou seja, a vontade de poder que volta com nova roupagem.

Então, poder-se-ia perguntar: o nobre não tem medo da morte? Nem medo nem outra coisa. A morte é apenas o fim do espetáculo; ela é sempre natural, aconteça do jeito que acontecer; é apenas um personagem que abandona o palco-platéia da vida. Para o nobre a tragédia não é a morte, é a vida. É para o fraco que a tragédia está na morte, porque ele sabe que a morte não é a sua saída da vida, mas todo seu mundo que desaparece, porque é um mundo de ilusões que ele mesmo construiu. Para o nobre com a morte não acaba nada porque nada há para acabar, porque “no conjunto a humanidade não tem objetivo nenhum”¹⁵¹, e se algum objetivo foi posto para ela, não é a morte que vai desfazê-lo, mas a própria vida vai mostrar que este objetivo era uma ilusão. É por isso que a moralidade do escravo coloca o objetivo da vida

¹⁵¹ HH. § 33.

para além da vida, enquanto que para o nobre, segundo Nietzsche, o objetivo da vida está para “além do bem e do mal”, ou seja, está nela mesma. Aqui também, outra vez, a vontade de poder do fraco se expressa em seu ideal ascético.

Se por um lado o sofrimento mostra a essência da natureza humana como a luta das forças vitais na combinação aleatória de seus elementos, por outro lado ele molda o caráter da pessoa frente aos acontecimentos do mundo. E aqui mais uma vez aparece a diferença entre o nobre e o escravo. O nobre vê o sofrimento como castigo de seu pecado e o usa para sua redenção a fim de alcançar um mundo do além, um mundo de ilusão. O nobre usa o sofrimento para forjar o seu caráter, para imprimir “estilo” a seu caráter, pois é “essa tensão da alma no infortúnio que lhe inculca a força, os seus estremecimentos em face do grande cataclismo, o seu engenho e a sua coragem para enfrentar, agüentar, interpretar, aproveitar a desgraça e tudo o que jamais lhe foi dado de profundo, de mistério, de máscara, de espírito, de astúcia, de grandeza”¹⁵². Estes são os fins nobres para Nietzsche, diferente da má consciência ativa do escravo que se compraz “no trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, pelo prazer de fazer-sofrer”¹⁵³. Se o sofrimento pode ser um motivo para levar ao niilismo, só pode ser o sofrimento do escravo quando ele perceber a inutilidade de seu uso para suas ilusões. Não é assim para o nobre; ele se compraz no sofrimento porque vê nele a expressão da vida e nele forja o seu caráter, dando-lhe um “estilo” superior. O máximo que o escravo pode conseguir com o sofrimento é seu ideal ascético, a negação de si

¹⁵² ABM. § 225.

¹⁵³ GM. II. § 18.

mesmo e deste mundo em favor de uma ilusão, enquanto que o nobre consegue a afirmação da vida e de si mesmo.

Diante do sofrimento, três atitudes são possíveis: uma atitude de desencanto em que a pessoa se ilude a si mesma e a si mesma se decepciona diante de suas ilusões; uma atitude de ressentimento em que a pessoa se sente impotente diante dele e cria um contra-veneno tomando-o como meio para um outro objetivo; e uma atitude de auto-afirmação em que a pessoa encontra nele os recursos e as manifestações dos instintos vitais. O primeiro é levado ao niilismo; o segundo ao ideal ascético; e o terceiro à nobreza de caráter. O nobre, portanto, difere do niilista pela sua austeridade para consigo mesmo; para ele a autodecepção é uma barreira e não uma entrada para uma vida mais cômoda como para o niilista; difere do ressentido em sua determinação de ter uma existência e um mundo não espoliado e sem sentido, como é o caso do ressentido.

A segunda maneira de escapar no niilismo é mostrar como as condições da má consciência poderiam ser superadas. Nietzsche entende esta superação como um movimento dialético; não uma destruição e uma substituição, mas uma transformação, um ir adiante; ele usa o termo alemão "*Selbstaufhebung*", típico da Fenomenologia do Espírito de Hegel. Era, pelo menos, o que Nietzsche esperava: que todo o aparato da consciência em estado natural, que por um desvio lateral levou ao ideal ascético, um dia, "como toda coisa boa sobre a terra"¹⁵⁴, retomasse seu verdadeiro caminho, suprassumisse o que tinha de bom, de natural, deixasse de lado o que tinha de mau, de anti-natural,

¹⁵⁴ GM. II. § 10.

de ressentido, de ascético, e chegasse à consciência de um novo homem, cuja essência é a vontade de poder, a vontade de vida, e permanecendo como o eterno retorno do igual.

Se a consciência nasceu de um longo e paciente trabalho de dominação e adaptação do homem aos costumes de uma sociedade, um dia esse homem, Nietzsche esperava, reconhecerá sua situação e transformará isto que agora se tornou instinto, sua consciência, em instrumento de sua vontade de poder e deixará de ser o escravo dos costumes para se tornar o nobre dos instintos vitais, o “indivíduo soberano”, como a “ave de rapina”, não pela sua rapinagem, nem pela sua força nem pela fraqueza da ovelha.

Desta forma, é a própria consciência que transformará o homem. O homem não pode permanecer à mercê de outras vontades, reais como a do sacerdote ascético, ou imaginárias como a de Deus ou de uma “sociedade”; é o homem “preche de futuro”. Este novo momento da consciência, Nietzsche acreditava que seria o momento final, seria tão duro, o parto seria tão doloroso, como o foram os momentos anteriores, o da formação da consciência e o de sua transformação em má consciência, depois em consciência ascética. O primeiro teria sido obra da própria natureza; o segundo foi obra do “Estado”; o terceiro do sacerdote ascético; e, finalmente, o último seria obra da própria consciência. Para entender melhor esse processo, é interessante aqui lembrar os momentos anteriores. O primeiro momento foi:

“O mesmo deve ter sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer, ocorreu a esses semi-animais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura – subitamente seus instintos ficaram sem valor e ‘suspensos’. A partir de então deveriam andar com os pés

e ‘carregar a si mesmos’, quando antes eram levados pela água: havia um terrível peso sobre eles. Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais frágil e mais falível! Creio que jamais houve na terra um tal sentimento de desgraça”¹⁵⁵.

Nesta passagem fica clara, também, a visão que Nietzsche tinha da origem do homem, sua evolução por processo natural, próprio da ciência de sua época, apesar das resistências, e muito própria e adequada a sua “metafísica” da vontade de poder como essência do ser “humano”. Vê-se também nesta passagem a sua dialética, o avanço e o recuo, o eterno retorno do igual, o suprasumir, *aufheben*, a perda e a retomada a partir de algo existente, mesmo que esse existente seja o “seu órgão mais frágil e mais falível”.

O segundo momento não foi menos dramático nem menos trágico. Se no primeiro a luta, o “agon” - *αγων* - foi consigo mesmo diante da natureza, o segundo será consigo mesmo diante de seus semelhantes. Deu-se no momento em que “ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”¹⁵⁶. O homem por ser o animal mais fraco, “doente por natureza”, sentiu-se forçado à convivência pacífica com seus semelhantes e, na medida do possível, com os outros animais. Esta fase foi assim descrita por Nietzsche:

“Pressupõe que esta mudança não tenha sido gradual nem voluntária, e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer

¹⁵⁵ GM. II. § 16.

¹⁵⁶ GM. II. § 16.

ressentimento. Em segundo lugar, que a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo “Estado”, em conseqüência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra (...) Tais seres são imprevisíveis, eles vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado “outra”, para serem sequer odiados. Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas – logo há algo novo onde eles aparecem, uma estrutura de domínio que vive, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um “sentido” em relação ao todo. Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na “obra”, como a mãe no filho. Neles não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro – mas sem eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme quantum de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como que latente. Esse instinto de liberdade tornado latente à força – já compreendemos -, esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a “má consciência”¹⁵⁷.

Este parágrafo foi citado quase na íntegra por ser auto-explicativo, mas mesmo assim merece alguns comentários. Em primeiro lugar a “natureza

¹⁵⁷ GM. II. § 17.

social” do homem. Para Aristóteles, e toda a filosofia e cultura ocidentais, impregnada de escolástica, o homem é social por natureza - ζoon πολιτικον – é a sociabilidade que faz o animal tornar-se “humano”. Para Nietzsche a sociabilidade rebaixa-o, inibe-o, castra-o. Em segundo lugar, a origem do “Estado”. Para Nietzsche, o Estado não é nem obra de Deus, nem obra da vontade livre do homem. “Quem pode dar ordens, quem por natureza é senhor, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos!”¹⁵⁸. Mas estes são temas que merecem grandes discussões, mas dispensáveis para este trabalho. O que importa aqui é ver o processo como se desenvolve. Novamente a dialética, o avanço e o recuo, a perda e a recuperação, o *Aufhebung*, no momento em que o homem, pela sua consciência, se torna “senhor do mundo”, se sente a verdadeira “ave de rapina”, em toda a sua expressão de vontade de poder, volta-se contra si mesmo, destrói-se, e se “encerra no âmbito da sociedade e da paz”¹⁵⁹. Para Nietzsche, este também foi um momento lamentável. O homem não ficou reduzido apenas a “seu órgão mais frágil e mais falível – a sua consciência”¹⁶⁰, mas o que é pior, “a esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encerrado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: (...) a má consciência”¹⁶¹.

Mas o processo continua. A “má consciência” não pára em si mesma. E surge a nova etapa. O homem está “socializado”, aparentemente “em paz”. Criou para si uma “humanidade”, que torna todos os “indivíduos soberanos” “iguais”; obedientes a normas de convivência, buscando o bem estar de todos.

¹⁵⁸ Idem.

¹⁵⁹ GM. II. § 16.

¹⁶⁰ Idem.

¹⁶¹ GM. II. § 17.

Mas os instintos vitais, não se deve esquecer que Nietzsche tem outra compreensão da natureza do homem, apesar de sufocados ressurgem e buscam o seu espaço. E é aqui que surge uma nova figura, que pretende dar o golpe mortal. O inimigo entendeu agora a verdadeira natureza do homem; é preciso mudá-la; é preciso dar-lhe outra natureza, outra origem, outra finalidade¹⁶². Entra em cena, agora, o sacerdote ascético, como se verá mais adiante, em que, por sua obra, a má consciência se torna culpada.

Para Nietzsche, este é o último passo da decadência. Já não há como continuar indo para trás, sem cair no niilismo absoluto. Sua proposta será o supra-homem – *Übermensch* – descrito no “Assim Falou Zaratustra”, mas que seria construído pela “Vontade de Poder”, livro que sua doença não deixou que ele concluísse.

Neste terceiro estágio, Nietzsche reconhece a importância do Ideal Ascético. Ele não deixa de ser a expressão da vontade de poder do fraco e a sua superação só será possível mediante uma transvaloração de todos os valores, o que implica numa nova metafísica, depois que “Deus está morto”. Nietzsche, como todo filósofo, não propõe, apenas constata, embora reconheça que “chego muito cedo – meu tempo não é chegado”¹⁶³.

É neste sentido que Nietzsche acha necessário mostrar como as circunstâncias em que a consciência se desenvolveu no homem, por um erro de interpretação para consigo mesmo, levou-o a ver no sofrimento algo não como parte de sua natureza mas como conseqüência de uma ação culposa

¹⁶² Aqui caberia um novo tema – a importância do imaginário na formação do ideal ascético. O tema está desenvolvido em outro trabalho.

¹⁶³ GC. § 125.

praticada por ele mesmo. Reconhecendo este erro o homem poderá superar também as ilusões a que foi levado e transformar-se em outro homem, porque o homem não é por natureza um animal social, mas um “indivíduo soberano”, como diz Nietzsche:

“A consciência não faz propriamente parte da existência individual do homem, mas daquilo que existe nele da natureza da comunidade do rebanho; e conseqüentemente a consciência não é desenvolvida de modo sutil senão relativamente a sua utilidade para a comunidade e o rebanho, de modo que nenhum de nós, apesar de seu desejo de compreender a si mesmo tão individualmente quanto possível, apesar do seu desejo de ‘conhecer a si mesmo’, somente tomará consciência do que há de não individual em si, daquilo que é ‘mediano’ em si, nosso próprio pensamento sendo acrescido de algum modo pelo caráter próprio da consciência, pelo ‘gênio da espécie’ que o comanda e retranscrito na perspectiva do rebanho. Todos os nossos atos são no fundo incomparavelmente pessoais, únicos, imensamente pessoais, nisto não há a menor dúvida, mas desde que os transcrevemos na consciência, não mais parece que assim seja ...”¹⁶⁴.

Nesta imagem, a consciência levou o homem a alienar-se de si mesmo, distinguindo-se de sua ação. E assim criou o escravo. Enquanto o nobre, sem consciência, não se distingue de sua ação e não se preocupa com os efeitos de seus atos, o escravo, preso às artimanhas de sua consciência, tenta outros caminhos para adaptar-se às condições impróprias de um mundo que não é o seu como o animal aquático quando se viu obrigado a viver fora da água ou perecer. Embora essa extraordinária “conquista” do homem – conseguir adaptar-se para garantir a sua existência – um instinto nunca será obra de um aprendizado; antes pelo contrário: todo aprendizado é uma “dominação”, uma “domesticação” do instinto. O instinto vital é para a vida assim como ela é, não

¹⁶⁴ GC. § 354.

para a adaptação. Outra vez aparece a questão da “volta às cavernas”. Para Nietzsche o desenvolvimento dos instintos vitais não significa aperfeiçoar a bestialidade que há no homem, mas muito menos significa a sua anulação em vista da convivência social. A individualidade sempre vai se manifestar. A socialização, para Nietzsche, é desastrosa, é fator de decadência, na medida em que ela inibe a individualidade. “Napoleão, esta síntese de inumano e sobre-humano”¹⁶⁵, este monstro e super-homem – *Unmensch und Übermensch* – é um exemplo da transposição, da superação da fase “humana”, obra da socialização pela consciência do rebanho, mantendo o que há do “monstro”, os instintos vitais, e indo além de sua opressão, dominação, negação, a que a vida em comunidade o obriga.

O ideal do nobre, portanto, não é uma criação da consciência humana, uma ilusão, fruto do imperativo “adaptar-se ou perecer”, mas é o aperfeiçoamento da essência do homem, a sua vontade de poder. Assim, pois, como o instinto não se destrói sem negar a própria vida, também não se adquire com a finalidade de formar uma segunda natureza. Quando Nietzsche falava da decadência, principalmente da cultura ocidental, é porque ele via poucos sinais, e ainda assim esses poucos muito esfumados, de recuperação da dignidade humana. Apesar de reconhecer que “Deus estava morto”, também reconhecia que “havia chegado muito cedo”; mas, o que era pior, as igrejas continuavam cheias, embora fossem apenas “túmulos e monumentos de Deus”¹⁶⁶. As pessoas continuavam indo lá, mesmo que fosse

¹⁶⁵ GM. I. § 16.

¹⁶⁶ GC. § 125.

só para entoar seu *Requiem æternam Deo*¹⁶⁷ (descanso eterno para Deus), e ele delas foi expulso.

Qual é então o novo tipo de nobre que Nietzsche propõe? E por que ele acha que isto é necessário? Em primeiro lugar, ou pela única razão, para não cair no niilismo. E aqui salta à vista o fato de que o homem não pode viver sem um ideal, seja ele qual for, mas seria melhor interpretar essa necessidade humana de outra forma. Não é o ideal ascético, ou qualquer que seja, que atrai o homem, como se ambos, homem e ideal, existissem independentemente um do outro; ou, dito melhor, como se o ideal também existisse. Isto levaria a admitir a existência de seres metafísicos, o que para Nietzsche é um absurdo. A necessidade de um ideal não é nada em si mesma; é apenas a manifestação dos instintos da vida, da vontade de poder, que não podem ser suprimidos sob nenhum pretexto. O niilismo, ou o ideal ascético, ou qualquer outro, são ideais psicológicos; é a consciência que se formou no homem que exige um objetivo, por que o homem, como o mundo, em si mesmo não tem objetivo nenhum. A eliminação de qualquer ideal exigiria a eliminação também da consciência. E isto sim seria uma “volta às cavernas”, mas, como já visto, não é isto que Nietzsche propõe. Assim como não se trata de substituir nem o ideal ascético, nem o ideal niilista, porque não existindo em si, por serem entidades metafísicas, também não existe o “lugar” que ficaria vazio se eles deixassem de lá estar. Nietzsche não propõe a substituição de um ideal por outro; sua proposta é a auto-superação da consciência metafísica; é uma consciência que está além do bem e mal; é uma consciência que vê em si mesma toda a sua potência de vida e que vive para si, como indivíduo soberano nesta vida e

¹⁶⁷ Idem.

neste mundo. A nobreza do homem está em ele ser-para-si e não depende da nobreza do ideal para o qual ele se volta como o escravo que se aniquila para que seu senhor reine: “*aportet illum regnare*”. O ideal ascético, e assim também o ideal niilista, não é prejudicial ao homem por aquilo que ele traz, por aquilo que ele produz de concreto, mas por aquilo que ele significa. Nietzsche é claro quando diz:

“O ideal ascético corrompeu não apenas a saúde e o gosto, corrompeu ainda uma terceira, uma quarta, uma quinta, uma sexta coisa – eu me guardarei de enumerar tudo (quando chegaria o fim?). O que devo expor à luz não é o que esse ideal realizou, mas tão somente o que ele significa, o que deixa entrever, o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, aquilo de que é a expressão provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal entendidos. (...). O que significa exatamente o poder desse ideal, a imensidão do seu poder? Por que lhe foi concedido tamanho espaço? Por que não lhe foi oposta maior resistência? O ideal ascético expressa uma vontade: onde está a vontade contrária, em que se expressaria um ideal contrário?”¹⁶⁸.

Se o ideal ascético exprime uma vontade, não é um ideal que falta; é a vontade que necessita expressar-se de alguma forma; tudo o mais são interpretações. Ficaria muito difícil conhecer qual o ideal que Nietzsche estaria propondo se se admitisse que ele estaria propondo uma substituição de ideal, porque, se assim fosse, isto seria para o escravo “o mais sublime triunfo da vingança”. Indubitavelmente, quando o escravo lograsse introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia comesçassem a se envergonhar de sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: “é uma vergonha ser feliz! Existe muita miséria!”¹⁶⁹, seria sua

¹⁶⁸ GM. II. § 23.

¹⁶⁹ GM. . § 14.

grande vitória. Qual é esta “própria miséria, toda miséria... muita miséria” que faz o nobre sentir “vergonha de ser feliz”? A necessidade de um ideal transcendente, metafísico, seja ele qual for, pois isto levaria às “duas mais terríveis pragas que podem estar reservadas ... – o grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem”¹⁷⁰. Qualquer ideal transcendental ou metafísico seria a negação da vontade de vida do homem, seria a morte que causaria o nojo de si mesmo; ou então a piedade pelo homem, o que significaria a sua nulidade, a sua subserviência, a sua condição de escravo: “*Qui autem post me venturus est, fortior me est, cujus non sum dignus calceamenta portare* (Aquele que está para vir depois de mim é mais forte do que eu, ao qual eu não sou digno de calçar os sapatos)”¹⁷¹. De nada adianta “desprender-se do Deus cristão e acreditar que se deve conservar a moral”¹⁷², pois o problema é exatamente a moral. É isto que, de certa forma, irrita Nietzsche: os homens não se dão conta de que o problema que dá sustentação a todas as ilusões metafísicas é a própria moral. A interiorização dos instintos vitais, que deveriam expandir-se para fora, por obra da consciência criou a ilusão do homem social por natureza, o que exige uma moral. A transvaloração de todos os valores não é a substituição de uns valores por outros dentro de uma estrutura de moralidade social, mas o estabelecimento de valores em relação a um “indivíduo soberano”. A falta de uma estrutura moral não leva e não coloca o homem numa situação de “guerra de todos contra todos”, conforme o princípio de Hobbes, nem é a moral que evita a guerra de todos contra todos. Para Nietzsche, o homem tem de tornar-se o que é, e nada mais.

¹⁷⁰ Idem.

¹⁷¹ Mt. 3, 11.

