

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JOSÉ CARLOS SILVA ROCHA COSTA

**NIETZSCHE E A INVESTIGAÇÃO GENEALÓGICA COMO PROJETO DE
NATURALIZAÇÃO DA MORAL**

**Salvador
PPGF/UFBA
2023**

JOSÉ CARLOS SILVA ROCHA COSTA

**NIETZSCHE E A INVESTIGAÇÃO GENEALÓGICA COMO PROJETO DE
NATURALIZAÇÃO DA MORAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia e Teoria Social.
Orientador: Dr. André Luís Mota Itaparica

**Salvador
PPGF/UFBA
2023**

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que o “velho Deus morreu”, nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto” (FW/GC §343, KSA 3. 574).

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de expressar minha profunda gratidão ao meu orientador, André Luís Mota Itaparica, pelas orientações cuidadosas e por ter proporcionado um ambiente estimulante de pesquisa através do grupo de estudos com seus orientandos na Universidade Federal da Bahia. Também gostaria de agradecer aos professores que generosamente concordaram em fazer parte da minha banca de defesa: Jarlee Oliveira Silva Salviano e Wilson Antonio Frezzatti Junior. Suas indicações de leitura e comentários preciosos durante a banca de qualificação contribuíram significativamente para a melhoria desta dissertação. Minha sincera gratidão se estende aos meus familiares pelo apoio constante e incentivo nos meus estudos e no meu desenvolvimento pessoal. Um agradecimento especial vai para os meus pais, Ivan de Oliveira e Zenaide Rocha, pelo apoio incondicional que sempre me ofereceram. Minha avó, Jaci Maria, tem sido um porto seguro constante em minha vida. Também gostaria de expressar minha gratidão a Simone Neres Freire e Helena Neres Costa pelo apoio emocional e companheirismo que sempre me proporcionaram. Agradeço a todos os amigos que participaram direta ou indiretamente nesse processo. Agradeço à minha companheira e amiga, Libânia Silva Santos, pelo incentivo e pela atenção rigorosa que dedicou às suas observações de revisão deste texto. Ao meu amigo de longa data, Jasson da Silva Martins, que é um exemplo para mim de dedicação e amor aos estudos, expresso minha profunda gratidão. Por fim, estendo meus agradecimentos aos funcionários e professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia e a todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho, sejam professores, colegas de curso, amigos, que tenham contribuído com conversas, indicações de leitura ou simplesmente com sua companhia e amizade.

RESUMO

A pergunta a que esta pesquisa pretende fornecer uma resposta coerente e adequada ao projeto filosófico nietzschiano pode ser formulada da seguinte maneira: o que significa a *nova exigência* anunciada por Nietzsche no prólogo da *Genealogia da moral*, segundo a qual “necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, que o *próprio valor dos valores deverá ser colocado em questão*”? (GM/GM §6). No presente trabalho, defendemos que a genealogia se configura como uma investigação regressiva pelas origens dos valores, que se opõe à busca pelas “essências” metafísicas e verdades aistóricas e se identifica intimamente com uma noção de processo. Entendemos que esse modo de investigação é próprio de uma filosofia da interpretação que utiliza ferramentas genealógicas-naturalistas e procura substituir a problemática da verdade pela problemática do valor. Analisaremos a concepção de sentido histórico como interpretação antropológica, isto é, como instrumento de avaliação que ocupa um lugar importante dentro do programa naturalista da *Genealogia da moral*. Ademais, iremos destacar a ideia de que o programa nietzschiano não ignora as descobertas científicas do meio intelectual em que o filósofo está inserido. Embora entendamos que Nietzsche não propõe a redução da reflexão filosófica a uma visão cientificista da realidade, compreendemos que a atividade filosófica se enriquece com um olhar diversificado, incluindo uma aproximação honesta de diálogo com as ciências naturais. O escopo da pesquisa que se segue consiste no estudo da genealogia como procedimento que coloca em questão os valores, quando pergunta que valor os valores possuem. Como consequência, serão discutidas as principais teses da *Genealogia da moral*, isto é, a inversão dos valores, a psicologia do ressentimento, a má consciência e a crítica ao ideal ascético, em paralelo com a crítica de Nietzsche ao niilismo da modernidade e a concepção de *transvaloração de todos os valores*.

Palavras-chave: Genealogia. Moral. Naturalismo. Nietzsche.

ABSTRACT

The question to which this research aims to provide a coherent and adequate answer to the Nietzschean philosophical project can be formulated as follows: what does the new requirement announced by Nietzsche in the prologue to the *Genealogy of morals* mean, according to which “we need a *critique* of moral values, that *the value of values itself must be called into question?*” (GM/GM §6). In this paper, we argue that genealogy is configured as a regressive investigation into the origins of values, which is opposed to the search for metaphysical "essences" and ahistorical truths and is closely identified with a notion of process. We understand that this mode of investigation is typical of a philosophy of interpretation that uses genealogical-naturalistic tools and seeks to replace the problem of truth with the problem of value. We will analyze the concept of historical meaning as an anthropological interpretation, that is, as an instrument of evaluation that occupies an important place within the naturalist program of the *Genealogy of morals*. In addition, we will highlight the idea that the Nietzschean program does not ignore the scientific discoveries of the intellectual milieu in which the philosopher is inserted. Although we understand that Nietzsche does not propose reducing philosophical reflection to a scientific view of reality, we understand that philosophical activity is enriched by a diversified view, including an honest approach to dialog with the natural sciences. The scope of the research that follows consists of studying genealogy as a procedure that puts values into question, when it asks what value values have. As a result, the main theses of the *Genealogy of morals* will be discussed, i.e. the inversion of values, the psychology of resentment, bad conscience and the critique of the ascetic ideal, in parallel with Nietzsche's critique of the nihilism of modernity and the concept of *the transvaluation of all values*.