Uma estrutura de moralidade somente seria possível, e até necessária, se o homem tivesse um objetivo na vida pré-estabelecido, o que exigiria, por outro lado, a anulação do homem como indivíduo e o reconhecimento de um homem ideal, em direção ao qual toda a humanidade deve dirigir-se. Nietzsche nega esses protótipos metafísicos, e mesmo quando o homem busca o próprio bem, a própria felicidade, isto mostra que ele busca a felicidade como indivíduo, sua auto-realização, o desabrochar de sua vida, e não a felicidade existente em-si, que sirva de modelo e de objetivo para todos. Ainda que se entendesse a felicidade do homem como a sua realização no supra-homem, este supra-homem não é um protótipo no sentido da filosofia tradicional platônica. O supra-homem do Zaratustra é uma etapa a ser alcançada pela superação do homem atual, mas não é um ponto de chegada à espera de alguém que está perdido no caminho. Se assim fosse, exigiria uma estrutura de moralidade; mas se assim fosse, exatamente por isso, essa etapa não seria vencida. A superação deste homem e a busca do supra-homem são a superação da moralidade. Nietzsche é muito claro quando diz:

“Na medida em que o indivíduo busca a sua felicidade não se deve dar-lhe nenhum preceito quanto à maneira de alcançá-la: porque a felicidade individual brota segundo leis próprias, ignoradas por todos e ela só pode ser impedida e obstaculizada por prescrições exteriores. As prescrições ditas ‘morais’ são na verdade dirigidas contra os indivíduos e não querem de jeito nenhum a felicidade deles. Tão pouco tais preceitos se dirigem à ‘felicidade e à prosperidade da humanidade’ – termos aos quais de qualquer maneira é impossível ligar conceitos rigorosos, e muito menos que possam ser utilizados como estrelas polares sobre o escuro oceano das aspirações morais”¹⁷³.

¹⁷² CI. Passatempos Intelectuais, 5.

¹⁷³ A. § 108.

Fica clara a posição de Nietzsche de que o mundo não é um conjunto ordenado, mas um “jogo de forças se transformando eternamente num eterno vai-e-vem”, e dentro deste mundo nada tem objetivo pré-estabelecido. “Somente se a humanidade tivesse um objetivo universalmente reconhecido poder-se-ia propor: é necessário agir assim e assim”¹⁷⁴, desta ou daquela forma. Mas estas formas não deixariam de ser engrenagens de uma máquina construída e comandada por alguém superior a ela que a dirige segundo seus interesses. E Nietzsche nega o conceito de criação e a existência de um criador. Portanto, “por enquanto não existe nenhum objetivo deste gênero. Não se deve, pois, atribuir à humanidade as exigências da moral, é uma irracionalidade e uma infantilidade”¹⁷⁵.

O homem, para Nietzsche, é o “indivíduo soberano” dentro da “Natureza”, também “soberana”. A sua nobreza consiste em reconhecer-se como tal. A racionalidade que originariamente se desenvolveu nele como necessidade de se impor e superar os imprevistos dos acasos da natureza, uma racionalidade capaz de encontrar em cada momento os meios de garantir a sua sobrevivência como vontade de poder que se perpetua no eterno retorno do igual, esta racionalidade se deteriorou a partir do momento que pretendeu pôr ordem no mundo estabelecendo fins e meios de alcançá-los. Daí nasceu a moralidade e a humanidade entrou em decadência. Repetindo mais uma vez, resgatar a nobreza do homem não é voltar ao homem primitivo das cavernas, mas parir o homem novo, um parto que o coloque além do bem e do mal, na aurora da vida, como falava Zaratustra.

¹⁷⁴ Idem.

¹⁷⁵ Ibidem.

Por outro lado o mundo do além do fraco é uma criação imaginária de uma mente que se reconhece pecadora e culpada de sua incapacidade de enfrentar a vida como ela é, este mundo imaginário, povoado de fantasias, e que quer tornar-se o objetivo único a ser alcançado pelos homens nesta vida e neste mundo. Para o fraco, muito mais de que sua tarefa, este mundo imaginário é seu ideal. É dele que provêm não só as razões da existência, mas as normas do comportamento, os mandamentos que devem ser observados para lá se chegar. Como ideal de vida, nada contra os ideais, antes pelo contrário, tudo a favor deles; como ideal que se fundamenta em crenças num mundo do além, torna-se um ideal puramente ascético, e como tal também imaginário e ilusório. Nietzsche não é contra os ideais; ideais na vida existem muitos, e segundo ele deveriam existir ainda mais.

2. 5. O SACERDOTE ASCÉTICO

Como visto acima, esta terceira fase da má consciência que se torna culpada de seu sofrimento foi obra, principalmente, do sacerdote ascético. É assim que Nietzsche o descreve:

“O sacerdote é a primeira forma do animal mais delicado, que despreza mais facilmente do que odeia. Não lhe será poupado fazer guerra aos animais de rapina, uma guerra de astúcia (de “espírito”) mais que de violência, está claro – pois isto lhe será necessário, em certas circunstâncias, desenvolver-se quase que um novo tipo de animal de rapina, ou ao menos representá-lo – uma nova ferocidade animal, na qual o urso polar, a elástica, fria, expectante pantera, e também a raposa, parecem juntados numa unidade tão atraente quanto aterradora. Supondo que a necessidade o obrigue, ele andar­á entre os outros animais de rapina, sério como urso, venerável, prudente, frio, superior-enganador, como arauto e porta-voz de poderes misteriosos, decidido a semear nesse terreno, onde puder, sofrimento, contradição e, seguro bastante de sua arte, fazer-se a todo instante senhor dos sofredores. Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida – pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso. (...) Todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais

precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente culpado suscetível de sofrimento – (...) ‘Eu sofro: disso alguém deve ser culpado’ – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: ‘Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpado de si! ...’ Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como se disse, a direção do ressentimento é – mudada”¹⁷⁶.

O sacerdote ascético não é pura e simplesmente o padre ou pastor, aquela pessoa ligada a uma igreja e que desempenha determinadas funções litúrgicas com a finalidade de cumprir e fazer cumprir as normas canônicas; um simples ministro dos sacramentos da lei de Deus e da Igreja; nem mesmo o presbítero, que preside o rebanho e que o defende dos lobos. Este é apenas um profissional ingênuo e acrítico das funções que ele mesmo exerce. Para o conceito de Nietzsche, o sacerdote ascético é, isso sim, o confessor, o diretor espiritual, o guardião da alma do crente, do religioso; é aquele que transforma a consciência. Ele não transforma os valores: o que é bom para mau e o que é mau para bom. Não, essa transformação já foi feita pela má consciência. O escravo já se conscientizou de que ele é bom, de que sua fraqueza, sua condescendência, sua piedade são virtudes. Mas ainda assim o escravo está angustiado porque ele sofre e quando ele busca no sacerdote ascético uma luz para seu sofrimento, uma esperança para suas angústias, o sacerdote ascético o acolhe, aparentemente, com carinho, com bondade, com afabilidade, e lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você culpada de si”. Assim o sacerdote ascético, o

¹⁷⁶ GM. III. § 15.

pastor, entra na segunda fase da revolta dos escravos na moralidade. Mas por que ele faz isso? Ele não poderia agir diferente?

Talvez pudesse, mas ele mesmo já é um doente porque, segundo Nietzsche, é preciso ser doente para entender os doentes. Mas ele é um doente consciente; um doente que encontra na doença dos outros a sua salvação; na fraqueza dos outros a sua força. E ele toma posse da alma, por assim dizer, da ovelhinha arrependida e desgarrada que busca um aprisco. E aqui o sacerdote ascético exerce seu poder e mostra as vantagens de ser escravo; os benefícios que esta situação traz ao escravo. Ser oprimido pelo nobre é um grande presente, pois faz com que o escravo se purifique de suas culpas em primeiro lugar e adquira uma força de caráter que sobrepuja qualquer poder do nobre: vencer-se a si mesmo, dominar os próprios instintos e paixões. O escravo reconhece, então, que mais importante do que seu corpo ele tem uma alma, temporariamente personificada num mundo contingente e sofredor. Mas através disso ele se purifica para o mundo verdadeiro, o outro mundo. Quem lhe garante isso é o próprio Deus que se manifesta pelo sacerdote.

Esses “benefícios” que o escravo vê no sofrimento durante a primeira fase de sua revolta dos valores na moralidade é que proporcionam um campo de ação ao sacerdote ascético. Se o ressentimento criou uma espécie de vingança contra o nobre, pelo menos intimamente o escravo ainda está angustiado. Se a reviravolta dos valores não elimina o sofrimento, então por que sofrer? Ou melhor, por que viver? No parágrafo trezentos e cinquenta e três da Gaia Ciência, Nietzsche não poderia ser mais claro a este respeito, no

qual ele mostra como o sacerdote ascético, ou o fundador de uma religião, como São Paulo e Buda, dá uma interpretação a esta vida e encontra um objetivo além dela que para poder alcançá-lo é preciso renunciar a esta vida. "O significado, a originalidade do fundador de uma religião emerge geralmente do fato que ele o vê, o seleciona, adivinha por primeiro para que fim usá-lo e como interpretá-lo"¹⁷⁷.

É importante para o sacerdote não aparecer como o revolucionário, como o provocador da revolta dos escravos na moralidade; ele correria o risco do insucesso. Ele entra como o salvador; já que as coisas são assim, é preciso interpretá-las e construir algo a partir delas. A má consciência precisa de um objetivo que ultrapasse essa vida, que dê significado e finalidade ao próprio sofrimento.

Por outro lado, o sacerdote tem uma tarefa quase contraditória: enquanto ele deve ser também doente para entender e tratar dos doentes, ele tem que mostrar a estes que ele é forte, poderoso, nobre, pois só assim ele conseguirá seu objetivo. Para isso, ele deve apresentar-se ao sofredor como não-culpado do sofrimento dele. Ele tem que ser visto como o salvador, ou pelo menos como o intermediador da salvação. Ele, pois, o sacerdote, é nobre pela sua virtude; virtude que não deriva de seu ser, como a virtude "cavalheiresco-aristocrática", mas a sua virtude deriva de sua ação, de seu altruísmo; não de sua constituição física, mas de sua alma; não da fruição dos prazeres deste mundo, mas da visão e do antegozo da felicidade eterna do outro, do "verdadeiro" mundo. Eles são "os mais terríveis inimigos"¹⁷⁸.

¹⁷⁷ GC. § 353.

¹⁷⁸ GM. I. § 7.

De fato, historicamente, a nobreza do sacerdote se expressa até mesmo visualmente como a “casta sacerdotal” em praticamente todas as religiões, mas ainda aqui a sua nobreza não lhe é dada por aquilo que ela é, mas antes por aquilo que ela faz, ou melhor, por aquilo que ela representa: a nobreza dos valores espirituais. Para o sacerdote “bom e mau” não derivam da natureza das pessoas, mas da utilidade daqueles a quem as ações são dirigidas, opostas pela utilidade que proporcionam aos outros, aos fracos, e não pelo que elas representam em si mesmas. A utilidade dos valores do fraco não é para este mundo. Esses valores, como o sofrimento, são úteis, e até necessários, para alcançar a felicidade que está no mundo do além, como compensação por aquilo que faltou ao fraco neste mundo. É desta forma que a fortuna do sacerdote é uma variante da postura do nobre. Uma variante imitativa, porém, não uma variante proveniente da mesma raiz. A raiz do sacerdote ascético está na fraqueza, no ressentimento, mas ele reconhece que, para ser forte, para se impor sobre os mais fracos, ele precisa ter algo a mais; e esse algo a mais ele encontra no aristocrático. O sacerdote ascético, mesmo assim, não torna a sua natureza nobre; isto exigiria dele pelo menos uma desconsideração pelo fraco, senão um total afastamento. Mas isto não é possível para ele; ele necessita do doente para exercer a sua nobreza. Se ele se afastar do fraco, ele perde sua força; sua nobreza é referencial, imitativa e decorrente de uma ação sua sobre alguém que é fraco igual a ele e que reconhece nele sua nobreza. Sem esse reconhecimento sua nobreza não existiria.

E o que o fraco ganha com isso? A sua nobreza também. E aqui sim há a identidade. O fraco agora, reconhecendo-se doente, ganha saúde, ganha

nobreza, ganha poder. O fraco com seu sacerdote constrói um mundo diferente, no qual eles são os fortes, no qual a sua vontade vai prevalecer, no qual eles serão os senhores; reconquistam a confiança em si mesmos. O seu ideal passa a ser sua força. De qualquer forma, a conseqüência desse ideal ascético é que é terrível, e daí o furor de Nietzsche contra o sacerdote.

“Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida, mas necessita primeiro ferir, para ser médico, e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida – pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são; torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso”¹⁷⁹.

Estas palavras não poderiam ser mais fortes, nem mais diretas. Vê-se claramente o duplo papel do sacerdote: ferir para curar; e o que é pior, ferir sobre uma ferida, talvez cicatrizada. O doente que, talvez, se aproximou dele apenas para buscar um consolo final, que talvez já estava conformado com sua situação e desejava encontrar uma saída simples e objetiva para construir a sua vida a partir daquilo que lhe sobrava, encontra o golpe de misericórdia: ele é, além de tudo, culpado de sua própria desgraça. A partir desse momento o sacerdote se salva, encontra o seu poder, o poder de salvar. Toma o objeto de seu poder em suas garras e se torna senhor; poder no sentido de posse, de alguém capaz de manipular, de moldar, de dirigir. Mas este tipo de poder exige ação, e ação com resultado: um mundo diferente.

Se o sacerdote mudou a direção do ressentimento, o ressentido agora vai mudar a direção do seu objetivo e vai fugir do próprio sacerdote. A vontade do fraco encontra sua força. O seu mundo não é o mundo que está aí, que está

¹⁷⁹ GM. III. § 15.

feito, e mal feito. Ele vai construir o seu mundo, um mundo perfeito, que será a obra da luta de sua vontade contra suas paixões e instintos.

A pergunta que fica a respeito do sacerdote é se ele também é um fraco, um ressentido, um doente, ou se ele simplesmente se aproveita de uma situação para mostrar e exercer seu poder. E também pode-se perguntar a respeito de qual o seu papel, ou a sua influência na primeira fase da revolta dos escravos na moralidade. Na segunda fase ele é fundamental, essencial; na primeira ele é dispensável, mas também poderia estar agindo lá, conduzindo os fracos, preparando-os para a segunda, organizando o rebanho.

No parágrafo acima citado da Gaia Ciência, Nietzsche não exclui o sacerdote da primeira fase, aquela de determinar um modo de vida disciplinada que pelo menos garanta um mínimo de bem-estar para e entre as pessoas. Mas ele destaca que o papel mais importante do sacerdote – no texto identificado como fundador de uma religião – aquela de interpretar o significado desta vida, envolta num mistério, que encobre um valor supremo, pelo qual se luta, e para o qual vale a pena dar esta vida. De qualquer forma, a entrada do sacerdote na revolta dos escravos na moralidade não é tão simples assim, nem tão clara. No parágrafo sete da primeira dissertação da Genealogia da Moral, Nietzsche aproxima o modo de valorização sacerdotal daquele cavalheirismo aristocrático, sendo aquele derivado deste, mas com uma diferença fundamental. Enquanto

“os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve a sua transformação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente. O modo de

valoração nobre-sacerdotal (...) tem outros pressupostos: para ele a guerra é mau negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, *os mais terríveis inimigos* - por quê? Porque são os mais impotentes”¹⁸⁰.

Quais são esses outros pressupostos? A sua “impotência”, e dela o ódio e do ódio a vingança. Qual seria, então, a interpretação desta vida que poderia ser feita a partir da impotência, do ódio e da vingança?

“Os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – 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, maltratados e danados”¹⁸¹.

E isto por obra de uma casta sacerdotal, de

“um povo ‘nascido para a escravidão’, como dizem Tácito e todo o mundo antigo, ‘um povo eleito entre os povos’, como eles mesmos afirmam e acreditam – os hebreus realizaram aquela obra-prima de reviravolta dos valores, graças à qual a vida sobre a terra recebeu por alguns milênios um fascínio novo e perigoso: - seus profetas fundiram em uma só coisa a palavra ‘rico’, ‘ímpio’, ‘mau’, ‘violento’, ‘sensual’, e cunharam pela primeira vez a palavra ‘mundo’ como uma palavra ultrajante. Nesta inversão dos valores (que contém o uso da palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ e ‘amigo’) está a importância do povo hebreu: com isso começou a revolta dos escravos na moralidade”¹⁸² “Uma história que se perdeu de vista, por que – foi vitoriosa”¹⁸³.

A oposição dos valores cavalheiro-aristocráticos e nobre-sacerdotais, também tem sua origem na diferença que há entre o desprezo dos nobres e o

¹⁸⁰ GM. I. § 7.

¹⁸¹ GM. I. § 7.

¹⁸² ABM. § 195.

¹⁸³ GM. I. § 7.

ódio dos sacerdotes em relação a coisas deste mundo. Por um lado, o desprezo do nobre vem de seu interesse em relação ao que lhe é externo; ele não se preocupa com os efeitos da sua nobreza ou com o que esses efeitos possam causar nos outros; o seu desprezo é a distância que ele mantém daquilo que lhe é externo; ele está satisfeito consigo mesmo: não deseja algo a mais ou diferente; olha o mundo como se não o visse. Por outro lado, o ódio do sacerdote provém daquilo que é externo a ele e se aloja em seu interno, corroendo-o, como algo que lhe falta, como um desejo inalcançável, como um mal que outro – o nobre - lhe causa; é o veneno da impotência que maquina uma vingança. O desprezo do nobre lhe dá tranquilidade; o ódio do sacerdote se volta ao fraco, ao doente, ao ressentido. Por que ele se volta para o fraco? Já que a vingança é contra o nobre, por que não enfrentá-lo diretamente? O sacerdote não pode voltar sua vingança diretamente contra o nobre por causa de sua impotência. Para isso o sacerdote deveria possuir as mesmas virtudes que o nobre, “constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante”¹⁸⁴, mas ele não possui isso; suas virtudes são a circunspeção, a meditação, a interioridade. Então ele precisa voltar-se àquelas pessoas que são dóceis, obedientes, submissas e acostumadas a viver sob normas determinadas e precisas, quaisquer que elas sejam. E é assim e por isso que o sacerdote se volta ao escravo e abraça voluntariamente a sua condição de ressentido porque vê nele o caminho para o poder. “Somente então entenderemos a sua tremenda missão histórica. A dominação sobre os

¹⁸⁴ Idem.

que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade”¹⁸⁵.

O sacerdote ascético joga um jogo duplo; ou melhor, joga em dois campos; chuta para os dois lados. Como o nobre ele investe contra o fraco como o seu campo de dominação; como ressentido ele se junta ao fraco para investir contra o nobre. Mas a sua relação com o fraco não é uma relação de identidade, embora profunda e necessária; é antes uma identificação imaginária; ele se entende com o fraco profundamente neste mundo e se identifica com ele em outro, no ideal ascético. Esse jogo duplo do sacerdote ascético torna-se ainda mais claro quando ele se apresenta como o médico da alma do sofredor, porque, na verdade, ele não quer curar a causa do sofrimento; antes pelo contrário, ele precisa da dor do sofredor. Daí que ele “ungüenta, e envenena” ao mesmo tempo. Ele apenas suaviza e aprofunda; nem deixa cicatrizar; ele torna a doença crônica que se perpetua intermitentemente. “A mitigação do sofrimento, o consolo de toda espécie – isso se revela como o seu gênio mesmo; com que inventividade compreendeu ele sua tarefa de consolador, de que modo irrefletido e ousado soube escolher os meios para ela”¹⁸⁶.

O fraco precisa persuadir-se de que seu sofrimento é fundamental e necessário em sua vida; caso contrário a vida não teria sentido para ele. A questão, então, não é “por quê?” o sofrimento, mas “por quê?” a vida. O seu sofrimento não provém de algo externo a ele pois cada um é o que é; e ele, impotente, fraco, sofredor, tem no próprio sofrimento o caminho para a sua

¹⁸⁵ GM. III. § 15.

¹⁸⁶ GM. III. § 17.

salvação. Reconhecer isto é o primeiro passo, é entrar na segunda fase da revolta do escravo na moralidade. Esta é a tarefa do sacerdote ascético e para isso ele usa de toda a sua habilidade; contar ao escravo uma história transcendental; expor a ele “todo o mecanismo secreto da salvação”. A história que o sacerdote lhe conta é uma história escrita do próprio salvador; uma história transcendente e persuasiva; uma história que lhe faz conhecer a gênese de sua condição de homem. Essa história tem três etapas.

Na primeira, o escravo já ansia por uma certa explicação do sofrimento como um castigo em função de uma culpa pela transgressão de uma lei, de uma norma; ele quer saber o porquê de seu sofrimento. Aqui Nietzsche associa a noção de castigo com a de dívida e faz a passagem da culpa para o pecado; um pecado histórico, original. E como pecador que se reconhece como tal, o escravo tem sede

“de remédios e narcóticos, o homem termina por aconselhar-se com alguém que conhece também as coisas ocultas – e vejam! Ele recebe uma indicação, recebe do seu mago, o sacerdote ascético, a primeira indicação sobre a ‘causa’ do seu sofrer: ele deve buscá-la em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento como uma punição. Ele ouviu, ele compreendeu, o infeliz (...) o doente foi transformado em pecador”¹⁸⁷.

O segundo passo dessa história é ainda mais interessante; a história se torna “sagrada”; a dívida é para com um deus, que é seu “totem” primitivo, o seu criador. É uma dívida pessoal e comunitária ao mesmo tempo; deve ser paga por cada um em particular e por todos conjuntamente; é uma dívida herdada com a qual toda a comunidade dos devedores, dos filhos de Deus,

¹⁸⁷ GM. III. § 20.

está comprometida. O sofrimento, como castigo infligido em vista da culpa se torna a expiação da falta como exigência para a volta à condição de bem-aventurado. Nesta segunda etapa da história sagrada o fraco, agora pecador “arrependido”, reconhece seu Deus como seu Criador, reconhece-se membro de uma comunidade, torna-se rebanho, o povo de Deus.

A terceira etapa da história sagrada contada pelo sacerdote ao escravo é a história da sua salvação; ele é o povo escolhido, chamado a compartilhar do mundo divino. Conseqüentemente, este mundo é apenas um vale de lágrimas em vista daquele ao qual está sendo conduzido. Que mundo é aquele? O mundo da Terra Prometida, de Canaã, onde correrão rios de leite e mel, reservado aos filhos de Deus. E assim o pastor, o mago que conhece as coisas ocultas, o sacerdote ascético, consegue o objetivo. Sem o sacerdote ascético essa façanha não teria sido possível. Qual foi essa façanha? O parágrafo onze da terceira dissertação descreve essa missão do sacerdote ascético, onde a

“valoração de nossa vida (...) (juntamente com aquilo a que pertence, natureza, mundo, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por ele colocada em relação com uma existência inteiramente outra (...) 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”¹⁸⁸.

Com esta concepção não apenas o sacerdote ascético, mas também, e principalmente, o homem ascético vive num mundo em função de um outro, e com isto ele supera o seu sofrimento, ou encontra uma razão para ele.

¹⁸⁸ GM. III. § 11.

Mas para o sacerdote ascético o que é o ideal ascético? Muito mais do que o caminho da salvação do escravo. Para ele, o ideal ascético é também, ou principalmente, o seu poder. Se, por um lado, o sacerdote ascético encontra seu poder sobre o fraco por ser o seu condutor a uma outra vida, por outro lado ele mostra o seu poder sobre a própria vida pela negação total deste mundo, inválido não só para o fraco, mas também para o nobre.

“Com isso o nobre passa a julgar-se pelos padrões do escravo, o que considera ‘mau’, passando a comportar-se tal como o escravo, isto é, contra seus impulsos, características e valores. ‘Proibido’ pela moralidade escrava de expressar sua natureza afirmativa, volta suas forças contra si mesmo, tornando-se culpado, impotente e infeliz. O ódio que voltará contra si mesmo será proporcional às forças que terá de reprimir”¹⁸⁹.

A segunda fase da revolta dos escravos na moralidade, não é só para eles, mas para todos. Os que não fazem parte do povo escolhido são condenados. A possibilidade de pertencer ao povo convidado para a salvação, segundo a perspectiva do escravo, é dada a todos, mesmo aos que, na primeira fase da revolta, não pertenciam a esta categoria de pessoas, desde que as pessoas abandonem o valor da vida neste mundo e acatem a do outro. O sacerdote ascético se torna universal; ele domina sobre a própria vida, não apenas sobre um grupo de pessoas.

O que Nietzsche descobre aqui são as razões porque o ideal ascético triunfou e se tornou o único ideal, contaminando até aqueles que poderiam e deveriam ser não ascéticos, e que até se apresentam como não-ascéticos, como ele os descreve no início da terceira dissertação. O que faltou foi um

¹⁸⁹ BOEIRA, N. *Nietzsche*. pg. 49.

contra-ideal; um ideal humano, que se fundamentasse naquilo que é simplesmente ou demasiadamente humano: os instintos vitais, ou as forças vitais. Nietzsche prezava muito a filosofia grega pré-socrática, que se expressa principalmente na tragédia: o ser humano verdadeiramente humano, segundo ele se manifestava no “agon”, a luta entre as forças da natureza e as da razão, que ele identificava como dionisíacas e apolíneas. O ideal humano é o próprio “agon”, sem predomínio de nenhuma das duas partes. As duas partes, que não são dois princípios, e nem formam uma dualidade, são os elementos constitutivos do ser humano como unidade individual. Seu desenvolvimento deve ser harmônico e por meio deles o ser humano vai se superando até alcançar seu objetivo último, que é o homem superior. O erro, ou o mal, foi quando as forças apolíneas dominaram as forças dionisíacas e o homem se submeteu ao império da razão. Com a filosofia clássica o homem define-se como racional, abandona o seu irracional, e se lança na luta por outro ideal, e para isso se junta à religião. Perde-se, então, a possibilidade de contrapor um ideal humano ao ideal ascético.

Nietzsche descreve que isto poderia ter sido possível se não fosse, se não tivesse havido, a intromissão do cristianismo na filosofia grega clássica, que se implantou no ocidente como cultura oficial, como única cultura válida, que desenvolveu um percurso extraordinário com o auxílio da razão, esta também uma criação da fraqueza humana. A razão que era uma simples capacidade de perceber, de entrar em contato consciente com as coisas, se torna uma faculdade distintiva do homem dos outros animais, uma entidade supra-sensível que passa a comandar os instintos e ditar as normas segundo

as quais o homem deve agir. E pela razão outras habilidades foram adquirindo o mesmo “status” de faculdades características do ser humano. Todas essas faculdades, depois, foram “divinizadas” como tendo sido infundidas na natureza humana para tornar os indivíduos, que eram apenas animais, também participantes de uma natureza divina, embora decaída. E daí o triunfo do ideal ascético como único aceitável agora para este tipo de ser humano.

2. 6. ALÉM O IDEAL ASCÉTICO

Se o ideal ascético, para Nietzsche, não é necessário, mas ele triunfou por falta de um outro ideal, qual, por exemplo, poderia ter sido este outro ideal?

Na visão de Maudemarie Clark¹⁹⁰, o ideal ascético para Nietzsche é a “última expressão da fé na verdade”. Se assim é, então ele aceita a existência da verdade, pelo fato de ela se opor a todos os tipos de ideal ascético que ele mesmo identifica e enumera. E a autora considera, ainda, que ele faz isso com a intenção de substituir o ideal ascético pelas doutrinas da vontade de poder e do eterno retorno do igual.

M. Clark observa que Nietzsche começa perguntando o que significam “ideais ascéticos”, mas ele termina o parágrafo dizendo que “o ideal ascético” dá sentido à vida do homem, torna possível a ele querer alguma coisa. Em outras passagens, principalmente em *Ecce Homo*, III – Genealogia da Moral, a autora vê claramente a intenção de Nietzsche: propor uma alternativa ao ideal ascético. Daí que Nietzsche se fixa no ideal ascético do sacerdote, não por aquilo que ele significa em si, como os outros tipos de ideal ascético, mas pela

¹⁹⁰ CLARK, M. *Nietzsche on truth and philosophy*.

explicação que ele dá da vida humana. Veja-se, por exemplo, o que diz Nietzsche:

“O pensamento em torno do qual se peleja é a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, ‘natureza’, ‘mundo’, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, a *menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. 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? Um tal monstruoso modo de valorar não se acha inscrito como exceção e curiosidade na história do homem: é um dos fatos mais difundidos e duradouros que existem. Lida de um astro distante, a escrita maiúscula de nossa existência terrestre levaria talvez à conclusão de que a terra é a *estrela ascética* por excelência, um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesmas infligem o máximo de dor possível, por prazer de infligir dor – provavelmente o seu único prazer”¹⁹¹.

Este ideal ascético é chamado de “monstruoso” na medida em que ele é positivo, pois ele cria uma esperança na existência de um outro mundo, tornando a existência neste mundo vazia de qualquer valor e necessitando de redenção. Assim a autonegação é idealizada e toma sentido pela desvalorização da vida humana. Como Nietzsche tinha uma doutrina a respeito da vida humana completamente oposta, que ele batizou de “dionisíaca”, ele se opunha ferozmente àquela que ele identificava como a moralidade cristã. Em oposição à moralidade cristã que diz “não” a esta vida humana, ele apresenta a

¹⁹¹ GM. III. § 11.

doutrina “dionisíaca” que diz “sim” a esta vida humana. Portanto Nietzsche se opõe claramente aos ideais ascéticos, agrupados no ideal do sacerdote.

M. Clark faz uma comparação entre a sua interpretação com a interpretação que Nehamas¹⁹² faz a respeito destas passagens. Ela acha que Nehamas não aceitaria a interpretação de que Nietzsche estaria propondo uma forma diferente de valorização da vida, baseado na afirmação de Nietzsche de que “julgamentos, avaliações da vida, a favor ou contra, não podem, em última instância, jamais ser verdadeiros: o único valor que apresentam é o de serem sintomas e só como sintomas merecem ser levados em consideração; em si tais julgamentos não passam de idiotices”¹⁹³. Nehamas diz ainda que Nietzsche nunca levou a sério qualquer atitude geral em relação à vida e ao mundo e que por isso não poderia oferecer nenhum tipo de valorização para substituir o ideal ascético. Para Nehamas, segundo M. Clark, a *Genealogia da Moral* simplesmente pretende mostrar que o ideal ascético é prejudicial para alguns e vantajoso para outros e que por essa razão Nietzsche não o aceita como modelo de vida universal, balizando sua interpretação em passagens como quando ele fala do sacerdote ascético “espécie hostil à vida - deve ser de interesse da vida mesma, que um tipo tão contraditório não se extinga”¹⁹⁴.

M. Clark em parte concorda com Nehamas quando se trata da valorização da vida mascarada por julgamentos de valor, mas não concorda que Nietzsche não tenha uma postura séria diante da vida como tal; concorda também que Nietzsche veja no ideal ascético um artifício para preservar a vida livrando-a de um niilismo suicida, e mesmo quando a vida neste mundo não

¹⁹² NEHAMAS, A. *Nietzsche. Life as literature.*

¹⁹³ CI. O problema de Sócrates. § 2.

tem outro objetivo. Ela retoma sua argumentação a partir da má consciência que Nietzsche descreve na segunda dissertação. É pela má consciência que o homem se interioriza, inclusive o nobre. Já que as paredes da sociedade impedem que os instintos se voltem para fora, eles se revoltam contra si mesmos e os impulsos, considerados hostis pela sociedade, se internalizam em forma de culpa e a pessoa se torna autopunitiva. E esta interiorização se dá no fraco, no místico e no próprio nobre, quando o sacerdote faz crer que é do interesse de todos ter um ideal em nome do qual os impulsos hostis devem ser controlados; e o único ideal oferecido até aqui foi o ideal ascético; um ideal, portanto, que deve ser aceito por todos e que vai mudar a direção do ressentimento, voltando-o contra si mesmo como forma de “autodisciplina, autovigilância, autossuperação”. Assim o nobre, que inicialmente era bárbaro, torna-se civilizado, aculturado. E aqui a autora se pergunta: se Nietzsche reconhece que o ideal ascético traz benefícios por que se opõe a ele? E conclui: por que ele tem um ideal alternativo - Zaratustra - como Nietzsche deixa transparecer quando diz:

“Uma tentativa inversa é *em si* possível – mas quem é forte o bastante para isso? – ou seja, as propensões *inaturais*, todas essas aspirações ao Além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal, em suma, aos ideais até agora vigentes, todos ideais hostis à vida, difamadores do mundo, devem ser irmanados à má consciência. A quem se dirigir atualmente com tais esperanças e pretensões?...”¹⁹⁵.

A autora vê nesta passagem uma intenção expressa de Nietzsche por

¹⁹⁴ GM. III. § 11.

¹⁹⁵ GM. II. § 24.

um outro ideal que ele já tinha em mente. Nietzsche não está dizendo que é necessário dirigir-se a qualquer outro ideal afora o ideal ascético; mas um ideal voltado em sentido contrário a tudo o que foi proposto até aqui; não apenas um outro ideal, mas um contra-ideal. Um ideal que valorize a vida neste mundo; caso contrário cairia na náusea, no nada; levaria ao niilismo. Este contra-ideal seria o Supra-Homem de Zaratustra. Mas por enquanto o ideal ascético ainda é muito efetivo na filosofia; daí o trabalho de Nietzsche tanto em combatê-lo como em apresentar ideais contrários a ele. O ideal do filósofo, porém, não é um ideal alternativo, como se poderia pensar.

Para M. Clark o ideal ascético do filósofo não é diferente daquele do sacerdote, aliás aquele é apenas uma instância deste, pelo fato de Nietzsche referir-se ao ideal ascético do sacerdote como sendo “o ideal ascético”, pois uma distinção entre os dois levaria alguém a pensar que ele rejeitaria o ideal do sacerdote e aceitaria o do filósofo, como fazem, segundo ela, Kaufmann e Nehamas.

O ascetismo do filósofo não é o mesmo do ascetismo do sacerdote, pois aquele não tem nada contra a vida ou a sensualidade como este. Quando o filósofo abandona os cuidados da vida familiar, a luxúria e o refinamento, e outras preocupações humanas, não há nenhuma virtude nisso; ele o faz, como todo animal, a fim de buscar um *optimum* de condições favoráveis sob as quais ele possa mostrar toda sua força e alcançar o máximo sentimento de poder; enfim, ele está apenas seguindo seu instinto dominante e evitando o que possa impedir de segui-lo; o que há nele é prudência e não senso de moralidade.

Mas, então, por que Nietzsche considera os filósofos amigos do ideal ascético? A autora entende que se no início Nietzsche parecia afastar os filósofos do ideal ascético, de fato ele acreditava que eles o aceitavam e cita o caso de Wagner. Ela justifica seu ponto de vista com passagens em que Nietzsche intencionalmente teria escrito a *Genealogia da Moral* para ser mal interpretada, mas que no final fica explícita a ligação entre eles e que, portanto, a filosofia nasceu dentro do ideal ascético e do qual ainda não conseguiu se libertar. Nietzsche diz:

“de início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos *já estabelecidos* do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira *poder* existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência – ele tinha de *representá-lo* para poder ser filósofo, tinha de *crer* nele para poder representá-lo. A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada, e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase como a *atitude filosófica em si* – ela é sobretudo uma consequência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu: na medida em que, durante muitíssimo tempo, *não teria sido absolutamente possível* filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma auto-incompreensão ascética. Expresso de modo vivo e evidente: o *sacerdote ascético* serviu, até a época mais recente, como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar... Isto *mudou* realmente?”¹⁹⁶.

Por esta passagem e pelo início do parágrafo seguinte: “Somente agora, após aceitarmos o sacerdote ascético, atacamos seriamente o nosso problema: o que significa o ideal ascético?”¹⁹⁷ é que a autora conclui: “Isto significa: nós

¹⁹⁶ GM. III. § 10.

¹⁹⁷ GM. III. § 11.

entendemos o compromisso do filósofo para com o ideal ascético somente compreendendo o filósofo como um sacerdote ascético, isto é, partilhando a valorização da existência humana do último”¹⁹⁸.

Filosofar não significa negar todos os impulsos vitais humanos; isto seria absurdo para Nietzsche; apenas um certo afastamento para alcançar outros objetivos. Mas a filosofia nega esta vida, como fica expresso no Fedro de Platão onde a filosofia é o prazer mais elevado. Quando Sócrates aceita a morte com naturalidade é porque acredita que a verdadeira vida vem depois.

A filosofia requer que se atinja um estado em que o verdadeiro prazer de viver é alcançado somente pelo espírito, especialmente quando ele se separa do corpo, quando ele estiver livre de todas as influências da natureza animal. E assim o filósofo deve evitar todos os prazeres sensíveis porque eles o prendem ao mundo empírico como se a realidade sensível fosse a verdadeira.

A filosofia de Platão é ascética porque ela incorpora uma valorização negativa da vida; segundo ela só tem valor o que vai contra as condições naturais. O erro, portanto, é interpretar a filosofia separada do cotidiano, como faz Platão, enquanto que a filosofia forma um *continuum* com todas as atividades humanas.

Segundo a autora a terceira dissertação é mal interpretada quando entendida no sentido de que os filósofos aceitaram uma explicação naturalista do mundo; para ela o que Nietzsche faz é dizer que os filósofos aceitaram uma explicação de um “outro mundo”, embora nenhuma das duas dispense um certo afastamento dos prazeres mundanos.

¹⁹⁸ CLARK, M. op. cit. pg. 169.

De qualquer forma Nietzsche faz uma distinção entre o filósofo e o sacerdote; mas o filósofo como ele entende, depois de ter-se despojado da “triste e repulsiva lagarta”¹⁹⁹ que ele tomou emprestado do sacerdote ascético. Somente então será possível a filosofia e os filósofos do futuro não interpretarão as restrições autoimpostas como uma negação da vida, mas como necessária para satisfazer “a vontade de seu instinto dominante”²⁰⁰, ou seja, a vontade com a qual ele mais identifica a si mesmo.

A confusão se dá quando se interpreta que aquilo que o filósofo evita é o mesmo daquilo que o sacerdote evita, ou seja, diferentes formas de prazeres sensuais. Nietzsche reconhece que para o filósofo os bens mundanos e os prazeres devem ter limites; limites estes que outros podem interpretar como negação da vida, mas que para o filósofo seria uma expressão de sua vontade de poder.

Assim a autora conclui esta parte dizendo que Nietzsche descreve um ideal ascético do filósofo não porque o seu filósofo ideal assim pensasse mas porque os filósofos de fato interpretavam a filosofia sob a influência da negação da vida humana do sacerdote ascético. Ainda, a terceira dissertação não tenta distinguir uma forma boa do ideal ascético de outra má, mas apontar para um objetivo previamente não reconhecido e para a influência do ideal ascético do sacerdote.

Maudemarie Clark destaca o papel do ideal ascético na metafísica quando ela diz que o aspecto mais importante de sua influência na filosofia se torna evidente quando Nietzsche pergunta o que aconteceria se o sacerdote

¹⁹⁹ GM. III. § 10.

²⁰⁰ GM. III. § 8.

ascético resolvesse “filosofar”. Aconteceria exatamente o inverso, ou seja, onde está a verdade estaria o erro e vice-versa, pois, segundo Nietzsche, as pessoas são naturalmente inclinadas a aceitar como verdadeiras crenças que necessitam do testemunho dos sentidos, os quais levam à autonegação, ou seja, doutrinas filosóficas que requerem a internalização da crueldade pregada pelo sacerdote.

Segundo a autora, para Nietzsche não é qualquer doutrina filosófica que é expressão do ideal ascético, e nem é simplesmente a negação da vida humana neste mundo, mas aquela doutrina filosófica que busca na desvalorização da vida um fundamento metafísico para o ideal ascético. Nietzsche quer contrapor ao ideal ascético outro ideal e condena a busca de uma explicação metafísica para ele.

A crítica que Nietzsche faz à metafísica começa em se perguntando sobre o “valor da verdade” e quase conclui que em alguma circunstância a verdade é útil e em outras circunstâncias a não-verdade é útil; assim sendo não há razão para a preponderância de uma sobre a outra. Segundo a autora, Nietzsche afirma que a metafísica se origina de um “uso da razão”, quando vê origem numa simples sublimação, quando ele diz que “a rigor, não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda”²⁰¹. Por isso, a autora diz que o problema do metafísico é cognitivo e que Nietzsche diz que “a filosofia histórica, que não se pode mais conceber distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos

²⁰¹ HH. § 1.

filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles)...”²⁰². É por isso que Nietzsche lamenta a cultura ocidental de estar em decadência quando não avança neste sentido. A filosofia, em vez de acompanhar a ciência natural, separa-se dela e se mantém no método ultrapassado de dois mil anos atrás.