Keywords: Genealogy. Morality. Naturalism. Nietzsche.

Abreviaturas

I. Textos editados pelo próprio Nietzsche:

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

DS/Co. Ext. I - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor)*

HL/Co. Ext. II - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)*

SE/Co. Ext. III - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)*

WB/Co. Ext. IV - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)*

MA I/HH I - *Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))*

MA II/HH II - *Menschliches allzumenschliches (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2))*

VM/OS - *Menschliches allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)*

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra)*

M/A - *Morgenröte (Aurora)*

IM/IM - *Idyllen aus Messina (Idílios de Messina)*

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

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra (Assim falou Zaratustra)*

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse (Além do bem e do mal)*

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

WA/CW - *Der Fall Wagner (O caso Wagner)*

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

NW/NW - *Nietzsche contra Wagner*

II. Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC - *Der Antichrist (O anticristo)*

EH/EH - *Ecce homo*

DD/DD - *Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso) II*

III Siglas dos escritos inéditos inacabados:

GMD/DM - *Das griechische Musikdrama (O drama musical grego)*

ST/ST - *Socrates und die Tragödie (Sócrates e a tragédia)*

DW/VD - *Die dionysische Weltanschauung (A visão dionisíaca do mundo)*

GG/NP - *Die Geburt des tragischen Gedankens (O nascimento do pensamento trágico)*

BA/EE - *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)*

CV/CP - *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)*

PHG/FT - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)*

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)*

III. Sigla dos fragmentos póstumos:

NF/FP

IV Edições críticas:

KGB - Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe

KGW - Kritische Gesamtausgabe

KSA - Werke: Kritische Studienausgabe

KSB - Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe

SUMÁRIO

Abreviaturas	7
Introdução	10
Capítulo I: Nietzsche e o projeto de naturalização da moral	17
1.1 A genealogia enquanto método e crítica à metafísica	22
1.2 Crítica axiológica e o sentido histórico como fundamento antropológico	33
1.3 Nietzsche e Darwin: Tensões e interseções entre genealogistas	42
Capítulo II: Concepção natural de consciência e moralidade dos costumes	51
2.1 Má consciência: dívida, culpa e crueldade internalizada	51
2.1.1 Ressentimento e a inocência do esquecimento	58
2.1.2 O ideal ascético, natureza contra natureza	67
2.1.3 A vida ascética é uma contradição	67
2.2 Meios inocentes e culpados de aplacar a dor de existir	70
Capítulo III: Naturalismo enquanto projeto de transvaloração de todos os valores	75
3.1 Nihilismo e a busca por novos valores: uma análise do naturalismo de Nietzsche	75
3.1.1 Nihilismo ativo e passivo	79
3.1.2 Nietzsche e a transvaloração dos valores	83
3.1.3 Nietzsche, a arte e o naturalismo na superação do ideal ascético	88
Conclusão	95
Referências Bibliográficas	97

Introdução

A característica central do pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche reside no confronto com a cultura de sua época, manifestando-se em duas frentes principais: a crítica à metafísica e à moral. Com a publicação da obra *Genealogia da moral*, o método histórico-genealógico assume um papel decisivo, configurando-se como uma crítica das diversas concepções morais, especialmente aquelas presentes na moral moderna. É nesse contexto que apresentamos esta dissertação, com o objetivo de analisar o método genealógico da filosofia de Nietzsche como um projeto de naturalização da moral. Em resumo, este projeto envolve uma crítica à metafísica, que, devido à sua crença na oposição de valores, como “ser” e “tornar-se”, simplifica a complexidade da existência. Nietzsche argumenta que a divisão entre “ser” representando estabilidade e “tornar-se” representando instabilidade é enganosa, uma vez que a vida é naturalmente fluida e está constantemente em mudança, em contraposição à busca de valores absolutos e estáticos.

A abordagem que adotamos nesta dissertação tem como ponto de partida a nova exigência de crítica do valor dos valores proclamada por Nietzsche na seção §6 do prólogo de sua *Genealogia*¹. A transvaloração proposta pelo filósofo é concebida como um método que contempla diversas perspectivas, integrando-se ao que ele compreende como crítica e investigação das condições nas quais uma sociedade, um povo ou uma cultura construíram seus valores morais.

Enunciemo-la, essa nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, 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 (GM/GM, Prólogo, § 6, KSA 5.253).

Seguindo a proposta de uma nova exigência, emergem questões de relevância inquestionável: Por que necessitamos de uma crítica dos valores morais? Por que o próprio valor desses valores deve ser submetido a investigação? Por que é crucial compreender as condições e circunstâncias nas quais esses valores morais tiveram sua origem, evolução e modificações? Ao nos lançarmos na investigação e busca por respostas a essas indagações, nosso propósito é analisar a maneira como Nietzsche emprega o método genealógico e como

¹ No decorrer do texto utilizaremos a expressão *Genealogia da moral* ou apenas *Genealogia* como formas de designar o livro de Nietzsche de 1887.

ele incorpora elementos processuais de cunho naturalista em suas pesquisas, elementos que contrastam com a filosofia tradicional e enfatizam a noção de uma filosofia naturalizada.