O erro do metafísico, então, é um erro de diagnose e o mundo metafísico, conseqüentemente, não existe, assim como a contradição de valores opostos.

E Nietzsche, diante disso, quase se assusta quando ele mesmo se pergunta porque mesmo mentes iluminadas cometeram um erro de diagnose tão inocente. O que elas queriam, afinal de contas? E sua própria resposta é que elas (as mentes iluminadas) não querem a resposta que deram; o que querem é que as coisas que elas consideram de alto valor não estejam manchadas pelas coisas que são consideradas de menor valor. Assim o erro de diagnose transforma-se em engano do discurso. Para Nietzsche o que de fato cada filósofo quer é mostrar-se a si mesmo, é construir um mundo dentro do qual ele possa imperar, com sua moralidade. Veja-se para isso o parágrafo seis de *Além do Bem e do Mal*...”Um pouco por vez tornou-se claro para mim o que foi até agora toda grande filosofia: a confissão de seu autor...”²⁰³. Nesta passagem Nietzsche nega que o filósofo seja inocente ao cometer um erro de diagnose e que a metafísica seja um problema cognitivo. Cada filósofo tem seus propósitos e para lá ele dirige sua filosofia; pois é uma história velha e antiga, os próprios estóicos já fizeram isso, “cada filosofia cria o seu mundo à

²⁰² Idem.

²⁰³ ABM. § 6.

imagem sua, e não pode ser diferente; a filosofia é este mesmo impulso tirânico, a mais espiritual vontade de poder, a criação do mundo, de uma causa primeira”²⁰⁴.

A conclusão de tudo isso é que, pelo menos no caso das grandes filosofias, conhecimento, erros, problemas cognitivos, sempre estão a serviço da construção de um mundo, ou de pintura de um mundo, que reflete os valores ou o ideal do próprio filósofo. E Nietzsche insiste que a intenção básica do filósofo não é mostrar de onde as coisas de alto valor se originam, mas procurá-las não manchadas pela conexão com as coisas mais baixas. A autora conclui esta passagem dizendo que

“a crença do metafísico que há opostos, isto é, sua negação que coisas colocadas em posições opostas na escala de valores estão conectadas, não é mais um erro inocente ou puramente intelectual baseado numa observação insuficiente, mas uma tentativa de expressar, de defender, e de reforçar certos julgamentos de valor. A metafísica está baseada numa fé em valores opostos no sentido de que julgamentos de valores do metafísico elevado não têm conexão com coisa de valor menos elevado, criando-lhe a necessidade de um mundo metafísico para explicar a existência daqueles valores”²⁰⁵.

São estes os valores do ideal ascético. Mas o que é, então, o ideal ascético? Partindo da negação da conexão entre as coisas consideradas de alto valor e as consideradas de baixo valor, duplicando, assim, a origem delas, cria-se um mundo ideal em oposição a este mundo real. Como o mundo ideal não é percebido pelos sentidos, mas apenas imaginado, a sua existência tem que ser apenas acreditada, deduzida por raciocínios errados ou mal intencio-

²⁰⁴ ABM. § 9.

²⁰⁵ CLARK. M. op. cit. pg. 177.

nados. O ideal ascético foi necessário para garantir a existência de valores livres da contaminação deste mundo considerado numa posição mais baixa de uma escala.

A questão, então, se coloca em torno do “conhecimento” e da “verdade”. O que é “conhecer a verdade”? E aqui Nietzsche desenvolve o seu raciocínio. Os filósofos metafísicos não querem a verdade deste mundo, a verdade inserida nas coisas passageiras; daí eles buscarem a “coisa-em-si” e dela derivarem a verdade; uma verdade que não depende dos sentidos; uma verdade que é verdade “a priori”; que não dependa nem das capacidades humanas nem dos interesses humanos. Daí que o substrato do ideal ascético é a desvalorização da existência humana natural.

Quando Nietzsche se pergunta pelo que acontecerá se o sacerdote ascético começar a filosofar é justamente para mostrar a semelhança deste com o filósofo metafísico. Ambos vão descarregar seus arbítrios mais íntimos sobre o mundo real e ali encontrar o erro, justamente ali onde os instintos vitais encontram a verdade. É por isso que para Nietzsche “as doutrinas metafísicas a respeito do conhecimento e da verdade são elas mesmas expressão do ideal ascético”²⁰⁶, conclui a autora. Nietzsche também descreve isso em “Verdade e Mentira no sentido extra-moral”, capítulo terceiro, quando diz que “verdades são ilusões”, pura e simplesmente.

Nietzsche, baseado na descoberta de que, para os metafísicos, nada do que seja meramente “antropomórfico” possa ser fonte de verdade e de sua negação da conexão entre conhecimento e natureza, e convicto de que o co-

²⁰⁶ CLARK, M. op. cit. pg. 178.

nhcimento é um produto da natureza, e que interesses cognitivos no fundo refletem interesses práticos, acabou negando tanto o conhecimento como as verdades.

Livrando-se da coisa-em-si, Nietzsche introduz o perspectivismo, reconectando o conhecimento e a verdade com a natureza, quando vê a conexão entre os interesses cognitivos e os interesses práticos. Esta visão remove qualquer pretexto daqueles que pretendem rebaixar o mundo empírico a uma ilusão, insistindo que o conhecimento deve ser *a priori* e que a verdade é independente dos interesses, mesmo puramente cognitivos, humanos.

Não fica fácil explicar por que Nietzsche via no perspectivismo uma forma não ascética da verdade, até porque em obras anteriores à Genealogia da Moral o perspectivismo estava a serviço do ideal ascético e em obras posteriores ele foi praticamente abandonado. Mesmo sua nova versão do perspectivismo não é suficiente para superar a influência do ideal ascético na filosofia, segundo a própria explicação de Nietzsche.

A influência do ideal ascético na filosofia, no entanto, não se limita à metafísica, mas atingiu também a filosofia não-metafísica, ou seja, a ciência como um todo, pois ela ainda acredita na verdade e Nietzsche a considera a “última e a mais nobre expressão do ideal ascético”²⁰⁷.

O parágrafo vinte e três da Genealogia da Moral é um lamento em torno da “vontade de verdade”, à qual não foi oferecido um outro ideal, uma outra meta a não ser o ideal ascético, onde a vontade de verdade passa a ser o seu “aspecto fundamental mais aterrador”. Continuando seu lamento no parágrafo

²⁰⁷ GM. III. § 23.

seguinte, Nietzsche se coloca como um decifrador de enigmas, fazendo uma revelação terrível: “os supostos espíritos livres ainda crêem na verdade”²⁰⁸.

A discussão agora é se Nietzsche admitia a existência da verdade, de alguma forma de verdade, ascética ou não, baseada na afirmação de que ele se coloca como um decifrador de ‘enigmas’, portanto, revelador de verdades que estão encobertas para os outros.

Uma interpretação radical da expressão “fé na verdade” leva a concluir que verdades existem, ou seja, que algumas crenças são verdadeiras muito mais do que falsas ou ilusórias. A terceira dissertação, então, passa a ser um desafio ou na crença de que verdades existem, ou na crença de que a ciência é capaz de revelar a verdade. Mesmo que isso possa levar a concluir que Nietzsche admita a existência da verdade, a autora pretende apresentar algumas razões em sentido contrário, ou seja, para ela Nietzsche não admite a existência da verdade; toda verdade não passa de uma crença ascética.

É difícil ver como Nietzsche considera uma crença na existência de uma verdade ascética, mesmo quando ele afirma que nenhuma crença é verdadeira. Na terceira dissertação ele começa rotulando de ascético o desejo de encontrar “erro exatamente onde os sentidos encontram verdade”, isto é, o desejo de negar qualquer verdade fundamentada nos sentidos. Isto não implica nenhuma aceitação de qualquer tipo de verdade ascética, pois os seres humanos são naturalmente propensos a tal aceitação, o que não significa que a verdade exista mesmo neste mundo.

Segundo a autora, Nehamas faz uma conexão entre crença na verdade e ideal ascético, dizendo que a primeira não ultrapassa o dogmatismo sobre o

²⁰⁸ GM. III. § 24.

qual se fundamenta o segundo, concluindo que em ambos os casos o dogmatismo permanece, pois mesmo que a objeção de Nietzsche seja uma interpretação, esta é oferecida em nome da verdade.

A autora contrapõe o argumento de Nehamas dizendo que o ideal ascético não se distingue dos demais ideais por seu dogmatismo mas pela existência de autonegação e de desvalorização da vida, pois para Nietzsche a crença na verdade, esteja ela onde estiver, é a última, a mais espiritual, e por isso a mais terrível forma de ideal negador da vida.

Danto²⁰⁹, no entanto, parece sugerir uma forma correta de ligação entre o ideal ascético e a crença na verdade. Ele diz que acreditar na verdade é acreditar em algo fora de nós, que exige nosso comprometimento com algo extrínseco a nós; isto seria negar a vida, como faz o ideal ascético. Essa interpretação desconecta o homem da verdade e prova que ele não é onipotente e isto negaria o tipo de megalomania que Nietzsche estaria propondo, dizendo que não há verdade fora do homem.

A visão de Danto, de qualquer forma, supõe, ou deixa aberta, a possibilidade de uma valoração transcendental da vida, mas M. Clark insiste que Nietzsche não admite isso. Segundo ela, para Nietzsche a verdade não é descoberta, mas criada pelo homem. E ele não precisa ligar-se ou comprometer-se com nada que está fora dele para descobri-la.

Quando Nietzsche diz que “a vontade de verdade requer uma crítica – (...) -, o valor da verdade será experimentalmente posto em questão...”, e ao mesmo tempo diz que “a própria ciência requer doravante uma justificação

²⁰⁹ DANTO. A. *Nietzsche as philosopher*.

(com isso não se quer dizer que exista uma tal justificação)...”²¹⁰ conclui-se daqui que o valor da verdade e da ciência não estão garantidos, e será a experiência que irá determinar o quanto cada uma delas é importante. Mas para levar adiante alguns experimentos precisa-se acreditar que eles possam levar a algum resultado; dessa forma, pelo menos esta crença é verdadeira; caso contrário, a análise de Nietzsche é incoerente.

Parece haver, de qualquer forma, um valor primário com relação à “fé na verdade”, e o próprio Nietzsche parece admitir isso quando diz: “Mas o que força a isto, a incondicional vontade de verdade, é a fé no próprio ideal ascético, mesmo como seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor metafísico, um valor em si da verdade, tal como esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal)”²¹¹. Aqui a fé é a coisa mais importante, até mesmo da própria verdade. Diz a autora: “A fé na verdade é um compromisso inquestionável com a verdade, uma aceitação inquestionável que a verdade é mais importante do que qualquer outra coisa, como por exemplo, a felicidade, a vida, o amor, o poder”²¹². Assim sendo, toda crença residindo no ideal, a não aceitação deste anula aquela. Mesmo assim, a autora continua, “seria profundamente incoerente se a existência da verdade não fosse pressuposta”²¹³.

Por que Nietzsche se preocupa tanto com a fé na verdade e por que ele a considera terrível? Em primeiro lugar porque ela requer a negação da vida e do testemunho dos sentidos, porque é a virtude mais ascética, pois os

²¹⁰ GM. III. § 24.

²¹¹ Idem.

²¹² CLARK. M. op. cit. pg. 184.

²¹³ Idem.

pesquisadores comprometidos com a verdade, aqueles que destruíram os fundamentos religiosos e metafísicos da verdade, sacrificaram “tudo o que havia de confortante, de santo, de sagrado; toda esperança, toda fé numa oculta harmonia, em futuras beatitudes e justiças”²¹⁴. “Para o bem da verdade eles abandonaram as consoladoras idéias que deram sentido à vida humana: que nós somos filhos de Deus, herdeiros de um destino sobrenatural; que nós vivemos no centro do universo que foi criado para nós; que nós somos livres e senhores em nossa própria casa, o reino da atividade mental e da ação voluntária. Estas doutrinas foram destruídas, pensa Nietzsche, pela aceitação das doutrinas básicas da ciência moderna”²¹⁵. Para Danto estas teorias, segundo Nietzsche, são ascéticas não porque elas requerem a submissão a um poder fora de nós, mas pela disposição de abandonar as ilusões consoladoras que nos têm tornado felizes e têm dado significado a nossa vida.

Pareceria, no entanto, quase problemático aceitar que a verdade da ciência moderna seja ascética, uma vez que é uma inclinação natural buscar verdades fundamentadas na experiência sensível. Mas conforme a descrição de Nietzsche nem sempre a verdade é favorável ao homem e, às vezes, é para ele mais conveniente não conhecê-la; daí o desejo de conhecê-la, como tendo um valor em si mesma, independente de ser conveniente ou não, é uma crença ascética.

Mas mesmo isso não seria suficiente para tornar uma crença ascética, pelo abandono de um bem em vista de um outro. Mas Nietzsche é claro quando repete na *Genealogia da Moral* o que já havia dito na *Gaia Ciência*: “o

²¹⁴ ABM. § 55.

²¹⁵ CLARK, M. op. cit. pg. 184.

homem veraz, naquele ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história; e na medida em que afirma esse 'outro mundo', como? Ele não deve assim negar o seu oposto, este mundo, nosso mundo?"²¹⁶. É assim que a fé na ciência expressa o ideal ascético de forma como o faz a metafísica, acreditando num mundo transcendente e, conseqüentemente, negando o mundo empírico.

O raciocínio de Nietzsche, segundo a autora, é simples e fácil. Ele parte de duas premissas. A primeira, pelo fato de não querer ser enganado e não enganar nem a si mesmo; é a incondicional vontade de verdade, um comprometimento com a verdade a qualquer preço. Essa premissa supõe que a busca da verdade ou é uma questão de prudência ou se baseia em considerações morais. Uma questão de prudência quando a verdade procura ser útil aos interesses e necessidades dos outros da melhor forma possível; por razões morais quando a pessoa procura evitar decepções a si mesma, ser sincera e honesta, independentemente dos interesses alheios.

A segunda premissa é que a vontade de verdade não está baseada na prudência. Nietzsche afirma que considerações empíricas mostram que tanto a verdade como a não-verdade são úteis às pessoas, e que, portanto, o compromisso de sempre buscar a verdade fere as normas da prudência. Daí que Nietzsche conclui que a busca da felicidade, como premissa maior, nem sempre é alcançada pela verdade a qualquer preço, como premissa menor. Daí, então, que a vontade de verdade não pode se originar das considerações

²¹⁶ GM. III. § 24.

da prudência. A ciência, portanto, como fé na verdade, como vontade de verdade, não tem motivação empírica, mas ascética.

Pois, se a vontade de verdade, por essa razão, é um compromisso com a sinceridade, independentemente de sua utilidade, de onde ela retira o seu valor fundamental? Pela segunda premissa de Nietzsche ela deve ter uma conexão com outro mundo e não com o mundo sensível. Daí a afirmação que “o homem sincero, no sentido audacioso e profundo, pressuposto pela fé na ciência, admite um outro mundo”²¹⁷. A autora conclui por Nietzsche que “Não é dito que todos aqueles que possuem a vontade de verdade acreditem que seu valor seja derivado de um tal mundo metafísico – pois todos eles são ateus anti-metafísicos – mas que seu compromisso com a verdade toma sentido somente como um remanescente da crença num mundo metafísico, como acreditava Platão que ‘a verdade é divina’”²¹⁸.

Mas por que não se pode aceitar o valor moral da sinceridade e ao mesmo tempo negar a existência de um outro mundo? É o que tentam fazer os ateus anti-metafísicos que acreditam na verdade. Nietzsche vê nisso incoerência? Há diferença entre o que ele diz em *Gaia Ciência* e na *Genealogia da Moral*. Antes Nietzsche diz: “Também nós, homens do conhecimento de hoje, nós ateus e anti-metafísicos, acendemos a nossa chama no incêndio levantado por milênios de fé antiga, aquela fé cristã, que era também a fé de Platão, que Deus é a verdade, e que a verdade é divina”²¹⁹. Depois ele diz: “é uma fé num valor metafísico, o valor absoluto da verdade, sancionado e

²¹⁷ GC. § 344.

²¹⁸ CLARK, M. op. cit. pg. 187.

²¹⁹ GC. § 344.

garantido pelo próprio ideal ascético”²²⁰. Pode-se concluir daí que o próprio Nietzsche admite a co-existência do compromisso com o valor absoluto da verdade com a negação de um outro mundo, mas insiste que o valor da verdade absoluta só pode tomar sentido pela autonegação, independentemente da satisfação ou não de quaisquer interesses. Assim, a fé na verdade depende da aceitação do ideal ascético, “mesmo como seu imperativo inconsciente”²²¹, pois para ela a existência humana natural não tem valor, a não ser na condição de autonegação.

Permanece, no entanto, de onde a ciência tira o seu valor. A citação acima parece exigir que toda ciência pressupõe uma crença e que se baseia na fé de que “nada é mais necessário do que a verdade” e que em relação a ela todas as outras coisas estão em segundo plano. Mas isso não é fácil concluir pelas análises de Nietzsche, nem mesmo que ele estaria criticando não a ciência em si, mas as doutrinas científicas. Assim mesmo, diante dos fatos, fica difícil, por exemplo, atribuir a Nietzsche a visão de que a teoria da evolução das espécies de Darwin esteja fundamentada numa crença.

Talvez, e o próprio Nietzsche confirma, na prática, a ciência não teria razões, ou motivações, para avançar, se não acreditasse em algo fora dela mesma. Nietzsche diz explicitamente: “Também sem essa nova paixão – refiro-me à paixão pelo conhecimento – a ciência teria progredido: e a ciência de fato cresceu e se tornou adulta sem ela”²²², e acrescenta que poderiam haver outras motivações, como “prazer, honra, sustento, evitar o aborrecimento,

²²⁰ GM. III. § 24.

²²¹ Idem.

²²² GC. § 123.

salvação, virtude”²²³, mas também diz que “esses últimos idealistas do conhecimento, únicos nos quais habita e está hoje encarnada a consciência intelectual (...) esse ideal é também o seu ideal (...) eles mesmos são o rebento mais espiritualizado desse ideal (...) eles crêem ainda na verdade”²²⁴. Este é o problema que Nietzsche quer ressaltar: a busca da verdade por ela mesma; e para ele esta crença é a crença no ideal ascético.

Se nem a verdade, nem a prática da ciência pressupõem uma crença no valor absoluto da verdade, Nietzsche indica outra origem para a ciência: o cálculo utilitário. E quando a ciência é apresentada como tendo valor em si, é a última expressão do ideal ascético. Para ele nada foge aos interesses voltados a este mundo, sejam eles quais forem; tudo o mais é pretexto, em nome de crenças que são aceitas pela imposição da crença fundamental no ideal ascético.

Esta fé, que Nietzsche admite existir incontestavelmente, não só é partilhada por filósofos contemporâneos, como é a fé da própria cultura moderna ocidental. E se pergunta, então, o que é ser um cientista? Não é necessário abandonar todas as crenças para isso, mas o que o cientista não pode fazer é rejeitar a evidência por causa de crenças. Assim, por exemplo, um biólogo não pode rejeitar a teoria evolucionista explicitamente por razões religiosas. Enquanto cientista uma pessoa deve permanecer sem compromissos, isto é. estar aberto a rever suas crenças à luz da evidência presente e futura.

²²³ GC. § 123.

²²⁴ GM. III. § 24.

Nietzsche parece preocupado com o fato de que o “espírito científico” está se tornando um ideal quase universal na cultura ocidental, pois ser considerado não-cientista por motivos religiosos não significa perder a credibilidade apenas como cientistas, mas também como pessoa. E é exatamente este ideal que envolve um comprometimento com um valor absoluto da verdade, que se fundamenta no ideal ascético.

De qualquer forma, professar e viver um ideal são coisas diferentes. Falando de cientistas Nietzsche reconhece que muitos são os que se consideram tais, mas poucos possuem o verdadeiro espírito científico, “esses duros, severos, obstinados, heróicos espíritos que constituem a honra do nosso tempo”²²⁵. Mesmo rotulando-os de “ascéticos” ele admira esses espíritos fortes porque eles ajudaram a destruir as bases metafísicas e cosmológicas do ideal ascético encontrando explicações naturalistas que ou conflitam com as explicações religiosas ou as torna cognitivamente supérfluas. Para Nietzsche estes filósofos encontram-se no degrau mais baixo na escala dos crentes, que “embora anti-cristãos, não são anti-religiosos”²²⁶.

Nietzsche diz que a filosofia moderna não é anti-religiosa exatamente porque trabalha sob a influência do ideal ascético. Ao se perguntar: “Por que o ateísmo hoje”²²⁷, Nietzsche responde que “o instinto religioso tem na verdade um crescimento poderoso – mas que ele rejeita com profunda desconfiança exatamente a satisfação teísta”²²⁸. E para ele isto é o que está acontecendo com a filosofia moderna, e o pouco de religiosidade que lhe resta é o cume do

²²⁵ Idem.

²²⁶ ABM. § 54.

²²⁷ ABM. § 53.

²²⁸ Idem.

ideal ascético. É nesta descoberta que Nietzsche coloca sua reputação de solucionador de quebra-cabeças: o ateísmo realiza a si mesmo tomando o “conceito de veracidade (...) cada vez mais estritamente”²²⁹, como último do ideal religioso da tradição ascética, enquanto que o último produto da tradição teísta é negar a si mesmo o conforto e a satisfação da crença em Deus.

E onde está o problema em tudo isso? O problema é que o aspecto fundamental e mais terrível da questão a respeito do significado do ideal ascético é que ele revela que a vontade de verdade é sua última expressão. Isto é terrível porque revela o incrível poder do ideal ascético e a falta de qualquer alternativa. Quando todo o Iluminismo ataca Deus, a metafísica, o ascetismo, é porque ele mesmo se inspira no ideal ascético. Como escapar dessa influência?

Nietzsche sugere uma resposta dizendo que “há uma grande escada de crueldade religiosa, com muitos degraus, mas três deles são os mais importantes”²³⁰. Da análise desse parágrafo a autora conclui:

“Nos primeiros dois estágios o sacrifício não era ‘por nada’, já que se recebia em troca esperanças de fortuna e favores, ‘futuras alegrias e justiça’. O ideal ascético salvava a vontade do niilismo suicida – ajudava os seres humanos – considerar a vida digna de ser vivida – mesmo se isto negasse o valor intrínseco desta vida, porque isto lhe dava algo para querer, algo para esperar e para o qual trabalhar (uma negação disfarçada desta vida, tal como o paraíso ou o nirvana). Quando a vontade de verdade abandonou Deus ‘pelo nada’, o ideal ascético não mais representa esta função vital enaltecida. Os seres humanos mais espirituais agora oferecem somente um ideal que ainda inspira paixão, amor e luta, de acordo com Nietzsche, contra aquilo que faz frente à verdade. Mas este ideal da veracidade destrói qualquer coisa que enaltecia a vida no ideal ascético – todas as esperanças, os objetivos e as

²²⁹ GM. III. § 27.

²³⁰ ABM. § 55.

visões redentoras – e não coloca nada em seu lugar, nem uma nova forma de afirmar o valor da vida, nem (o que é necessário para isso) um ideal que distinga o que tem valor e o que não tem nesta vida. Em vez de salvar a vontade do niilismo suicida, ele agora encoraja o niilismo, ‘à grande náusea, a vontade do nada’, que Nietzsche apresenta ligado ao crescimento do ‘ideal até aqui reinante’²³¹.

É assim que o cerne do ideal ascético é estar direcionado contra a vida: esta vontade nascida do desejo de desvalorizar esta vida, de negar os instintos e de torná-la um simples meio de auto-negação; a falsa aparência de valorizar uma vida perfeita, eterna e externa que se torna uma vontade do nada, um querer o nada; mas não deixa de ser um querer.

Depois de analisar a verdade, ou a vontade de verdade como a última expressão e o cerne do ideal ascético, M. Clark se propõe a compreender o que está envolvido na superação deste ideal e porque ele foi necessário para a análise de Nietzsche da vontade de verdade. Seu enfoque principal será em descobrir se realmente Nietzsche acreditava que a vontade de verdade deveria superar a si mesma para superar o ideal ascético. O ponto de partida é extremamente significativo:

“Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* ‘auto-superação’ que há na essência da vida, – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: ‘*partere legem, quam ipse tulisti*’ [sofre a lei que tu mesmo propuseste]. Desta maneira pereceu o Cristianismo *como dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo *como moral* deve ainda perecer – estamos no limiar deste acontecimento. Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra* si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: ‘*que significa toda a vontade de verdade?*’²³².

²³¹ CLARK, M. op. cit. pg. 192.

²³² GM. III. § 27.

Se a vontade de verdade superasse a si mesma, ficaria claro que isso não envolveria a negação ou a diluição do senso comum de que algumas crenças são verdadeiras e outras falsas. Para a autora, esta questão está do início ao fim do argumento de Nietzsche, mas aqui ele estaria se referindo aos ateus anti-metafísicos que já rejeitaram a teoria da correspondência metafísica. Na Genealogia da Moral está explícito que a vontade de verdade é um compromisso com o valor fundamental da verdade a qualquer preço e superar a vontade de verdade seria ao mesmo tempo superar esse compromisso para com ela. Mas esse ponto não está claro.

O que parece claro no argumento de Nietzsche é que a busca da verdade a qualquer preço não é pelo próprio bem da verdade, mas uma busca da verdade como meio para alcançar outros objetivos de maior interesse, como a felicidade, a virtude, a salvação, ou outros fins mundanos, como o prazer, a sobrevivência, a saúde, o poder, ou simplesmente fugir do fastio. Mas ainda assim não fica claro o que Nietzsche chama “vontade de verdade”.

Diante das conquistas da ciência moderna, no entanto, parece que a busca quase precipitada pelo saber faria crer num valor autônomo e incondicionado da verdade, independentemente dos resultados que possa trazer. Mas para Nietzsche este é exatamente o ponto mais importante: não há ciência desinteressada, nem neutra. Quando as pessoas buscam o saber independente de interesses mundanos é exatamente ali que entra o ideal ascético.

Para a autora, isto está correto, mas permanece a dúvida: por que a vontade de verdade – ou o compromisso com ela a qualquer preço – deve superar ou a si mesma ou o ideal ascético? Ao se admitir que a verdade não tem valor em si, que sempre foi buscada como meio para outros fins, isto significa atribuir a ela um valor em si, o de ser capaz de conduzir a esse outro valor. Os valores externos a ela que dependem dos valores internos dela, também são valores ascéticos, o que não elimina o problema, ou seja, a necessidade de superar a si mesma e ao próprio ideal ascético.

A autora sugere, então, que a explicação de Nietzsche tem uma possibilidade lógica, mas não psicológica, pois ainda se pode negar uma crença acreditando estar-se negando o próprio ato de acreditar.

Qual, então, o destino da vontade de verdade? Se aqueles que acreditam na verdade reconhecem a dependência de seu compromisso a um ideal que eles não mais conseguem sustentar, devem abandonar esse compromisso? Nietzsche não sugere isso; ao contrário, em muitas passagens de suas obras, a sinceridade, ou a honestidade da consciência intelectual, é apresentada como indispensável para um tipo de pessoa que Nietzsche admira, e talvez mesmo como a medida de valor de uma pessoa.

Algumas passagens da *Gaia Ciência* e de *Ecce Homo* comprovam o apreço que Nietzsche dispensa aos homens da ciência, aos homens dotados de “consciência intelectual”. Isto levaria Kaufmann a concluir que Nietzsche não estaria se referindo à vontade de verdade como tal, mas à fé em um valor intrínseco da verdade; outros autores não concordam com isso; vontade de

verdade e ideal ascético, em Nietzsche, sempre estiveram juntos, e ao atacar um atacava o outro.

Mesmo tentando fazer uma aproximação entre as duas alternativas, no entanto, é clara a posição de Nietzsche quando diz que a verdade sempre está a serviço de outros interesses e de que ela não tem um valor intrínseco.

Diante de tudo isso, a autora apresenta duas alternativas, já que a verdade não pode ser buscada pelo seu próprio bem. Ou se abandona a busca da verdade ou se a busca como meio para algo mais. Nietzsche, que dedicou sua vida à busca da verdade, não sugeriria a primeira alternativa. Seria um absurdo uma interpretação que Nietzsche estaria desaconselhando a busca da verdade.

A segunda opção abriria duas possibilidades: continuar na busca de verdade, mas abandonar o compromisso com ela, ou encontrar um ideal para o bem do qual se pode permanecer comprometido com a verdade. A primeira opção implicaria abandonar o idealismo a respeito do conhecimento, unindo-se à grande maioria dos escolásticos, que sofrem por aquilo que Nietzsche chama de “a inquietude da ausência de ideal, o sofrimento pela falta de um grande amor”²³³, ou àqueles que aprenderam a colocar seus interesses mais profundos em “‘algo mais’ – como família, dinheiro, política, reputação, etc”²³⁴. Mas esta não seria a alternativa que Nietzsche sugeriria aos “últimos idealistas”. O que resta, então, para estes idealistas é um novo ideal, um ideal que esteja a serviço de um compromisso com a verdade. Abandonar a crença na verdade, mas não o compromisso para com ela.

²³³ GM. III. § 23.

²³⁴ ABM. § 6.

O próprio título da terceira dissertação pergunta: “O que significam ideais ascéticos?” E no parágrafo vinte e três Nietzsche volta à questão perguntando, já que o ideal ascético expressa uma vontade: “onde está a vontade contrária, em que se expressaria um ideal contrário?” Mas a resposta está em *Ecce Homo*: “faltava acima de tudo um ideal contrário – até Zarathustra”. Se a Renascença ofereceu um ideal diferente, ele não foi suficientemente forte nem se apresentou como alternativa ao ideal ascético. O que Nietzsche sugere não é a necessidade de um ideal que vá além da vontade de verdade, mas de algo que a vontade de verdade não pode dar. A ciência não é esse novo ideal; ela não cria valores; ela se submete a eles.

Para Nietzsche, portanto, o único valor é a própria vida e tudo aquilo que a cultiva, que a preserva e que a promove. O valor de uma pessoa, então, estaria no quanto de vida ela pode suportar, sem se apegar a nada que esteja fora dela.

Só assim tem significado o aforismo que abre a dissertação: “descuidados, zombeteiros, violentos – assim nos quer a sabedoria: ela é uma mulher, ela ama somente um guerreiro”²³⁵. Assim os que buscam a verdade, os que se dedicam à ciência, devem estar pré-dispostos a enfrentar todas as dificuldades, os maiores sacrifícios, como verdadeiros guerreiros; o que importa para eles é a luta e não a tranquilidade da vitória.

Esta tem sido a tarefa que Nietzsche atribuiu a si mesmo: que para tomar decisões a respeito de tais interesses, é preciso ter conhecimento deles. Esta postura parece ser aquela que ele estaria aconselhando aos filósofos.

²³⁵ Z. I. Do ler e escrever.

Assim, a autora não concorda com a interpretação de Nehamas para quem Nietzsche não estaria apresentando um tipo de alternativa ao ideal ascético. Para Nehamas o problema básico colocado por Nietzsche é prevenir contra o dogmatismo sem ser dogmático; e oferece um ideal oposto ao ascético sem recomendar que seja aceito universalmente. O que a autora propõe, ao contrário, é que um filósofo somente pode opor-se ao ideal ascético apresentando um ideal oposto de aceitação universal. Caso contrário, o filósofo ainda estará trabalhando a serviço do ideal ascético. E por que Nietzsche estaria evitando o dogmatismo? Porque o dogmatismo, segundo Nehamas, envolve contradições e decepções, por acreditar que haja uma verdade, ou uma crença em alguma verdade, nem que fosse aquela de que as crenças são falsas.

Para a autora, Nehamas usa o termo dogmatismo no sentido kantiano, ou seja, a crença de que a verdade existe em-si, o que de fato induziria a erros, contradições e decepções. Enfim, o que a autora quer dizer é que Nietzsche tem outro ideal para o bem do qual ele está comprometido com a verdade.

O fato de oferecer um ideal alternativo ao ideal ascético leva a crer que Nietzsche admitia a necessidade de um ideal e que os seres humanos estão conectados com um mundo metafísico. Ao se considerar o mundo ocidental – um mundo voltado ao individualismo e à guerra – fica difícil dizer que Nietzsche não tivesse razão, principalmente ao se considerar que isto acontece e se aprofunda na medida em que o ideal ascético vai perdendo importância.

Conclui-se de tudo isso que o mundo precisa de um ideal e que a filosofia sempre ou cria ideais ou está a serviço de ideais dados. Desse modo,

se não se criar um novo ideal prestar-se-á homenagem inevitavelmente ao ideal ascético. A autora conclui este artigo dizendo que se nós enfrentamos a verdade a respeito da vontade de verdade e da filosofia, nós devemos reconhecer a necessidade de criar novos ideais somente se evitarmos de estar a serviço de um ideal que já não podemos sustentar.

CAPÍTULO TRÊS

3. A VONTADE DE PODER

O ideal ascético não é nada mais do que a motivação última do comportamento humano. Foi pela filosofia que o ser humano quis saber o porquê de sua existência e nesta busca enveredou pelas mais variadas sendas da vida até chegar ao ponto de esquecer a própria vida. A filosofia chegou mesmo a criar disciplinas específicas para isso. E na análise das motivações do comportamento humano, muitas são as teorias que se apresentam para a filosofia; mas quase todas elas, senão todas, são muito mais psicológicas, ou religiosas, do que filosóficas. Assim a busca da felicidade de Aristóteles, a busca do prazer do Hedonismo, a fuga da dor do Estoicismo já na época dos gregos, ou as teorias mais modernas, como a busca da perfeição de C. Jung, entre outras, não passam de concepções psicológicas de uma visão introjetada de ser humano, segundo a qual cada indivíduo tem a responsabilidade de buscar para si mesmo o que mais lhe convém. Da mesma forma, a realização

da vontade de Deus ou a conquista da bem-aventurança num mundo do além das visões religiosas. A todas estas visões, Nietzsche contrapõe a sua teoria: a da Vontade de Poder.

Nietzsche não nega os objetivos buscados pelas visões hedonista, estóica, religiosa, etc., mas, para ele, estas visões não constituem o objetivo último da vida, porque a vida não tem objetivo nenhum fora dela mesma. Aquelas visões apenas disfarçam, ou inibem, os impulsos vitais, tendo em vista que estes podem, como normalmente acontece, expressar-se em formas consideradas violentas demais quanto ao que podem causar sobre os demais seres vivos, de modo especial quando se trata dos seres humanos. Os impulsos vitais, então, ou forças, como muitas vezes são chamados, são “vistos” como desumanos, quando se considera “humano” aquele ser “socializado”, aquele ser “domesticado” dentro de um conjunto de semelhantes que Nietzsche identifica como “rebanho”.

Todos estes objetivos externos à própria vida são adendos psicológicos ou com a finalidade de mais facilmente socializar o ser humano ou por falta do espírito histórico na análise do comportamento humano. A vida, para Nietzsche, tem finalidade em si mesma, e sua única motivação é seu incremento, não apenas sua conservação, ou algo além dela. A vida não é um meio para qualquer outro objetivo e nem se realiza naquilo que se diz corriqueiramente “o simples viver”. Os impulsos vitais, as forças vitais, se mantêm desde que sejam incrementados. As conseqüências que tal incremento possa causar não vêm ao caso, não são “desejadas”, e nem

necessariamente obrigatórias. A tudo isso Nietzsche chama “Vontade de Poder”.

Aqui, mais do que em outras passagens, é preciso entender os conceitos como Nietzsche os entendia. Vontade de Poder não tem aquele significado comum do linguajar corriqueiro, ou seja, um significado psicológico. Vontade não é um ato do querer, nem poder significa dominação. Que a vontade de poder de um ser vivo possa ser interpretada como uma ação voluntária de domínio de um sobre outro faz parte de uma visão superficial do que é um ser, de modo especial um ser vivo, ou é uma ação psicologicamente motivada dentro de um grupo social de seres que foram “humanizados”. Mas neste caso o que é arbitrário é a interpretação, ou a ação praticada tendo em vista uma interpretação já aceita pela comunidade. Alguém pode, conscientemente, praticar uma ação com a intenção pré-determinada de dominar, até mesmo de castigar, de prejudicar os outros, e para isso deixar que os instintos se manifestem em seu estado natural. Certamente uma ação de tal tipo será condenada pelas normas da sociedade como ação anti-humana, e até assim ser vista pela própria pessoa que a praticou. Mas é justamente aqui que está o engano, ou a falha, em vista do qual se estabelecem todas as interpretações acima citadas: hedonista, estoíca, religiosa, etc.

Vontade de Poder não são dois conceitos, unidos maliciosamente por uma faculdade humana chamada “querer”, que pode agir de uma forma ou de outra, ou simplesmente deixar de agir. O próprio agir tem uma conotação corriqueira de algo que pode acontecer ou deixar de acontecer, acelerando, ou desacelerando um processo voluntário. Vontade de Poder, para Nietzsche, é

um conceito único; é uma força, um impulso, um ponto, uma unidade mínima, um “απειρον”, um átomo, que não pode deixar de se manifestar. E a sua manifestação é a ação. A ação não é diferente desta força, muito menos independente. Não há nada fora da ação que a dirija ou que a provoque, nem que possa impedir sua manifestação. A ação poderá ser bloqueada ou reprimida em sua manifestação mais espontânea; mas aí ela encontra outras formas de se manifestar. É aquilo que Nietzsche chama de forças re-ativas, ou ressentidas.

Assim como a vontade não é um simples ato do querer, o poder também, em Nietzsche, não é uma simples dominação, ou melhor, não é uma dominação pela dominação, ou por qualquer outra razão em dominar, como se a dominação fosse algo externo à vontade de poder. O poder em Nietzsche significa o aumento da força do impulso vital, que se expressa com a e na atividade, que não tem outra finalidade que a própria atividade. A subjugação dos outros, seja dos outros impulsos no mesmo ser ou dos outros seres, não é o objetivo do poder. O poder necessita expressar-se, e se esta expressão tem como resultado a sua predominância sobre qualquer outra coisa, isto não é de sua “responsabilidade”. A força não pode se anular, deixar de ser força em vista dos efeitos que ela possa produzir, e muito menos pelo motivo de esses efeitos serem considerados convenientes ou inconvenientes pelos outros seres humanos. A força não é arbitrária; muito menos calculista.

O erro das demais visões consiste justamente nisto: separar a “vontade” do “poder” e atribuir à primeira a capacidade de controlar e dirigir o segundo. É por isso que são posições morais, moralistas ou moralizantes. Nestas

concepções, a força só pode se expressar sob o comando da vontade que, por sua vez, fica condicionada à aceitação e à aprovação de terceiros: a comunidade, a sociedade, ou qualquer outro princípio. Para Nietzsche é preciso ir além da moralidade, além do bem e do mal, para se poder entender o que é a vida, o que é um ser humano, livre das convenções e conveniências sociais que se estabelecem sobre critérios e princípios falsos, ilusórios, produtos da imaginação, como são os princípios metafísicos e religiosos.

São esses princípios metafísicos e religiosos que passam a analisar os efeitos da vontade de poder e atribuir-lhes valor moral a partir da conveniência para aqueles sobre os quais recaem estes “efeitos”, ou seja, os mais fracos. É neste processo que a vontade de poder, além de ser vista pela moralidade de forma separada, é também vista de forma invertida. O poder é percebido em primeiro lugar em forma de dominação e a dominação se torna “crueldade”. E de forma inversa porque é percebida como um ato da vontade que poderia ser evitado, controlado ou modificado. E aqui o critério de julgamento é um critério ascético. Este critério transpõe a moralidade para outra esfera.

As ações, agora separadas de seus agentes, não são mais vistas e julgadas em si e por si mesmas, mas em função do prazer que possam causar ao agente da ação e do desprazer, ou sofrimento, que possam causar ao paciente desta mesma ação. Anda-se, assim, como em espiral: a cada volta se vai mais longe do centro e, na distância, os conceitos vão sendo sublimados. O que permanece próximo ao centro, ao impulso vital, fica cada vez mais próximo do mal; e o ponto mais afastado, mais diluído, mais próximo de um significado independente de sua origem. e buscando uma outra origem: metafísica,

sobrenatural. Para esta perfeição, o mundo passa a ser cruel, um lugar de sofrimento.