Efetivamente, é possível associar o pensamento nietzschiano a um certo naturalismo, e essa associação encontra apoio em várias partes da obra do filósofo. Isso fica evidente nos primeiros aforismos de *Humano, demasiado humano*² e na seção dedicada, em *Além do bem e do mal*, à contribuição para a história natural da moral. Nesses trechos, Nietzsche recorre à sofisticação da abordagem científico-natural para lançar um olhar crítico sobre uma filosofia moral naturalizada. A essência desse naturalismo reside na valorização que Nietzsche atribui aos avanços das ciências naturais de sua época e em como essa sofisticação pode nos conduzir, do ponto de vista filosófico, a uma compreensão mais aprofundada do mundo natural e de nossa própria existência.

Em particular, no aforismo §186 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche ilustra o estudo natural da moral como um sítio arqueológico, onde os fragmentos fósseis das morais arcaicas são meticulosamente analisados e categorizados de acordo com sua tipologia.

Deveríamos, com todo rigor, admitir o que se faz necessário por muito tempo, o que unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva – como preparação para uma tipologia da moral. Sem dúvida: até agora ninguém foi modesto a esse ponto (JGB/BM § 186, KSA 5.105).

A modéstia à qual Nietzsche alude está intrinsecamente ligada ao limite gnosiológico do conhecimento humano, uma vez que ele sustenta a inexistência de “fatos eternos” no contexto do mundo natural. Em *O Andarilho e sua sombra*, o filósofo emite uma crítica contundente à autoalienação que a tradição filosófica estabeleceu em relação à vida natural: “falamos da natureza e, ao fazê-lo, esquecemos de nós: nós mesmos somos natureza, *quand même* [apesar de tudo] – Portanto, natureza é algo muito diferente daquilo que sentimos ao dizer seu nome”.³ Esse aforismo antecede uma ideia curiosa que aparece nas primeiras linhas do prólogo da *Genealogia*, quando o filósofo afirma: “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos

² *Humano, demasiado humano I* §1, §3, §6, KSA 2.23-24; KSA 2.25-26, KSA 2.27-8.

³ *O andarilho e sua sombra* §327, KSA 2.696.

[...]”.⁴ Por outro lado, a filosofia do pensador alemão busca promover a emergência de tipos criativos futuros, capazes de desafiar a predominância da cultura ascética, em prol de uma cultura mais afirmativa e, por conseguinte, naturalizada.

Essa abordagem naturalista é reforçada em sua obra *Aurora*, em contraposição às concepções metafísicas e aistóricas sobre a origem do ser humano. Nietzsche, estando atento às recentes descobertas científicas do século XIX, escreve: “antigamente buscava-se chegar ao sentimento da grandeza do homem apontando para sua procedência divina: isso agora é um caminho interdito, pois à sua porta se acha o macaco”.⁵ A antropologia enfatiza algo que, por muito tempo, os filósofos metafísicos hesitaram em reconhecer: a origem do homem, bem como o desenvolvimento de sua capacidade cognitiva, veio a ser. Nesse contexto, a razão é compreendida como um instrumento adaptativo que não necessariamente implica uma ruptura absoluta com outras espécies. Essa constatação abrange tanto um aspecto filosófico quanto biológico. Charles Darwin, em *A Origem do homem*, reforça essa ideia ao afirmar:

O que nos faz hoje hesitar perante esta conclusão não é mais do que os nossos preconceitos naturais e a arrogância dos nossos antepassados ao pensar que descendiam de semideuses. Mas brevemente chegará o tempo em que, estupefatos, tentaremos perceber como é que os naturalistas atuais, que estavam extremamente familiarizados com a estrutura e o desenvolvimento comparado do Homem e dos outros mamíferos, puderam alguma vez acreditar que cada um deles foi objeto de um ato separado da criação.⁶

Antes de Darwin, a concepção predominante era de uma visão milenar aistórica, ancorada na crença na imutabilidade das espécies, considerando-as como pertencentes a grupos fixos de origem divina. Nesse contexto, o homem era frequentemente retratado como um ser hierarquicamente superior em relação ao restante das espécies. Esta perspectiva é uma visão de mundo à qual Nietzsche também se opõe, em sintonia com a abordagem de Darwin. Ao investigar a origem da moral, Nietzsche se afasta do que ele denominava a genealogia de “tipo inglês”, em alusão, entre outros, ao livro de seu amigo Paul Rée.⁷ Rée articulava teses naturalistas de Darwin com sua adesão à filosofia schopenhaueriana, concluindo que o modo de valorar altruísta, baseado na compaixão, seria o valor moral central. Nietzsche se posiciona de forma crítica em relação a essa genealogia formulada por Rée, e suas críticas dão forma a uma versão alternativa de genealogia.

⁴ *Genealogia da moral*, Prólogo, §1, KSA 5.247.

⁵ *Aurora*, §49, KSA 3. 53-54.

⁶ DARWIN, Charles. *A Origem do homem e a seleção sexual*, p.45.

⁷ Cf. RÉE, Paul. *A origem dos sentimentos morais*. Trad. André Itaparica; Clademir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2018.

Ao criticar e se opor à genealogia inglesa, Nietzsche também insere sua filosofia no domínio da normatividade, ou seja, na criação de novos valores, culminando no projeto maior de crítica ao niilismo e na transvaloração de todos os valores. A investigação diversificada, enriquecida pela história e pelas ciências, aos olhos de Nietzsche, abre o caminho para uma reinterpretação e revisão mais ampla das condições de origem dos valores morais em questão. O método retrospectivo, que busca examinar as circunstâncias e as condições mais prováveis nas quais o homem estabeleceu os valores de bem e mal para si mesmo, assume um papel preponderante na tarefa de:

Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à outra natureza, com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdos às melodias dos velhos metafísicos apanhadores de pássaros, que por muito tempo lhe sussurram: ‘Você é mais! É superior! Tem outra origem!’ (JGB/BM, § 230, KSA 5.169).