O sofrimento, assim, pode ser visto de várias formas. O sofrimento como frustração na busca de objetivos; o sofrimento como mágoa por padecer o efeito das ações dos outros; o sofrimento por querer ser diferente do que se é; e até mesmo o sofrimento físico pela disfunção do próprio organismo. Mesmo nesta diversidade – o leque ainda poderia ser ampliado – há um elo comum: o sofrimento é uma concepção moral e psicológica. Mesmo no caso do sofrimento físico entra o elemento psicológico e moral quando se atribui ao corpo uma finalidade independente e diferente daquela do espírito, da alma; quando se exige dele um funcionamento baseado em critérios racionais e convencionais, como se todo organismo, principalmente o organismo vivo, devesse funcionar segundo normas abstratas de perfeição às quais ele deveria estar adequado. Este esquema de raciocínio é próprio da lógica da cultura ocidental – em tudo o que há no mundo buscar causas e efeitos, como se nada existisse fora desse processo.

Se há sofrimento é porque há uma causa; se há uma causa deve também haver um culpado. Esta forma de raciocinar, porém, se torna um jogo de palavras e proposições morais mais a serviço de interesses e segundas intenções do que da verdade das coisas. Foi com esta manobra que Platão chegou ao mundo das Idéias, que Aristóteles chegou à teoria das Causas, que São Tomás de Aquino chegou à existência “lógica” de Deus, que os fracos e doentes chegaram ao conceito de Sofrimento, e que o religioso chegou ao Ideal Ascético.

Esta teoria de causa e efeito em relação ao sofrimento sem sentido leva ao hedonismo: a busca quase desesperançada do prazer, mesmo que esse prazer seja uma satisfação diante do próprio sofrimento – um hedonismo psicológico. Confrontando as propostas do hedonismo psicológico com as falhas de tal teoria a respeito daqueles tipos de comportamento que parecem encontrar satisfação no bem-estar e no mal-estar dos outros, Nietzsche procura mostrar que sua teoria não padece dessas mesmas falhas. Como parte de seu projeto, ele tenta mostrar que a vontade de poder pode proporcionar uma explanação muito mais satisfatória para a ampla ocorrência da crueldade humana do que pode o prazer. O hedonismo psicológico oferece uma linguagem na qual a crueldade pode ser descrita como um tipo de caráter ou de comportamento que encontra seu prazer na dor dos outros. Mas ele não oferece uma análise da infra-estrutura das satisfações da crueldade, nem explica o mecanismo por meio do qual a crueldade atrai e gratifica.

Uma defesa do hedonismo psicológico pode ser forçada a sustentar que o prazer freqüentemente sentido nas desgraças do outro é simplesmente um dado não analisável; ele é simplesmente um fato que as pessoas muitas vezes se regozijam com o sofrimento dos outros – um fato que pode ser usado para explicar o comportamento, mas não é ele mesmo suscetível de uma explicação subsequente. Se uma outra explicação da crueldade pode ser apresentada, que explique este mecanismo, isto é, que proporcione uma análise da estrutura básica das satisfações da crueldade, a teoria alternativa pode oferecer uma mais profunda e mais satisfatória explicação. Esta é exatamente a tarefa que Nietzsche toma a seu cargo e que, em certa medida, leva a bom termo.

Esta explicação da crueldade em termos de poder ocorre principalmente na segunda das três dissertações da Genealogia da Moral, “Culpa, Má Consciência, e coisas afins”. Nietzsche coloca a origem das idéias de justiça, culpa e castigo nas primitivas formas de comércio, especificamente nas relações entre devedores e credores. Ele deriva a noção de culpa (*Schuld*) daquela de débitos (*Schulden*). Castigo, diz ele, se originou como uma prática para compensar os credores por dívidas não pagas. O credor, a quem a dívida não foi paga, reclama ou adjudica como compensação o direito de punir o devedor faltoso, e “a compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade”²³⁶.

A fim de que um castigo sirva como compensação por uma dívida não paga, o sofrimento do devedor deve ser visto como um ajuste substituto de uma forma original de pagamento. Isto, por sua vez, requer em primeiro lugar que os vários tipos de bens e serviços que podem ser debitados sejam conversíveis dentro de uma seqüência comum de prazer e dor e, em segundo lugar, que a dor, ou a pena, do devedor proporcione prazer e satisfação ao credor.

Desta forma, Nietzsche mostra na Genealogia da Moral como o sofrimento aplicado através do castigo serviu para tornar o homem capaz de fazer e de cumprir promessas, capaz de se adequar e de se ajustar aos padrões de uma comunidade:

“Durante o mais longo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinqüente por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam

²³⁶ GM. II. § 5.

seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela idéia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a dor de seu causador. De onde retira sua força esta idéia antiqüíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a idéia de equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre credor e devedor, que é tão velha quanto a existência de 'pessoas jurídicas', e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico"²³⁷.

A idéia de que quantidades de algum tipo de bens podem ser convertidas em quantidades correspondentes de prazer torna possível ao credor ressarcir-se em prazer por dívidas não pagas, prazer devido a ele em outros tipos de bens. No entanto, isto não explica como este prazer pode ser encontrado no sofrimento do devedor. A dor do devedor supõe compensar o credor por prejuízos porque supõe-se que esta dor lhe traga prazer; mas, como já se perguntou: Por que o sofrimento de uma pessoa constituiria e produziria prazer em outra?

A explicação de Nietzsche, como se pode esperar, é formulada em termos de vontade de poder. O "convite e o direito à crueldade" levam a provocar sofrimento no devedor. A satisfação consiste, então, no "poder de fazê-lo sofrer" mais do que na simples ocorrência do sofrimento. A explicação de Nietzsche então consiste numa remoção do lugar de satisfação da crueldade para a ocorrência do sofrimento em outro, e mesmo na consciência ou na crença deste sofrimento, e sua recolocação no sentimento de satisfação em ser capaz de fazer o outro sofrer, isto é, no gozo do próprio poder do

²³⁷ GM. II. § 4.

credor. Ele descreve o castigo como uma “estranha lógica dessa forma de compensação. A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (...) por uma espécie de satisfação íntima, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de *‘faire le mal pour le plaisir de le faire’* - o prazer de ultrajar”²³⁸. Aqui a satisfação em fazer os outros sofrerem deriva do poder de proporcionar ou do poder de fazer algo, mais do que do conteúdo daquilo que é proporcionado ou feito. Não é a simples ocorrência do sofrimento nos outros que gratifica, mas o ser capaz de fazê-lo sofrer. E Nietzsche continua:

“Pergunta-se mais uma vez: em que medida pode o sofrimento ser compensação para a ‘dívida’? Na medida em que FAZER sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contra-prazer: CAUSAR o sofrer”²³⁹.

Mais uma vez a teoria hedonista não consegue explicar como o sofrimento do devedor ou do criminoso é capaz de resgatar a dívida ou a transgressão. Por que o sofrimento do devedor seria uma recompensa ao credor? Por que o prazer ou o sofrimento de alguém constituiria ou causaria algum prazer ou dor em outro? Nietzsche chama a atenção para este problema e admite que “é difícil sondar o fundo dessas coisas subterrâneas, além de ser doloroso; e quem aqui introduz toscamente o conceito de ‘vingança’ obscurece

²³⁸ GM. II. § 5.

²³⁹ GM. II. § 6.

e cobre a visão, em vez de facilitá-la (pois a vingança leva precisamente ao mesmo problema: como pode fazer-sofrer ser uma satisfação?)²⁴⁰.

A rejeição de Nietzsche de um apelo ao motivo da vingança na explicação do porquê nós queremos prejudicar aqueles que nos prejudicaram é paradigmática, importante para esclarecer sua concepção geral de uma adequada explanação psicológica do comportamento humano. Atribuir nossa vontade de prejudicar aqueles que nos prejudicaram a um desejo humano geral de vingança simplesmente dá um nome aos desejos e ao comportamento em questão, não oferece uma explicação psicológica satisfatória. O mesmo tipo de crítica poderia ser aplicado à noção de simpatia ou empatia quando aduzida para explicar nossa experiência de prazer com o prazer dos outros e de dor com a dor dos outros, ou à noção de inveja como uma explicação de nossa experiência de dor no prazer dos outros. A noção de crueldade ela mesma poderia da mesma forma ter brotado da discussão do porquê nós nos regozijamos com o sofrimento. De modo geral, apelos à empatia, inveja, vingança e crueldade como explicações do comportamento, desejos e experiências da satisfação e do desgosto podem todas ser rejeitadas como redescritões de menor importância dos fenômenos que elas pretendem explicar.

Um enigma central a respeito das satisfações derivadas do castigo e dos maus tratos aos outros depende, mais uma vez, da questão do porquê meus estados hedonísticos ou meu estado de bem-estar geral poderia estar ligado àqueles dos outros. Uma explicação aceitável dessas satisfações terá que mostrar como meus estados decorrem daqueles dos outros. Numa explicação

²⁴⁰ GM. II. § 6.

hedonística parece mais plausível derivar as satisfações de crueldade não do sofrimento dos outros como tal, mas de nossas crenças a respeito do sofrimento dos outros. Não é plausível, acima de tudo, que os prazeres e as dores experimentadas por outros de cuja existência e vicissitudes psíquicas nós temos consciência, regularmente produzem prazeres e dores em nós mesmos. Recolocando a fonte de minha cruel satisfação em meus próprios estados mentais, isto é, em minhas crenças a respeito do sofrimento dos outros, o problema de como os estados mentais dos outros afetam os meus próprios tem sido desviado, ou mais exatamente, tem sido evitado. Representando as satisfações da crueldade como brotando de certas crenças da mesma pessoa que se regozija com essas satisfações, o problema da misteriosa ligação entre os estados hedonísticos de pessoas diferentes é afastado. Um problema, no entanto, ainda permanece, porque minhas crenças a respeito dos prazeres e das dores dos outros origina prazeres e dores em mim.

Uma análise em termos de poder explica melhor a conexão entre o sofrimento dos outros e minha própria cruel satisfação apresentando os sofrimentos deles, ou melhor, minha crença em relação a isso, como naturalmente produzindo em mim sentimentos de poder, que constituem minha satisfação. Enquanto sentimentos de poder podem ser plausivelmente apresentados como constituindo uma satisfação, crenças podem, pelo menos, serem vistas como causando ou dando origem a estados que são eles mesmos satisfações. Fundamentar as satisfações da crueldade, ou qualquer outra, em crenças, pode-se mostrar como as crenças, que não são elas mesmas estados

mentais de um tipo que são intrinsecamente satisfações ou desgostos, resultam em estados mentais elas mesmas. Por outro lado, na medida em que nós podemos mostrar que a crueldade envolve sentimentos de poder, deste modo nós ainda explicamos suas satisfações.

Voltando à imagem da espiral, o afastar-se dos impulsos vitais, diferenciando-os em ações causais e ações causadas, leva a perder o contato com eles e a atribuir a algumas ações a condição de causa e a outras a condição de efeito onde nada disso existe, como, por exemplo, que a força dos fortes é causa da fraqueza dos fracos, ou então, que os fracos são impedidos de serem fortes pela força dos fortes. E assim a cadeia se amplia. Baseada nesta forma errada de raciocinar nasce e se desenvolve a moral, e com a moral, os ideais, ou os conceitos universais a partir de fenômenos particulares. É com esta forma de raciocinar que Nietzsche analisa o tema do ideal ascético.

O ideal ascético precisa deste tipo de raciocínio e da separação entre o pensar e o agir, entre o indivíduo e sua ação, entre o querer e o fazer, ou seja, a pessoa tem que ser “livre” para ser ou deixar de ser o que é. No parágrafo treze da primeira dissertação na Genealogia da Moral, Nietzsche apresenta a metáfora da águia e do cordeiro, como se fosse possível “a ave de rapina ser ovelha”. E Nietzsche retoma aqui também, como em tantos outros lugares, a questão psicológica. Que o fraco despreze a fraqueza é algo próprio da natureza do fraco. O forte, o nobre, não pode desprezar a fraqueza porque ele não sabe o que ela é; ele não tem a experiência da falta, do desejo insatisfeito, da humilhação de ser superado. O fraco, que passa por todas essas situações, se ressentido de suas falhas e despreza o seu insucesso. Mas como, pelo

menos num primeiro momento, ele não pode desprezar-se a si mesmo, ele distingue, ele separa, a sua fraqueza de si mesmo e, com isso, ele precisa buscar uma causa ou uma justificativa para esta sua fraqueza. O fraco, porém, não se satisfaz com o fato de simplesmente ser fraco; ele precisa ver em sua fraqueza algo de generalizado; algo de partilhado, por um lado, e algo de padecido por outro. Não é só ele, individualmente, que é fraco, há outros; e sua fraqueza não é proveniente dele mesmo, está vinculada a outros fatores; deve haver uma causa externa a ele para isso. Ele não é o que está sendo; ele pode ser outro; ele deve ser outro. O ressentido se reconhece um ser inacabado e responsável por seu aperfeiçoamento. Ele precisa deixar de ser fraco e tornar-se forte. E este sentimento generalizado de impotência é o germe do qual brota o ressentimento. E é isto que Nietzsche despreza: a fraqueza em si mesma que é má e patética, ela é o efeito ou a expressão do ressentimento.

No ideal ascético o ser humano não pode ser apenas um indivíduo, um singular. Cada ser humano é uma unidade que expressa uma totalidade; cada ser humano é um exemplar da humanidade. E como participante da humanidade ele tem que buscar sua perfeição como unidade no conjunto com seus semelhantes. Assim, a existência de cada um neste mundo passa a ter uma finalidade; a vida passa a ter uma finalidade, ou mais do que isso, passa a ser um meio para alcançar uma finalidade. E assim os próprios conceitos de forte e fraco passam a ser não conceitos vitais, mas conceitos ideológicos – atribui-se um significado de acordo com o objetivo que se pretende alcançar.

Mas o significado de força e fraqueza, em Nietzsche, não tem nem esta conotação ideológica e nem a conotação que tem para o senso comum. Para

este, o senso comum, a fraqueza é uma perda, uma falta, enfim, não é uma propriedade do fraco ser fraco, mas foi tornado fraco; um efeito de alguma causa. Nietzsche não vê bem assim a fraqueza. Cada um é, e deve querer ser, aquilo que é. Querer ser o que não é faz alguém reconhecer-se incapaz, impotente, fraco. “Ser o que é” é viver a vida segundo os impulsos vitais, sem intenções além, sem objetivos fora da própria vida como ela se manifesta. Desejar ser o que não pode ser torna a pessoa magoada, ressentida, atribuindo a outros a causa de sua fraqueza. Na Genealogia da Moral, Nietzsche, pelo menos em algumas passagens, sugere que a força e a fraqueza das pessoas são determinadas pela classe social dentro da qual nasceram e foram educadas. O aristocrata distingue-se do escravo não pela força física ou espiritual que possa ter ou não ter, mas pela função que exerce na sociedade. O aristocrata por si, pela posição que ocupa, determina certas normas de comportamento e de vida; o servo adapta-se a elas e se põe a serviço delas. E é nesta situação que o servo despreza sua condição de servo e busca a sua superação, nem que seja, como normalmente é, pelo rebaixamento do aristocrata. Como isto será possível? Somente pela inversão dos valores. Mas como a fraqueza não pode ter, ou ser, um valor em si, o fraco busca um subterfúgio, através da astúcia, para impor o que lhe é conveniente como ideal de comportamento e de vida.

O subterfúgio do fraco nesta inversão dos valores consiste em tornar meritório controlar os impulsos vitais, reprimi-los para que não se expressem e, não se expressando, não atinjam os outros. É a inversão do valor de bom e de mau. Mas, como a repressão dos instintos vitais representa a negação da

própria vida, esta inversão dos valores exige um objetivo fora da própria vida; um objetivo em outro mundo, um mundo ideal: o ideal ascético.

Nietzsche usa muitas figuras e analogias para explicar seus conceitos. Na questão da força e da fraqueza ele emprega a analogia da ave de rapina e da ovelha, como visto acima. A ave de rapina não pode deixar de ser ave de rapina e tornar-se ovelha, e vice versa. Não há liberdade para que cada uma escolha o que quer ser; nem há a possibilidade de tornar-se, de mudar a própria natureza. O máximo que pode acontecer é a repressão dos instintos vitais, próprios da natureza de cada um. Mas tal repressão leva ao ressentimento; deixa-se de ser o que se é, e não se torna o que deseja ser.

Os conceitos, “forte” e “fraco”, que são puramente biológicos ou fisiológicos, transpõem seu significado para o plano ideológico. Forte deixa de ser aquele que está cheio de saúde, que dispõe de todas as energias próprias a sua natureza, para se tornar aquele que é capaz de dominar, de reprimir essas energias; aquele que é capaz de deixar de expressar-se segundo sua individualidade para expressar-se de acordo com as convenções do meio em que vive, onde os valores são determinados segundo a conveniência ou não das ações a partir daqueles que as padecem. Segundo esta lógica a ação da ave de rapina – a de alimentar-se com as tenras carnes da ovelha – é má, pois quem determina esse valor é o rebanho das ovelhas e não o bando das aves de rapina. E a própria ave de rapina se torna má, pois, ainda no conceito das ovelhas, ela poderia evitar a ação de comê-las. E, ainda nesta lógica, a ave de rapina, além de má, é também culpada; ela poderia, e deveria, não comê-las, mesmo que, assim fazendo, ela, ave de rapina, morresse de fome.

Se assim acontece com o forte, com o fraco o processo é inverso. Fraco deixa de ser aquele que é doente, aquele cujo organismo não funciona como deveria e que, por isso, se ressentia dessa falta de energias, para se tornar aquele que, por meio dessa fraqueza, busca outra forma de vida, na qual ele se encontra em situação privilegiada. Para isso ele precisa negar as “virtudes” que ele não tem e tornar “virtuoso” aquilo que ele é capaz de alcançar: uma virtude ideal, uma virtude além desta vida e deste mundo. Para isso ele não precisa fazer muita coisa: apenas fazer prevalecer o seu conceito, a sua forma valorativa. E para isso ele possui o maior trunfo: o conceito de seus iguais, da maioria, da comunidade, do próprio rebanho. Agora o forte fica impedido de participar desta “sociedade”. Nesta sociedade aquele que era forte, que era uma águia, torna-se desprezível “ave de rapina”. Passa a ser “tarefa” dessa sociedade eliminar as aves de rapina, ou transformá-las em cordeiros!

É interessante ver um pouco mais como o fraco consegue essa façanha de subverter a ordem dos valores. Nietzsche, em todos os seus escritos, tem uma predileção toda especial pelo poder, pela força - *Macht* - e consequentemente por aqueles em quem essa força se apresenta: os nobres, os aristocratas, os senhores. Em vista disso, o seu discurso contra a fraqueza e aqueles que a expressam, identificados com “as ovelhas do rebanho”, não poderia ser mais contundente. Além disso, esse ataque é reforçado pelos resultados que os fracos obtiveram, com sua astúcia, criando uma moralidade que para ele, Nietzsche, representa a decadência da cultura ocidental de modo especial e, em seu tempo, da cultura alemã. E tudo isso os fracos conseguiram através de seu ressentimento, que pode ser identificado como o “poder dos

fracos". Mas os fracos não podem se apresentar com este poder; vão ter que idealizá-lo. E esta será a maior façanha deles.

O fraco é um ressentido e como ressentido tem uma visão ampla e profunda das coisas; ele tem consciência não somente de como são as coisas, mas também de como elas poderiam ser e, o que é mais agudo, mais profundo e mais importante ainda, ele tem a visão de como as coisas deveriam ser. Na verdade, porém, o ressentido tem um quê todo pessoal: ele sempre se ressentido, em alguma medida, de si mesmo. Assim o ressentimento tem não só a capacidade, mas mesmo a tendência de elevar a si mesmo à mais alta consideração, tornando-se capaz de se compadecer dos outros; por ser superior aos outros pelo fato de sentir em si as fraquezas e debilidades dos outros; debilidades e fraquezas que ele considera injustas. Essa transferência de necessidades, de si mesmo para os outros, lhe dá ares de justiceiro; lhe dá o direito de lutar pelo bem dos outros. É da consideração a respeito dos males injustamente sofridos pelos outros que nasce, no ressentido, o seu senso de justiça, o nosso senso de justiça; essa compaixão pelos sofrimentos alheios que Nietzsche ironiza com a expressão "a miséria ama a companhia".