No processo de retraduzir o homem de volta à natureza, Nietzsche rejeita concepções como a de alma imaterial, uma vontade absolutamente livre ou um intelecto puramente transparente a si mesmo. O filósofo direciona sua ênfase para o corpo e a fisiologia, explorando a natureza animal inerente ao ser humano buscando explicar diversos fenômenos com recurso a impulsos, instintos e afetos. Esse deslocamento em direção a uma abordagem naturalista é um elemento fundamental de nossa pesquisa em curso.

No primeiro capítulo desta dissertação, sustentamos a ideia de que, tanto na *Genealogia da moral* quanto em outras obras maduras de Nietzsche, há um claro projeto de naturalização da moral. Esse projeto se manifesta no esforço do filósofo em investigar a origem dos valores, desvinculando-os de quaisquer fundamentos transcendentais, estabelecendo um diálogo com os resultados das ciências naturais. Analisamos como podemos justificar a tese de que existe, de fato, um programa naturalista subjacente ao pensamento do filósofo alemão e que tipo de naturalismo podemos associar a Nietzsche.

Seguiremos a interpretação do naturalismo nietzschiano em seu sentido amplo, ou seja, aquele que abrange fenômenos sociais, políticos, religiosos, artísticos, científicos e filosóficos, com base na premissa de que os métodos de Nietzsche estão intrinsecamente ligados aos fenômenos culturais. Argumentamos que a genealogia, vista como uma crítica do valor dos valores, pode ser compreendida como um método histórico, uma ferramenta que exige um conhecimento profundo das condições e circunstâncias em que os valores surgiram, evoluíram

e se transformaram. Conforme Nietzsche a define, a genealogia é um método interdisciplinar que dialoga com diversas ciências da natureza e do espírito, tais como os estudos históricos, a psicologia, a fisiologia, a medicina, a etimologia e a antropologia.

Seguindo a interpretação de Nietzsche como um pensador naturalista, Daniel Dennett, em *A perigosa ideia de Darwin*, destaca Nietzsche como um dos precursores da sociobiologia. Ou seja, em sua análise, qualquer teoria sobre a origem da moral deve integrar necessariamente aspectos da cultura e da biologia, da mesma forma que foi realizado tanto pelo naturalista inglês quanto por nosso filósofo em sua *Genealogia da moral*. Nossa interpretação destaca que o olhar genealógico sobre os valores, seguindo o caminho trilhado por Darwin⁸ e outros naturalistas, implica em considerar o ser humano como parte intrínseca de seu ambiente natural, ou seja, o mundo biológico. Nesse contexto, compreendemos que os elementos essenciais do naturalismo de Nietzsche repousam na aceitação das implicações filosóficas e biológicas das ideias de Darwin, ou seja, que tanto o homem quanto o restante da vida orgânica e social surgiram através de processos históricos naturais. No entanto, concluímos que Nietzsche era, de certo modo, um naturalista aos moldes de Darwin, mas não um darwinista. Além disso, exploraremos nesse primeiro capítulo as tensões e as interseções entre o pensamento de Nietzsche e Darwin.

Ao analisarmos a *Genealogia*, verificamos como ela pode ser interpretada como uma investigação da origem e da contínua transformação dos valores morais ao longo da história. Nietzsche rejeita a busca por fundamentos transcendentais para os valores morais e, para isso, emprega o que ele chama de “filosofia histórica”. Esta abordagem tem como objetivo questionar a origem dos valores e estabelecer um novo método investigativo capaz de desafiar o pensamento metafísico predominante. Dentro desse contexto, o sentido histórico desempenha um papel fundamental, uma vez que desfaz os alicerces divinos dos valores e os insere novamente no tempo e no espaço, ou seja, no contexto histórico e natural em que os sentimentos morais surgem, evoluem e desaparecem em diferentes culturas. Da mesma forma, a filosofia histórica expõe as nuances mais sutis e as transformações mais complexas dos valores, submetendo-os a uma crítica minuciosa, que questiona as avaliações tidas como absolutas e eternas.

⁸ O século XIX, no qual Nietzsche está inserido, é um século fundamental para as descobertas sobre a origem do homem e sua história genealógica. Apesar das críticas de Nietzsche ao darwinismo, o impacto filosófico das descobertas feitas pelas ciências desse século é imprescindível para o sentido processual e histórico no qual Nietzsche pensa sua *Genealogia da moral*. Ao inserir o homem na árvore evolucionária da vida, Charles Darwin situa o homem “desdivinizado” no seio da natureza. Resultado: da origem miraculosa, justificada pela metafísica, passou-se para o âmbito do vir a ser histórico. Cf. DARWIN, Charles. *A Origem do Homem e a Seleção Sexual*, 2009.

No segundo capítulo, analisamos as principais teses da *Genealogia da moral* – a má consciência, o ressentimento e o ideal ascético – sob uma perspectiva genealógica. Essas teses, segundo a análise crítica de Nietzsche, formam a espinha dorsal da moral ocidental. Na proposta de Nietzsche, a má consciência surge quando os instintos naturais agressivos são internalizados, resultando na formação de um novo tipo psicológico que é equivalente a uma “doença” psicológica, travando uma guerra contra os instintos vitais e saudáveis. Após essa transformação em um “animal moral”, o ser humano, não tendo mais inimigos externos para canalizar seus impulsos agressivos, faz com que toda essa agressividade retorne para si mesmo. Esse fenômeno está intrinsecamente relacionado ao surgimento das crenças religiosas, que desempenham um papel significativo na criação das normas morais. O exemplo mais marcante desse processo pode ser observado na moral judaico-cristã, que nega a vida natural em prol de um Deus sobrenatural, deixando a condição humana perpetuamente em dívida e marcada pelo sentimento de culpa.

Ademais, analisaremos o ressentimento em duas perspectivas: em primeiro lugar, o ressentimento entendido como o problema individual do homem vingativo, fraco, adoecido pela incapacidade de dar conta das impressões que chegam à sua consciência. Neste primeiro momento, o ressentimento se expressa como memória das marcas, nas quais as forças ativas, aquelas que permitem a renovação da consciência estão interiorizadas no homem do ressentimento. Posteriormente, trataremos o ressentimento como espírito de vingança, como um modo doente de existir, uma vez que o sujeito que interioriza seus instintos criadores assume como meio de vida a vingança contra os saudáveis. Nesta segunda perspectiva, o ressentimento se apresenta como um fenômeno social, cuja sede de vingança se encontra no corpo político e moral cuja organização visa a produção do homem manso, civilizado, animal doméstico, o antípoda do homem de exceção, isto é, do homem nobre nietzschiano.

Por fim, o ideal ascético será discutido como negação do conflito inerente à existência. Negar à vida o aspecto de luta e conflito não é nada mais que um sintoma de desagregação dos instintos, uma decadência fisiológica que mascara um nojo pelo mundo ao qual o filósofo relaciona ao ideal ascético. Levando em conta essa interpretação nietzschiana, a moral ascética se volta contra a própria vida, pois a interpreta como um erro: o mundo é visto como um equívoco junto com o corpo e seus instintos. O asceta, por sofrer de desgosto de si e de sua natureza animal, busca um além como porto seguro. A autocontradição se dá na negação da vida enquanto vontade de potência que anseia por expansão e não cessa de querer, o que leva Nietzsche a dizer, na sua *Genealogia*, que os ascéticos preferirão querer o nada a nada querer.

Em síntese, demonstraremos, por um lado, a concepção de vida proposta por Nietzsche, marcada pelo fluxo de conflitos e, por outro lado, analisaremos o ideal ascético como autonegação da vida.

No terceiro capítulo, acompanharemos o procedimento genealógico de Nietzsche, compreendido como uma crítica e uma ferramenta para a transvaloração de todos os valores. O texto analisa o conceito de niilismo e sua relação com a busca por novos valores, com foco na filosofia naturalista de Nietzsche. Destaca-se a ideia da “morte de Deus” como um evento marcante na modernidade, resultando em uma crise de valores e significado na cultura. Nietzsche explora várias maneiras de lidar com essa crise, desde a busca pelo além-do-homem até a criação de novos valores. Também discute o niilismo ativo e passivo, e como diferentes perspectivas filosóficas influenciam a interpretação do niilismo.

O texto aborda a questão do ideal ascético, sua relação com a arte e o naturalismo, e como ele fornece sentido e propósito à vida humana ao lidar com o sofrimento e a finitude. Analisamos a crítica ao ideal ascético segundo a qual ele nega aspectos fundamentais da existência e gera um novo tipo de sofrimento relacionado à culpa e à negação da vida. Destacamos que a arte desafia o ideal ascético, oferecendo uma perspectiva mais natural e permitindo que a humanidade lide com a complexidade da vida, representando uma “imitação” das forças naturais. Além disso, o texto aborda a relação entre as forças apolíneas e dionisíacas na criação artística e na natureza, destacando como essas forças emergem naturalmente da vida. No geral, Nietzsche argumenta a necessidade de reconciliar visões de mundo trágicas e teóricas e sugere que a busca por novos valores é fundamental na superação do ideal ascético.

Capítulo I: Nietzsche e o projeto de naturalização da moral

A reflexão sobre a ciência está, de um modo geral, integrada à filosofia de Nietzsche, sendo uma análise que aborda temas como o conhecimento, a razão, a consciência, a verdade e o intelecto. Em seus primeiros escritos, que vão desde *O Nascimento da tragédia* até as *Considerações extemporâneas*, as reações em relação à ciência são predominantemente negativas. O filósofo enxerga como herdeira da filosofia socrática, na qual há uma supervalorização do conhecimento racional em detrimento da arte, o que, conseqüentemente, leva à atribuição de um valor negativo à vida.⁹ No entanto, no período intermediário de sua produção, que compreende desde *Humano demasiado humano* até *A gaia ciência*, Nietzsche apresenta uma atitude de respeito pelas ciências, devido à sua busca honesta pelos fatos e à capacidade de desmascarar os enganos e preconceitos metafísicos, além de sua habilidade em naturalizar a moral. Em outras palavras, Nietzsche procura explicar os sentimentos morais em consonância com os conhecimentos das ciências naturais.

É uma sorte profunda e fundamental que a ciência descubra coisas que permanecem firmes e continuam a fornecer a base para novas descobertas: — poderia ser diferente, afinal! Estamos tão persuadidos da incerteza e irrealidade de nossos juízos e da perene mudança das leis e conceitos humanos, que ficamos realmente espantados ao ver quão firmes permanecem os resultados da ciência! Anteriormente nada se sabia do caráter mutável de tudo o que é humano, os costumes da moralidade mantinham a crença de que toda a vida interior do homem se achava presa com grampos eternos à necessidade férrea: talvez se experimentasse uma semelhante volúpia do assombro, ao escutar lendas e contos de fadas (FW/GC §46, KSA 3.441).