Assim, este senso de justiça é contagioso e não teria sentido se fosse um sentimento puramente pessoal; é sempre uma ação partilhada. É por isso que as pessoas miseráveis tomam consciência não só de estarem sendo injustiçadas, mas também das próprias estruturas do sistema que as oprime e com isso são levadas a generalizar, a esquematizar, a conspirar, não simplesmente para atrair a comiseração sobre si mesmas, mas principalmente para que sejam determinadas ações corretivas. Nesse sentido o ressentimento

toma uma direção um pouco diferente daquela analisada por Nietzsche. Uma expressão, ou palavra, que ele gostava de usar quando se referia ao ressentimento era "*Schadenfreude*", aquele irônico deleite em relação às desgraças dos outros, como para dizer: "se eu não...tu também não!". Nesse caso, o ressentimento é mais, e pior, do que a inveja, pois o ressentido não admite: "Se eu não...pelo menos tu!" Desta forma o ressentido não está motivado em eliminar, ou pelo menos diminuir os males que afligem as pessoas, mas antes partilhá-los. Daí suas bandeiras de humanidade, fraternidade, comunidade, não como expressões de superação, mas como consolo pela partilha das desgraças. O ressentido não se satisfaz com o que tem se ele percebe (e como percebe!) que o outro tem mais. Aí ele apela para a justiça em nome de suas bandeiras. Poderia acontecer o inverso, de o ressentido ressentir-se pelo fato de ele ter mais do que o outro, mas isso não acontece porque o ressentimento é a partilha dos males e não dos bens. Juntando, então, suas bandeiras, o ressentido, em nome da justiça, se lança em direção a uma política e a uma estratégia de ação de nivelamento da sociedade através da partilha. É neste sentido que, para Nietzsche, o ressentimento está no coração da democracia, embora nem todos os filósofos o entendam dessa forma, mas antes de que não é apenas uma "reação", mas um aguçado senso de injustiça e as ligações interpessoais que formam as sociedades modernas.

Nietzsche pôs frente a frente o ressentimento e a vingança com a justiça²⁴¹. Mas o ressentimento joga um papel fundamental tanto na evolução

²⁴¹ GM. II. § 11.

da justiça como no reconhecimento da injustiça. O ressentimento sempre começa com uma modalidade de autointeresse, bem como um amargo senso de desapontamento ou de humilhação. E daí ele se racionaliza e generaliza e assim projeta sua própria impotência para fora como um clamor, ou melhor, como uma teoria a respeito da injustiça no mundo. É deste sentimento de estar sendo tratado injustamente, junto com um conseqüente sentimento de vingança, que nasce o mais alto sentimento de justiça, baseado num anterior sentimento de injustiça, e se desenvolve. De qualquer forma, para o ressentido, alguém tem que ser culpado de suas misérias; e esse culpado deve pagar por isso, de uma forma ou de outra, em nome de alguma coisa.

Na verdade, há dois tipos de ressentidos. Aqueles que se ressentem pela opressão e que por isso sua empatia com o opressor fica impossibilitada e aqueles que se ressentem por qualquer falta de consideração em relação a eles ou pela mínima ofensa recebida. Mas mesmo assim o ressentimento raramente pode ser uma mera amargura pessoal e quase sempre o ressentido pensa de si mesmo em termos de uma injustiça mais ampla, não somente em relação a si, mas a um inteiro grupo de sofredores. Isto não significa dizer que o ressentido tenha incorporado dentro de si alguns princípios da justiça, mas pode conter alguns princípios e, neste caso, ele envolve algum apelo na expectativa de algum padrão de lealdade e honradez.

O ressentimento pode se manifestar tanto em forma concreta diante de uma simples desconsideração pessoal como de uma forma mais abstrata frente a uma injúria praticada contra alguém de cuja natureza o ressentido se sente participante, como por exemplo, revoltar-se contra os que se vestem com

peles de jacaré em nome da preservação da espécie de animais em extinção. Neste caso, que aliás não pode ser generalizado nem por um lado nem por outro, o ressentimento não é em função do jacaré com o qual o ressentido se identifica pela natureza dos seres vivos e pela dos animais, mas pela natureza dos seres humanos que cria no ressentido esse sentimento de afastamento, da impossibilidade de estar na mesma situação. Neste caso, o ressentimento é um tipo de ação que se origina de emoções compartilhadas, mesmo a contragosto, como a defesa dos direitos humanos numa sociedade tipicamente discriminatória. E aqui o princípio anteriormente citado tomaria uma nova forma; não é a miséria que ama a companhia, mas o ressentimento. E com suficiente companhia e um pouco de coragem pode-se desencadear uma revolução, o que não raro acontece.

Mas não é esse o ponto a que Nietzsche queria chegar; talvez nem estivesse preocupado com isso ou nem mesmo consciente disso de forma direta. Seu objetivo era a moral e tudo o que a ela se relaciona, como neste caso da justiça. O que ele ataca são as emoções vingativas ou reativas pelas quais o fraco e incompetente tenta alcançar aqueles que são fortes e bem sucedidos. O que ele não admite é que o ressentimento se torne um instrumento de nivelamento das pessoas, e uma distribuição equitativa dos bens, da negação das diferenças pessoais. Isto iria contra o seu princípio de “tornar-te o que tu és!”. Para Nietzsche a justiça é bem outra coisa; é aquele sentimento superior de estar acima dessas mesquinhas e além do ressentimento, da inveja, da vingança; além do bem e do mal; ser humano, simplesmente e demasiadamente humano. Humanidade, para ele, não é um

conceito metafísico, subjacente a todos os indivíduos, que os torna iguais lá não se sabe onde, princípio esse que deve nortear todo o agir de todos os indivíduos em todos os tempos e lugares. Humano para ele é uma característica pessoal, diferente em cada indivíduo, que exige ser vivenciada por cada um segundo ele mesmo e em nome de nenhuma outra coisa ou de quem quer que seja.

Se o ressentimento está na origem do sentimento de justiça, não é por este caminho que Nietzsche conduz o seu raciocínio. Em determinados momentos e passagens ele parece confundir justiça com as virtudes cristãs, de modo especial, a misericórdia e o perdão; virtudes, aliás, que ele tanto defende como combate. Mas isso em Nietzsche não é um contra-senso, pois ele não se refere às virtudes em si mesmas, mas às razões pelas quais certas ações e atitudes são consideradas virtuosas. Misericordioso e justo, para ele, não é a pessoa que se abstém de julgar e punir, nem aquela que clama por mais justiça ou que fica apreensiva diante das conseqüências de determinadas ações. Para ele as pessoas têm coisas muito mais importantes a fazer em sua vida do que estar se preocupando com parasitas. Ninguém deve impedir que as pessoas lutem por seus direitos e os alcancem; tornar-se-ão virtuosas por isso e suas virtudes serão cada vez mais fortes pelos seus próprios méritos. Nietzsche não condena o fraco porque ele é fraco nem enobrece o forte porque ele é forte. Ele simplesmente reconhece que há pessoas talentosas capazes de realizar grandes coisas, e há as que não são. Seria um desastre para a sociedade se as pessoas talentosas por quaisquer motivos deixassem de fazer o que são capazes. Se a realização desses talentos, de certa forma, aumenta a diferença

entre as pessoas, é uma decorrência que não justifica a sua não realização; se essa realização prejudica, de alguma forma, as pessoas não ou menos talentosas, é como um efeito colateral inevitável mas não desejado. O que a ave de rapina tem a ver com a fraqueza das ovelhas a não ser satisfazer-se com sua carne macia e saborosa! Vista por esse lado esta analogia é trágica, mas é a lei da vida. A que conseqüências isso pode levar? Para Nietzsche, a nenhuma. Ele nunca disse que a ave de rapina tinha direito às carnes de ovelha, nem que ela deva comê-las. Por esta analogia Nietzsche quis dizer que as ovelhas, ao tramarem uma forma de tornar a natureza da ave de rapina má e a sua fraqueza uma coisa boa, é um ato do ressentimento que engendra para a sociedade uma moral de rebanho. E nada mais. De fato Nietzsche freqüentemente fulmina com seu discurso aqueles que sarcasticamente ele chama de “melhoradores da humanidade” e freqüentemente também parece aborrecer-se tanto com aqueles que gostariam de melhorar a condição humana como com aqueles que gostariam de nivelar as pessoas pelo mais baixo denominador comum. Nem mesmo o supra-homem não é um modelo ao qual o homem atual deve chegar, mas é antes um substituto do homem atual. Daí o descaso de Nietzsche para com a “justiça social”: o ressentimento, então, levado para o lado da justiça social é extremamente negativo, pois requer que o mundo possa e deva ser diferente do que é, com aqueles que estão no topo não estarem sempre no topo, e com os que estão na base não permanecerem sempre na base. E assim, para Nietzsche, o ressentimento não é um sentimento apenas impotente, mas extremamente perigoso.

Uma leitura da Genealogia da Moral a respeito da moralidade dos escravos que poderia preocupar é seu aparente determinismo pelo fato de que as pessoas são o que são e não têm o que fazer para mudar e que a analogia da ave de rapina e da ovelha deixa clara a idéia que a diferença entre o forte e o fraco tem uma base biológica e não é uma questão de escolha. Esta leitura não está correta; não há determinismo em seguir os impulsos vitais como eles são. A preocupação por este determinismo não é em função daqueles ingênuos reformadores da sociedade, que se preocupam com a justiça e com o nivelamento das condições de vida, nem com os defensores da democracia e do socialismo, formas de organização social que Nietzsche combatia, mas com aqueles monstros que se julgam os reformadores do mundo e que para isso usam quaisquer tipos de meios, com os mais horrendos crimes. A história, desde suas origens até os tempos modernos, apresenta várias destas personalidades, até em nome da filosofia do próprio Nietzsche. É certo, no entanto, que Nietzsche não pensou neste tipo de reformadores, e condenou-os a todos pelo fato de se enquadrarem no mesmo esquema: a moral.

Quando Nietzsche condena os “melhoradores da humanidade” não está dizendo que alguém deva ser eliminado. Da analogia não se pode concluir que a ave de rapina deva destruir a ovelha, e nem vice-versa. Quando ele propõe o supra-homem não está dizendo que os fortes devam eliminar os fracos. Tudo isso seria moralismo, e Nietzsche nunca defendeu esse tipo de moral, uma moral de melhoramento do mundo por obra dos fortes sobre os fracos, nem dos fracos sobre os fortes. Se se quiser supor que Nietzsche admitiria que o ser humano tem um objetivo neste mundo, este objetivo não é nada mais do

que simplesmente viver. É clara a passagem em “Humano Demasiado Humano”: “Quem alcançou a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra – e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe”²⁴².

No contexto em que Nietzsche se coloca até poderia haver também o ideal ascético, mas não só o ideal ascético, fazendo com que os demais ideais se tornassem niilistas, o que, para ele, é exatamente o contrário. É o ideal ascético que leva ao nada, mas que não deixa de ser uma vontade. A vontade, que na visão de Nietzsche é a expressão dos instintos vitais em sua luta para se impor no caos do mundo, se torna a faculdade por excelência dentro da visão agora cristã do ser humano. A vontade se torna livre, capaz de conduzir e dirigir as ações do homem segundo seus princípios e até mesmo contra os instintos. Esta vontade livre vai criar a responsabilidade do agir humano, que vai levar o homem, através de sua consciência, à culpabilidade. Nesta nova visão o mundo deixa de ser um caos para ser uma ordem programada e o que não está segundo a ordem é da responsabilidade do homem que em algum momento deve ter errado em seu agir; deve ter-se deixado guiar pelos instintos e não pela razão. Isto gera o sofrimento, a dor, e até a própria morte. Tudo como castigo por uma falta cometida sob o signo da liberdade, que é preciso reparar.

A culpabilidade é outro ponto fundamental na perspectiva de Nietzsche e que os “filósofos da moral” não conseguiram evitar, antes burilaram suas manifestações sob as mais variadas formas. Ao manter-se o conceito de que o homem é responsável por tudo o que faz e que deve “pagar” por isso fica

²⁴² HH. § 638.

impossível fugir do niilismo ao tentar libertar-se da carga dos preconceitos morais. Não foi por acaso que Nietzsche dedicou uma dissertação inteira, a segunda, aos conceitos de “culpa, má consciência, e coisas afins”. Sem esta compreensão o ideal ascético é visto como nobre, principalmente quando ele se volta à comiseração dos fracos e os vê não mais como fracos, mas como oprimidos. E sobre este fundamento se desenvolve toda a moralidade dos escravos. Pela culpa e pela má consciência o homem vai tornar-se um animal domesticado, manso e, acima de tudo, “capaz de fazer promessas”. Dois ou três “não quero” são suficientes para que ele se torne humilde e obediente. Depois disso não há como voltar atrás. O homem primitivo, o homem nobre, o homem dionisíaco se perdeu. A vontade que era a expressão do poder se torna a expressão de um querer.

A vontade humana agora muda de rumo e como tal já não expressa a força motriz do agir humano, mas controla essas forças de acordo com as normas do ideal ascético; ou de outra forma, o agir humano como expressão de um querer e não como vontade de poder. Isto leva à nova duplicação entre o agente e sua ação, o que Nietzsche não admite. O homem não pode deixar de agir, nem deve controlar seu agir em nome de princípios e valores que não sejam os puramente humanos, que não seja com a finalidade de aprimorar as forças vitais possibilitando-lhes a sua expressão máxima.

Nesta perspectiva o ideal ascético não deixa de ser, ou não deixa de produzir, a expressão da natureza humana: a vontade de poder. Mas não a vontade de poder do ser humano enquanto humano, mas do ser humano enquanto ascético, e como tal este ideal se torna suicida: ele mata, ele destrói

a vida; é um ideal que não afirma, mas que nega. Para um mundo imaginário também é necessário um homem imaginário; para um ideal ascético, um homem ascético; para um mundo metafísico, um homem metafísico. O homem metafísico deve negar o homem concreto, o homem simplesmente humano, o homem indivíduo. O homem indivíduo, na visão metafísica, é uma expressão imperfeita, como todas as coisas, do homem universal, de uma humanidade que está além e que se realiza na convivência de uns com os outros, na sociedade, no rebanho, na moralidade. Anda por caminhos tortuosos, é subtil, paciente, humilde, contagioso; faz voltas, vai e retorna, perambula por trilhos escuros, ama a solidão; afasta-se da claridade, do sol do meio dia; é vingativo. O ideal ascético não poderia ser outra coisa: é a expressão da vontade de poder, sim, mas da vontade de poder do ressentido.

O ressentimento é outro ponto de capital importância na análise de Nietzsche. Ele usa a palavra francesa "*ressentiment*", de origem latina, que expressa um sentimento reprimido "re-sentimento", talvez porque a palavra alemã "*Empfindlichkeit*" não tenha essa conotação, exatamente para mostrar que há segundas intenções nas belas aparências com que a moralidade do escravo se apresenta. O papel do ressentimento na Genealogia da Moral mereceu muitas e extensas interpretações, como uma emoção amarga associada à injúria, à inferioridade, à opressão, bem como a um desejo frustrado de vingança. O que Nietzsche prefere é o ressentimento como uma re-ação, uma ação em sentido contrário para alcançar um mesmo fim. Uma ação que se organiza sobre as forças re-ativas no processo de desenvolvimento dos instintos vitais. O ressentimento está diretamente ligado

ao instinto de conservação da vida, ao medo da mudança, ao medo de superar-se a si mesmo. Volta-se, então, contra tudo e contra todos, e acaba negando a própria vida em busca da vida. E é ali que ele encontra a sua realização: na tranquilidade, no descanso, na serenidade do ideal ascético.

O ideal ascético não se expressa apenas na moralidade ou na religião. Ao iniciar a terceira dissertação Nietzsche começa se perguntando “o que significam ‘ideais’ ascéticos”. Essa pluralidade de manifestações ascéticas serve tanto para distinguir como para unificar o seu significado. Distingue a forma como cada qual incorpora seu ideal, mas unifica o objetivo. A meta é sempre determinar um padrão de conduta para um determinado fim, mas que não deixa de ser ascético por expressar uma realidade metafísica. É aqui que Nietzsche reclama a falta de um contra-ideal, ou melhor dizendo, de um ideal puramente humano que oportunizasse uma superação do homem mediante sua afirmação neste mundo e não mediante sua negação. Embora o ideal ascético tenha uma forte conotação religiosa, para Nietzsche ascético é tudo o que é metafísico, não simplesmente religioso. Assim são ascéticos também os ideais do filósofo, do cientista, do artista e não só os do religioso propriamente dito, ou do santo, ou do sacerdote, ou até mesmo das mulheres. O que Nietzsche distingue entre todos para a comparação entre ascético e não ascético é o ideal do nobre e do escravo, porque é deste ideal, o do escravo, que nasce e se desenvolve toda a moralidade ocidental, religiosa ou não. Foi este ideal que triunfou, o ideal ascético religioso, implantado numa filosofia metafísica. Dentro de uma filosofia metafísica não há como ser ateu, pois a morte de Deus significa o niilismo.

Este, talvez, tenha sido o ponto crítico dos “filósofos moralistas”: não perceberem, em suas análises, a verdadeira origem do ideal ascético, que não é simplesmente um ideal religioso e metafísico, já por isso imaginário e ilusório, e que a própria negação tanto da religião como da metafísica não é suficiente para entendê-lo na sua profundidade. E que, por não entendê-lo, a negação dos valores religiosos e metafísicos, em vez de libertar o homem de suas ilusões, o condena ao nada, ao niilismo. O que Nietzsche queria era fugir do niilismo, embora alguns intérpretes entendam que ele levou o niilismo ao extremo. A fuga do niilismo, para Nietzsche, só é possível quando a religião e a metafísica são entendidas como expressões do ressentimento. O nobre não necessita nem de religião nem de metafísica para dar sentido a sua vida; ele estabelece para si ideais humanos. É o ressentido, a quem os ideais humanos são inacessíveis, que cria os ideais ascéticos. Não é nem mesmo o fraco propriamente que cria os ideais ascéticos. O fraco, no sentido de Nietzsche, também pode ter ideais puramente humanos, desde que aceite ser aquilo que é. Mas, ele cria ideais ascéticos na medida em que ele deseja ser aquilo que não é; na medida em que ele deseja ser forte e não pode ser. Nesta sua postura de ser o que não pode ser, ele inverte todos os valores e se coloca na condição de privilegiado; transforma a sua fraqueza em sua força; nega-se a si mesmo, e com isso nega a vida, mas a vida neste mundo, e afirma um outro mundo. Daí que a negação da vida se torna uma expressão da vida, e o ideal ascético a expressão de sua vontade de poder.

Neste contexto há duas maneiras de chegar ao niilismo e uma para fugir dele. Chega-se ao niilismo, ou pelo ascetismo, ou pela sua negação. Pelo

ascetismo, porque ele é a expressão de um mundo irreal, imaginário, que leva ao nada; pela sua negação porque, negando-o, permanece o vazio. Foge-se do niilismo negando o vazio, ou seja, não há ideal além do que é humano; não há humanidade além do sensível; não há tempo nem espaço além do espaço e do tempo. Na Genealogia da Moral, o niilismo entra como que de tabela; o que Nietzsche faz é enfatizar o ideal ascético, em suas várias expressões, mas de modo especial em sua forma religiosa, ou melhor, platônico-cristã, por ser a forma característica da cultura européia, que ele via em decadência exatamente por isso.

CONCLUSÃO

Que Nietzsche estava preocupado com o futuro da humanidade e com o papel da Alemanha quanto a dar-lhe um caminho, não resta a menor dúvida. Quando ele se refere aos valores válidos até o presente momento e que ao perderem o seu valor a humanidade se encontra à beira do niilismo percebe-se que ele estava, de certa forma, desiludido com o que estava acontecendo.

Um rápido olhar na história da filosofia mostra que o centro da cultura ocidental, a partir do final do século XVIII e início do século XIX havia-se deslocado para a Alemanha, assumindo as roupagens do romantismo. No primeiro momento, desde a implantação do cristianismo até o final da Idade Média, o centro cultural era a Itália, com a predominância absoluta da verdade revelada. O máximo que a cultura fez no final do período foi expandir-se para o humanismo, sem deixar de ser sobrenatural. No final do século XVI o centro cultural desloca-se para a França, com Descartes e a filosofia da razão, mas ainda com a pretensão de explicar “Deus” por meio da evidência matemática. No final deste século o centro atravessa o Canal da Mancha e se instala na Inglaterra com o empirismo, com todo o grupo britânico de filósofos e cientistas,

mas ainda fortemente ligado à questão do sobrenatural. Quando o centro volta ao continente e se instala na Alemanha, a partir de Leibniz e com o grande centro cultural de Jena, o maior da época, e mesmo depois com Kant e com todos os movimentos científicos e políticos europeus daquele momento, a filosofia, em vez de avançar, diviniza o ser humano através do romantismo.