Nos escritos de maturidade, a partir de *Assim falou Zaratustra* em diante, Nietzsche alcança um equilíbrio entre suas duas posições anteriores. Por um lado, o filósofo mantém uma postura crítica em relação às teorias dominantes do século XIX, considerando-as fundamentadas nos mesmos valores do ideal ascético e ancoradas na antiga tendência de considerar a verdade como um valor supremo. Por outro lado, Nietzsche admira o método

⁹ Nietzsche foi um crítico da pretensão da ciência em alcançar uma verdade absoluta da realidade. Para o filósofo, o conhecimento se origina através das relações do corpo com o meio ambiente e isso envolve a limitação da nossa natureza biológica. Desta forma, o conhecimento é uma perspectiva produzida através das necessidades e realidades da nossa espécie em um determinado contexto. A ciência, para o filósofo alemão, é uma lupa que enxerga parcialmente a realidade, mas se arroga capaz de acessar verdades absolutas. A arte, enquanto ilusão, se aproxima nesse quesito da ciência, mas possui a vantagem de conhecer a si mesma enquanto tal. Sobre esse assunto: Cf. BABICH, B.E. *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*. Albânia, NY: Suny.1994.

científico por sua disciplina e rigor intelectual. Isso é evidente em seu procedimento genealógico de crítica e investigação da origem dos valores de bem e mal, onde o método científico se impõe na tarefa naturalista de retraduzir o homem de volta à natureza.

Uma parcela significativa da educação de Nietzsche nas áreas das ciências é creditada ao livro *História do materialismo* (1866) de Friedrich Albert Lange. Esta obra foi significativa para Nietzsche por conter um amplo resumo da filosofia materialista e dos avanços das ciências naturais até o século XIX. Segundo Woodward,¹⁰ foi Lange quem proporcionou a base de conhecimento científico a Nietzsche e, além disso, permitiu uma abordagem mais crítica em relação a Schopenhauer e outros filósofos. Influenciado por essa formação proporcionada por Lange, Nietzsche escreveu suas obras em um contexto de efervescência em torno do significado cultural da ciência, especialmente em meio a importantes teorias científicas que desafiavam a fé religiosa. Por um lado, a teoria darwiniana da evolução por seleção natural que “desdivinizou” a natureza dos seres humanos. Por outro lado, a segunda lei da termodinâmica (entropia) previu uma “morte térmica” do universo, minando a noção de que a criação é um fenômeno divino e eterno.

Duas ideias originais de Nietzsche apresentam importantes conexões com a ciência: o conceito de vontade de potência e o eterno retorno (em relação às teorias da física). Nietzsche, como filósofo, não participava dos debates científicos de sua época, mas estava ciente das discussões, uma delas, a teoria atômica de Roger Boscovich, que afirmava que “no nível mais fundamental da matéria, os “corpos particulares” são *quanta* de força e a “vontade interna” que os impele a expandir-se”.¹¹ Nietzsche interpretaria esse resultado avançado da considerada melhor ciência de sua época como a vontade de potência, composta por múltiplos “pontos de força” que buscam expandir sua potência.

Essa continuidade de pensamento com às ciências abre a discussão em torno da interpretação de Nietzsche como um pensador naturalista. O naturalismo, em um sentido geral, significa que o pensamento precisa vincular-se às ciências naturais e nelas ser fundamentado. O uso do termo “naturalismo” na filosofia contemporânea, teve origem na obra do filósofo americano Quine¹² e carrega o sentido característico da rejeição de uma filosofia primeira, isto é, metafísica, em detrimento das ciências naturais. Como também o reencaminhamento da filosofia como área do conhecimento que é contínua com às ciências. Podemos encontrar uma

¹⁰ WOODWARD, Ashley. *Understanding Nietzscheanism*, p. 227.

¹¹ *Ibid.*, p.234.

¹² Cf. QUINE, W. V. O. Five Milestones of Empiricism. In: *Theories and Things*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981 pp. 67–72.

ontologia naturalizada em seus escritos, isto é, um projeto naturalista de “desdivinização da natureza” como também de “naturalização do homem”.

A discussão acerca da interpretação de Nietzsche como um pensador naturalista tem ganhado profundidade recentemente, especialmente nas análises de pesquisadores de língua inglesa. Importa salientar que não existe uma única interpretação do naturalismo no pensamento de Nietzsche. Autores como Brian Leiter, Richard Schacht e Christopher Janaway têm elaborado interpretações particulares do naturalismo nietzschiano. No entanto, todos eles convergem na ideia de que a agenda filosófica de Nietzsche está intrinsecamente ligada às ciências naturais e que sua compreensão pode ser aprimorada quando vista sob essa perspectiva.

Em sua obra *Nietzsche on Morality*, Brian Leiter distingue duas doutrinas naturalistas fundamentais. A primeira delas é o naturalismo metodológico ou “M-naturalismo”, que representa a abordagem filosófica que dialoga continuamente com as investigações empíricas das ciências e seus resultados. A segunda é o naturalismo substantivo ou “S-naturalismo”, que se manifesta na visão ontológica de que a única realidade consiste no que é natural ou físico (“fiscalismo”). Essa interpretação da realidade se opõe ao sobrenaturalismo, rejeitando qualquer apelo a agentes exteriores à natureza, como a ideia de Deus como explicação causal. Leiter argumenta que o naturalismo metodológico busca uma continuidade com os resultados das ciências e rejeita investigações metafísicas que tentam resolver problemas filosóficos *a priori*, isto é, sem considerar evidências empíricas. Para o autor, filosofias que negligenciam as descobertas da ciência são, no mínimo, teorias ruins.

O ramo de Continuidade de Resultados do M-Naturalismo requer que teorias filosóficas – por exemplo, teorias de moralidade ou do conhecimento – sejam apoiadas ou justificadas pelos resultados das ciências: teorias filosóficas que não gozam do apoio da nossa melhor ciência são simplesmente teorias ruins. “Métodos de Continuidade”, pelo contrário, exige apenas que as teorias filosóficas imitam os “métodos” de investigação das ciências bem-sucedidas¹³

Para Leiter, o naturalismo implica que a filosofia formula suas teses considerando os resultados das ciências e procura identificar padrões gerais que expliquem os diversos fenômenos particulares. Ele argumenta que Nietzsche se enquadra como um naturalista metodológico, pois há uma continuidade de métodos científicos tanto em sua investigação filosófica quanto em suas conclusões filosóficas. Richard Schacht, por sua vez, criticou as teses

¹³ LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*, p.4.

de Brian Leiter em um artigo recente, argumentando que este reduziu o pensamento de Nietzsche a um cientificismo excessivo sob a bandeira do naturalismo.

Naturalismos que vão mais longe – por privilegiar o pensamento científico-natural, por supor que tudo que diz respeito à realidade humana deve ser explicado e entendido nos termos definidos pelo mesmo tipo de causas deterministas encontradas em teorias e explicações científico-naturais em geral; por considerar tal pensamento não questionável no que concerne ao status de seus tipos de conhecimento, metodologicamente paradigmático, capaz de abarcar tudo em seu escopo e conclusivo em sua autoridade – podem ser chamados “cientificistas”. Do modo como o leio, o tipo de naturalismo de Nietzsche não é, de modo algum, desse gênero. De fato, eu diria que ele não só se abstém claramente de semelhante “cientificismo”, como se coloca em oposição resoluta a ele.¹⁴

Na interpretação de Schacht, reduzir o pensamento de Nietzsche a uma visão excessivamente cientificista é um equívoco. Isso se deve, em primeiro lugar, às consideráveis críticas presentes na obra do filósofo alemão em relação ao pensamento científico-natural, especialmente quando a ciência busca decifrar integralmente e encontrar a verdade última sobre a realidade. De acordo com a interpretação de Schacht, Nietzsche é um pensador naturalista na medida em que rejeita qualquer interpretação de mundo metafísica religiosa que atribui maior veracidade ao além, à eternidade e à transcendência do que ao mundo acessível por meio da experiência empírica.

Schacht argumenta que Nietzsche propõe uma agenda de pensamento pós-metafísica, na qual o ser humano é compreendido como um ente inserido no mundo natural. Assim como as diversas formas de vida, nossa existência seria fundamentada em processos inteiramente mundanos, intrinsecamente ligados à nossa natureza animal. Portanto, segundo Schacht, o naturalismo de Nietzsche se caracteriza por:

[...] um tipo de naturalismo que respeita as *Wissenschaften* e se vale delas – incluindo sem sombra de dúvida as ciências da natureza –, mas que não se identifica com elas, não deposita nelas todas as suas esperanças, e nem tampouco extrai delas todas as suas inspirações.¹⁵

Na avaliação de Schacht, Nietzsche se aproxima das *Wissenschaften* (ciências), mas de forma alguma o filósofo submete e subordina a filosofia a um discurso cientificista. Em

¹⁴ SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche, p. 35.

¹⁵ Ibid., p.39.

contraste com a interpretação de Leiter, Schacht considera, inclusive, que o naturalismo de Nietzsche visa a se apresentar como uma alternativa a esse tipo de naturalismo. Uma vez que Nietzsche não deixa de lado a dimensão cultural, seu naturalismo é sensível às diversas *Lebensformen* (formas de vida) e aos variados tipos de experiências humanas, buscando compreendê-los em sua riqueza e diversidade.

Aqueles que ele menciona e discute incluem variados fenômenos sociais, culturais, políticos, religiosos, artísticos, científicos e filosóficos. Todas elas (juntamente com o “tipo *Mensch*” em geral) devem ser ao mesmo tempo “traduzidos de volta na natureza”¹⁶.

Seguindo com essa discussão, Christopher Janaway afirma, em seu livro *Beyond Selflessness*, que a maioria dos comentadores entende a filosofia de Nietzsche como um naturalismo em sentido amplo, uma vez que o percurso genealógico procura escapar de todos os anexos transcendentais na compreensão da realidade. Janaway lista algumas características que compõem o naturalismo de Nietzsche.

Ele se opõe à metafísica transcendente, seja a de Platão, a do Cristianismo ou a de Schopenhauer. Ele rejeita as noções de alma, de uma vontade que comanda de modo absolutamente livre ou de um intelecto puro e autotransparente, e em vez disso enfatiza o corpo, a natureza animal dos seres humanos e busca explicar diversos fenômenos recorrendo aos impulsos, instintos e afetos, localizados por ele na nossa existência física e corpórea. Os seres humanos devem ser “traduzidos de volta à natureza”, pois de outra maneira falsificamos a sua história, a sua psicologia e a natureza de seus valores – de modo a abarcar tudo aquilo sobre o que precisamos conhecer verdades, enquanto um meio para realização da tarefa mais importante, a transvaloração dos valores. Este é o naturalismo de Nietzsche em sentido amplo [...].¹⁷

A lista de Janaway busca caracterizar o naturalismo de Nietzsche e se opor à tese de Leiter sobre a continuidade total do pensamento de Nietzsche com os resultados e métodos das ciências empíricas. O ponto de discordância se encontra na ideia de que os métodos de Nietzsche não podem ser desvinculados de seus fenômenos culturais, posição que aproxima Janaway da avaliação de Schacht. Ambos compreendem que o naturalismo de Nietzsche não depende apenas dos resultados das ciências naturais, o que consideramos mais adequado à perspectiva do naturalismo nietzschiano. Nesta interpretação, entendemos que o naturalismo de

¹⁶ Ibid., p.53.

¹⁷ JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, p.34.