Nietzsche não faz esse relato histórico, mas ele se torna quase evidente quando ele se refere “de modo especial à cultura alemã”, e pela sua pequena preferência pelo momento francês, quando a razão parecia tomar as rédeas do conhecimento, mas uma razão que permanecesse no campo do humano, unicamente humano. O “espírito científico” dos ingleses, no entanto, tornou-se demasiadamente prático e como tal interesseiro, e ao “espírito científico” faltou o “espírito histórico”. Cobia à Alemanha, então, abrir o novo caminho. A filosofia do martelo desfecha o maior golpe ao dizer “Deus está morto”, e parecia que Nietzsche se perguntava na solidão: “Será que ninguém percebe isso? Ninguém vê que estamos indo ao abismo?”

Com esta linha de pensamento, no meu entender, Nietzsche se dedica à obra de construção da nova humanidade. Os momentos passados podem ter sido interessantes e necessários, como de fato o foram, mas chegou o momento de avançar. Avançar, na filosofia de Nietzsche, não é aperfeiçoar o que já existe; é ter a coragem de deixar o que já foi válido até o presente momento e partir para um novo homem, porque o homem está “preche de futuro”. A construção, no entanto exige a demolição do velho, do antigo, do ultrapassado. E aqui entra o martelo. Entre os tantos ídolos que é necessário demolir, encontra-se o ideal ascético como finalidade última do ser humano.

Nietzsche não nega o ideal ascético; ele nega o seu objetivo, pelo menos aquele objetivo sob o qual ele está sendo apresentado. O ideal ascético existe, é real, é uma expressão característica do ser humano, mas não a expressão de um ideal a ser alcançado num outro mundo, mas de um ideal que por ele está sendo alcançado neste mundo, neste momento, e que por ele a humanidade está degenerando. O ideal ascético é a expressão da vontade de poder, isto não deixa a menor dúvida, mas a vontade de poder do ressentido; e isto é a negação da vida.

Ao analisar os fundamentos da moral de um modo geral, ou o ideal ascético em modo particular, Nietzsche deixa claro que todos os valores, bem como seus fundamentos, são construções humanas, e como tais são passíveis de discussão; ganham sua força e seu status de valor por meio da avaliação. O que os filósofos sempre fizeram foi avaliar os fatos morais, mas com Nietzsche “a questão se planteia em outro campo, pois as interpretações e avaliações são referidas à vida, em termos de sua apreciação ou depreciação”²⁴³. O campo do valor da vida e não do valor da moral. Esta é a função do novo filósofo, do “espírito livre” e da filosofia do martelo. Abater os preconceitos e os juízos a priori que mantêm o dogma de uma motivação sobrenatural ou, pelo menos, extra-sensível, para o agir humano. Livre do dogma e revestido do “espírito histórico”:

“O crítico é o genealogista, aquele que pesa, que interpreta, que avalia e que, ao mesmo tempo, refere toda interpretação e avaliação à sua produção, às condições de criação, ao elemento que determina seu valor. Introduce-se, assim, a pergunta ‘Quem?’, ou ‘O que quer?’ Quem postula esse valor? O que quer aquele que postula esse valor?”²⁴⁴

²⁴³ AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. Pg. 172.

²⁴⁴ *Idem*.

Para Nietzsche a resposta é clara. Na moralidade do rebanho, e para ele toda moralidade é de rebanho, quem pergunta é o fraco, o escravo; e o que quer ele? Impor a sua vontade de poder. O que o impele a agir não é algo que está além dele, mas nele mesmo, suas forças vitais. Ainda segundo a autora citada:

“Por isso, a pergunta pelo valor dos valores remete a um tipo. O tipo, em Nietzsche, é determinado pelas relações de forças e pela qualidade da vontade de potência. A vontade de potência é o elemento diferencial das forças, determinando a qualidade delas como ativa ou reativa. À própria vontade de potência são atribuídas qualidades: afirmação e negação. São as relações entre as forças, prevalência da força ativa sobre a reativa ou vice-versa, e a qualidade da vontade de potência, que determinam o tipo. Interpretar e avaliar referem-se a tais relações de forças, a tal qualidade da vontade de potência. O tipo se insere como expressão de relações de forças e da qualidade da vontade de potência. Perguntar ‘Quem?’ é perguntar pela vontade de potência e, através disso, pela determinação do tipo que através dela quer”²⁴⁵.

Desta forma é sempre a vontade de poder que determina o que “vale” e o que “não vale”. Ou através das forças ativas, a daí tem-se o senhor, o nobre, ou através das forças reativas, com o predomínio do fraco, do escravo, do ressentido. Ao predominarem as forças reativas, com a moral do rebanho, a partir do momento em que a razão passou a verificar o dado empírico, não resta outro caminho senão o niilismo. A moralidade, mesmo nos tempos modernos, não havia percebido isso, nem os filósofos da moralidade. A ciência humana estava preocupada em encontrar um meio, ou o meio mais adequado ao comportamento humano, mas esquecia-se que a vida não é um meio. E

²⁴⁵ Ibidem. Pgs. 172/173.

também não havia percebido que quem determinava os valores para a vida era o rebanho. A filosofia, então, limitava-se ao papel de corroborar o que já estava determinado; elaborava o discurso racionalizado sobre o que já havia sido incorporado pelas forças reativas. Faltava o genealogista, aquele “espírito livre” com a filosofia do martelo para mostrar o quanto a ciência estava se enganando em relação ao ser humano.

O ideal ascético como expressão da vontade de poder do ressentido não é uma afirmação literal de Nietzsche, mas uma conclusão a que se chega por uma combinação de informações que ele fornece. O ressentido, ao negar-se a si mesmo, o que ele quer é afirmar-se. Ele não precisaria fazer isso; ele foi levado a isso pela filosofia platônica e pela religião cristã, através do sacerdote ascético, que não é o simples padre e nem é necessário ser padre para ser sacerdote ascético. A história da moral que Nietzsche percorre para mostrar sua origem é uma genealogia, na qual aparecem todos os mecanismos pelos quais passaram os valores humanos considerados valores supremos pela cultura ocidental e que se firmaram em seus dois mil anos de história como dogmas absolutos. No momento em que a ciência penetra nesses “mistérios” ela recua, segundo Nietzsche, porque falta aos pesquisadores o “espírito científico”. A nova ciência precisa de “livres pensadores”, entre os quais ele se colocava. O homem do ressentimento precisa ir além do homem, ou do homem atual, mas esta será a tarefa de Zaratustra.

A conclusão de que o ideal ascético seja a vontade do poder do ressentido, segundo Nietzsche, fica clara quando se combinam os três pontos fundamentais sobre os quais ele desenvolveu a Genealogia da Moral: as forças

vitais, a pesquisa científica e o espírito livre. Para a filosofia, a ciência necessita de um princípio sobre o qual se apoiar para dar validade a suas descobertas. Este princípio, no entanto, não necessita e, para Nietzsche, não deve ser um princípio metafísico em nenhum ramo da pesquisa, como não o é em tantos outros, como, por exemplo, o princípio de inércia ou da queda dos corpos. Esses princípios são inerentes à própria matéria; não há nada, além da matéria, que justifique ou impossibilite a inércia ou a queda nos corpos. Da mesma forma são os princípios vitais. São inerentes à própria vida. A vida tem em si tudo o que ela necessita não só para manter-se, como para evoluir. Não há nada fora dela que seja necessário para que ela continue. E o ser humano não é nada mais do que a expressão máxima das forças vitais; é a vida em seu estágio mais completo, mas não acabado. A vida, sempre para Nietzsche, é um perpétuo evoluir.

No momento em que os seres humanos, como expressão mais elevada das forças vitais, tornou-se consciente de si mesmo, momento que a filosofia identifica como racionalidade humana, os seres humanos percebem também que estas forças vitais, quando deixadas agir espontaneamente, podem manifestar-se de tal forma que alguns seres sejam “prejudicados”, ou sentir-se tais. Daí todo o desenvolvimento da consciência em suas várias etapas, como visto neste trabalho. Mas não há nada de metafísico neste processo. É todo um processo natural biológico como o são o processo físico, o químico, o dinâmico, e qualquer outro. Nietzsche não usa expressamente esse caminho, mas é o mesmo daquele da ave de rapina e da ovelhinha, ou seja, o nobre e o escravo.

Heidegger, para justificar a presença de Nietzsche entre os filósofos, coisa que estava sendo contestada, coloca a vontade de poder, juntamente com o supra-homem, o eterno retorno, o niilismo e a justiça, como os cinco princípios metafísicos de sua filosofia. Eu entendo que Nietzsche não concordaria com isso. Se a vontade de poder, que não é nada mais do que a expressão das forças vitais, é considerado um princípio metafísico, o princípio de inércia também deveria sê-lo. Nietzsche insiste que o mundo não tem sentido, que a vida não tem outra finalidade senão ela mesma; ela não depende de nenhum princípio para se manifestar; antes pelo contrário, são os princípios, sobretudo os morais, que a impedem de se manifestar como ela é.

O mesmo acontece com a pesquisa científica. A busca da verdade, para Nietzsche, não é o princípio da pesquisa; nem a verdade por ela mesma, nem a verdade como meio de alcançar qualquer outra coisa. São os preconceitos morais que pretendem dar à pesquisa uma finalidade além dela mesma. E quando a pesquisa vem envolta em algum princípio ela deixa de ser autêntica; ela encontra o que pré-determinadamente decidiu encontrar. E isto acontece porque o próprio pesquisador não é um “espírito livre”, como diz expressamente Nietzsche. O espírito livre pesquisa no cinza dos dados concretos, no fato acontecido e vivenciado e não faz extrapolações, buscando razões deduzíveis apenas da imaginação.

O ideal ascético, então, é uma máscara que o fraco vestiu para justificar a sua fraqueza e se impor como um ideal universal. De outra forma, as forças vitais do fraco em luta com as forças vitais do forte, forças ativas, foram obrigadas a recolher-se, tornando-se re-ativas. E aqui o processo da natureza

se completa: a luta das forças ativas contra as forças re-ativas. Completa-se, ou melhor, fecha-se o círculo, mas o processo não se esgota; como todas as coisas da natureza a vida se aperfeiçoa por essa luta, pela vitória do melhor. Mas, como já dito, a partir do momento em que o ser humano toma consciência dessa luta, é que entra o princípio moral, o trabalho da razão; o ser humano se vê entregue a seu órgão mais fraco e mais falível, a sua consciência. Mas a razão foi vitoriosa, impondo-se a si mesma e validando somente o que estiver de acordo com seus objetivos. O mundo tem que ser racional, a vida tem que ser racional. Isto significa: tem que ter uma finalidade e tem que ter meios para alcançá-la, ou criá-los. É sempre a vontade de poder.

No meu entender, portanto, nada mais urgente do que o resgate da filosofia de Nietzsche. Deixando de lado sua agressividade e seu afã em destruir ídolos, muitos dos quais podem ser úteis mesmo nos dias de hoje, como os religiosos, mas que deixaram de ter a força necessária para conduzir o dia-a-dia da vida agitada, seria muito mais proveitoso do que lamentar tempos perdidos. O compromisso de Nietzsche era com a vida em suas manifestações mais íntimas e profundas e se, em outros tempos, levou à moralidade do rebanho por falta de um guia que não fosse um “sacerdote ascético”, esta falha pode ser preenchida com uma crítica dos valores a partir de seu próprio valor, pois

“A crítica nietzscheana coloca-se para além desse ou daquele fundamento, toma como critério de avaliação a vontade de potência enquanto avalia a partir da vida; a apreciação ou depreciação da vida seriam critérios de sua promoção ou obstrução. O filósofo do futuro deve ser um criador de valores, mas é preciso, primeiro, destruir as antigas tábuas de valor”²⁴⁶.

²⁴⁶ Idem. Ibidem. Pg. 179.

Nietzsche falava que seus livros só seriam entendidos depois do ano dois ml. Esta época já chegou. O filósofo do futuro, na intenção de Nietzsche, já é o filósofo do presente.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM, Tomás. "Filólogo". Texto tirado da Internet.
- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. Vivencia de los amigos" In: *Compendio de algunos recuerdos de mi vida*. Traducción de A. Venegas. Madrid: Alianza Editorial, 1980. Texto tirado da Internet.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000. (Sendas e Veredas).
- BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Traducción de Fernando Savater (Prefacio, pgs. 16/27). Madrid: Taurus Ediciones, 1979. Texto tirado da Internet.
- BITTNER, Rüdiger. "Ressentiment" In: SCHACHT, Richard (org.). *Nietzsche, Genealogy, Morality – Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. University of California Press, 1994.
- BOEIRA, Nelson. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- CAMUS, Albert. "Nietzsche y el Nihilismo" In: *El hombre rebelde*. Buenos Aires, Losada, 1975. Texto tirado da Internet.
- CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press. 1990.
- COLLI, Giorgio. *Scritti su Nietzsche*. Milano: Adelphi Editori S.P.A., 1980
- DANTO, Arthur C. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press. 1980.

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. de António M. Magalhães. Porto: RÉS-Editora Lda. s/d.
- DERRIDA, Jacques. *Sproni. Gli stili di Nietzsche*. traduzione di Giovanni Cacciavillani. Milano: Adelphi Edizioni s.p.a., 1991.
- FINK, Eugen. "Relación de Nietzsche con la metafísica como cautividad y como liberación" In: *La Filosofía de Nietzsche*. Versión castellana de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Universidad, 1976. Texto tirado da Internet.
- FRANCK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. PUF, 1998.
- GIACOA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche & para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- GRANIER, Jean. "La Filosofía de Nietzsche" In: *Nietzsche*. Texto tirado da Internet.
- HEBER-SUFFRIN, Pierre. *O "Zaratustra" de Nietzsche*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- HEIDEGGER, Martin. "El Nihilismo Europeo" In: HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*. Traducción de Juan Luis Vermal. Ediciones Destino, Barcelona, 2000. Texto tirado da Internet.
- _____. *La metafísica de Nietzsche*. Traducción de Juan Luis Vermal. Ediciones Destino, Barcelona, abril de 2000. Texto tirado da Internet.
- _____. "Superación de la Metafísica" In: HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y Artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. Texto tirado da Internet.
- _____. "La frase de Nietzsche <Dios há muerto>" In: HEIDEGGER, Martin. *Caminos del bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, 1996. pgs. 190/240. Texto tirado da Internet.
- _____. "El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder" In: HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*. Traducción de Juan Luis Vermal. Ediciones Destino, Barcelona, 2000. Texto tirado da Internet.
- HALEVY, Daniel. *Nietzsche*. Porto: Editorial Inova Lda, s/d.
- HOLLINGDALE, R. J. *Nietzsche – The Man and His Philosophy*. Louisiana State University Press. 1965.

JASPERS, Karl. *Nietzsche – Introduction à sa philosophie*. Traduit de l'allemand par Polionow (Alcan). 7e. édition. Gallimard. 1950.

_____. *Nietzsche y el Cristianismo*. Traducción de Daniel Cruz Machado. Buenos Aires: Editorial Deucalión, 1955.

KLOSSOWSKI, Pierre. "Comentarios sobre Nietzsche" In: *Nietzsche y el círculo vicioso*. Traducción de Roxana Páez. Buenos Aires: Caronte Filosofía, 1995. Texto tirado da Internet.

LANNOY, J. C. *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée*. Traduit du Néerlandais. Paris: desclée de Pouver. 1952.

LAVRIN, Janko. *Nietzsche – Uma Introdução Biográfica*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Bloch Editores Ltda. 1974.

LÖHWITH, Karl. "<Dios há muerto>. La interpretación del sentido tácito de la sentencia de Nietzsche" In: LÖHWITH, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Traducción de Fernando Montero. Madrid: Rialp, 1956. Texto tirado da Internet.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1999

MANN, Thomas. "La Filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia". Texto tirado da Internet.

MARTON, Scarlet. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção Logos).

MONTINARI, Mazzino. *Che cosa ha detto Nietzsche. Milano?* Adelphi Edizioni S.P.A., 1999.

_____. *Nietzsche*. Roma: Editori Reuniti, 1996.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. "A doutrina de Nietzsche da Vontade de Poder". Trad. de Oswaldo Giacoia Junior: Unicamp. In: *Nietzsche – Studien*, vol. 3, Berlim/New York. Walter de Guyter, 1974. Pgs. 01-60.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, life as literature*. Harvard University Press. Cambridge, Massschusetts, London, Englad. 1985.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral – Uma polémica*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- _____. *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *O caso Wagner – Um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner – Dossiê de um psicólogo*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos – A filosofia a golpes de martelo*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Para além de bem e mal*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *A ciência gaia*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg, 2ª ed. 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade; revista por: Artur Morão. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa Edições 70, 1995.
- _____. *Assim falou Zaratustra – Um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- _____. *Fragmentos Finais*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- _____. *Ecce Homo – Como cheguei a ser o que sou*. Tradução de Lourival de Queiroz Henkel. 4ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações S.A., s/d.
- _____. *La volonté de puissance – Essai d’une transmutation de toutes les valeurs*. (Études et fragments). Traduction d’Henri Albert. Le livre de poche. Classiques de la philosophie. Librairie générale française, 1991
- _____. *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*. Textes et variantes établies par Giogio Colli et Mazzino Montinari, Traduits de l’allemand par Julien Hervier. Paris: Éditions Gallimard, 1980.

- _____. *Opere 1870/1881*. Traduzione Mirella Ulivieri, Sergio Givoni, et alii. Grandi Tascabili Economici Newton, I Mammuto. Roma: Newton Compton Editori s.r.l., 1993.
- _____. *Opere 1882/1895*. Traduzione Mirella Ulivieri, Sergio Givoni, et alii. Grandi Tascabili Economici Newton, I Mammuto. Roma: Newton Compton Editori s.r.l., 1993.
- PENZO, Giorgio. *Invito al pensiero di Friedrich Nietzsche*. Milano: Gruppo Ugo Mursia Editore s.p.a., 1990.
- POELLNER, Peter. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford University Press. 1995.
- PONNIER, Jacques. *Nietzsche et la question du moi*. PUF. 2000.
- REBOUL, Olivier. "El conocimiento" In: *Nietzsche crítico de Kant*. Traducción de Julio Quesada y José Lasaga, publicado por Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, 1993. Texto tirado da Internet.
- RIDLEY, Aaron. *Nietzsche's conscience: six character studies from the Genealogy*. Cornell University Press. Ithaca and London. 1998.
- SAFRANSKI, Rüdiger. "Nietzsche y Wagner" y "Nietzsche y Stirner" In: *Nietzsche, Biografía de su pensamiento*. Traducción de Raúl Gabas. Barcelona: Tusquets, 2001. Textos tirados da Internet.
- SALOMON, Robert C. "One Hundred Years of Ressentiment Nietzsche's Genealogy of Morals" In: SCHACHT, Richard (org.). *Nietzsche, Genealogy, Morality – Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. University of California Press, 1994.
- SAVATER, Fernando. *Nietzsche en Historia de la Ética*. Texto tirado da Internet, sem outras informações.
- SOLL, Ivan. "Nietzsche na Cruelty, Asceticism, and the Failure of Hedonism" In: SCHACHT, Richard (org.). *Nietzsche, Genealogy, Morality – Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. University of California Press, 1994.
- VAHINGER, Hans. "La voluntad de ilusión em Nietzsche" In: *Las fuentes de la idea de ficción em Nietzsche: Escritos de juventud*. Traducción del alemán por Teresa Orduña. Berlín: Reuther und Reichardt, 1913. Pgs. 771/790. Texto tirado da Internet.
- VATTIMO, Gianni. "A sabedoria do super-homem" In: *Nietzsche*. Revista Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 143: out.-dez., 2000. Pgs. 15/23.
- _____. *Introduzione a Nietzsche*. Bari: Editori Laterza, 2000

YOVEL, Yirmiyahu. "Nietzsche, the Jews, and Ressentiment" In: SCHACHT, Richard (org.). *Nietzsche, Genealogy, Morality – Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. University of California Press, 1994.

WHITE, Heyden. "Nietzsche – A defesa poética da história no modo metafórico" In: WHITE, Heyden. *Meta-história: A imaginação histórica do século XIX*. Tradução de José Laurênio de Melo. São Paulo: Edusp, 1995. Pgs. 339/382.