Nietzsche se identifica intimamente com uma noção de processo, cuja tônica geral se encontra no afastamento de todo resquício metafísico e transcendente da realidade. Isso caracteriza, portanto, um naturalismo deflacionário, em oposição à exagerada dependência da filosofia em relação às ciências empíricas e ao naturalismo cientificista que encontramos na interpretação de Leiter.

1.1 A genealogia enquanto método e crítica à metafísica

A compreensão do termo “genealogia” é fundamental nos textos de maturidade de Nietzsche. Em linhas gerais, o termo pode ser caracterizado como um novo método de investigação e sintetiza bem o modo de exposição de sua filosofia. A etimologia do termo genealogia compõe-se do prefixo “gen” ou “gene”, remetendo à herança de antepassados que constituem a linhagem ou tronco familiar de um indivíduo. Ao se somar ao sufixo “logia”, comumente traduzido por “estudo”, o termo denota o conhecimento da linhagem ou ascendência. Nietzsche é o primeiro pensador a utilizar essa terminologia na filosofia, conservando o sentido de investigação das “origens”. É a partir dessa apropriação específica que suas lentes de genealogista se voltam para localizar, nas origens dos valores morais, o fundamento histórico-natural dos valores. O resultado de sua busca revela que os valores são historicamente constituídos a partir de combinações e variações culturais e sociais contingentes.

Essa metodologia genética se caracteriza por dois aspectos: primeiramente, o método genealógico se configura como uma investigação regressiva das pulsões ou instintos que deram origem a uma determinada moral, religião ou filosofia enquanto fontes de valor ou interpretações. O segundo aspecto é a consequência do primeiro e se caracteriza pela investigação do valor dos valores, constituindo, desta forma, uma nova exigência descrita por Nietzsche no prefácio da *Genealogia da moral*. A investigação dos valores enquanto sintomatologia da vontade de potência investiga a origem (*Herkunft*¹⁸) das condições que o

¹⁸ No primeiro parágrafo de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche utiliza o termo (*Wunder*) “milagre” e (*Ursprung*) “origem” que carregam em si o sentido metafísico de origem miraculosa em contraponto com o termo (*Herkunft*) “proveniência” que, ordinariamente, é traduzido como “origem” mas que remete a uma análise da filosofia histórica que caracteriza melhor que *Ursprung* a investigação genealógica. Ironicamente, no prólogo do seu escrito polêmico, Nietzsche relaciona a imaturidade da pesquisa de *Ursprung* e sua infância, quando, com treze anos, se perguntava sobre a origem do mal e atribuía a Deus tal origem. Não por coincidência, o termo marcará outras genealogias, a exemplo do livro do seu amigo Paul Rée, *A origem dos sentimentos morais* (*Ursprung der moralischen Empfindung*). Cf. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia e a História. In: *Microfísica do Poder*. 25 ed. São Paulo: Graal, 2012. p. 54-86.

homem criou para si o par axiológico dos valores “bom” e “mau” e discute qual o valor que esses valores carregam no sentido da promoção ou obstrução da vida.

Por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal *por trás* do mundo. Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor os têm? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM/GM, *Prólogo* § 3, KSA 5.249).

Essa visão de mundo, explicitada através da prática do método genealógico, permite fazer a distinção entre duas esferas distintas da origem dos valores. Por um lado, temos a moral dos senhores; por outro, a moral dos escravos. Enquanto a primeira moral valoriza a afirmação deste mundo e da vida forte, sadia e transbordante, cujos impulsos coadunam e explicitam uma superior vitalidade de vontade de domínio, a moral dos escravos, em contrapartida, é a moral da negação da força dos instintos em nome de uma transcendência, de um além, de um céu. Segundo o filósofo, essa moral dos escravos caracteriza-se pela falta de confiança na vida terrena e é sintoma de uma vontade cansada e enfraquecida.

A rebelião “escrava”, cuja expressão mais visível encontra-se na moral judaico-cristã, na interpretação de Nietzsche, teve início com os judeus escravizados. Estes, detentores de um profundo ódio,¹⁹ foram os primeiros a inverter a equação da moral nobre: “bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses” pela moral dos escravos invertida: “bom = sofredor = pobre = indefeso = humilde”. É a essa mudança que Nietzsche chama de inversão dos valores. A antiga forma nobre e guerreira de valorar, originária dos povos ditos bárbaros, dos vikings e dos gregos da era homérica, onde os nobres se autointitulavam “os bons” por suas próprias características tomadas como virtudes, a saber: saúde, coragem, força física, lealdade e crueldade em relação aos inimigos, eram os valores aristocráticos compartilhados entre os

¹⁹ Espinosa, em seu *Tratado Teológico-Político*, menciona o ódio judeu concebido e direcionado para o exterior, que, no final das contas, se converteu na própria natureza do povo judeu. “O amor dos Hebreus pela Pátria não era, pois, um simples amor, era piedade, e esta, juntamente com o ódio pelas outras nações, alimentava e fomentava de tal forma o culto cotidiano que acabou por se converter na própria natureza dos Hebreus. De fato, o seu culto cotidiano não era só inteiramente diferente (o que fazia a sua absoluta singularidade e completa separação dos outros povos): era, além disso, totalmente oposto. Dessa cotidiana recriminação, deveria, por isso, nascer um ódio contínuo e o mais persistente que se poderia cravar nos ânimos: o ódio nascido da devoção ou da piedade e que, por isso mesmo, se considerava piedoso, o ódio que é, sem dúvida alguma, o mais profundo e o mais irreduzível” ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*, p. 269-270.

nobres. Em contrapartida, aqueles que não eram semelhantes eram os fracos, oprimidos, subjulgados, infelizes e, conseqüentemente, os “ruins”.

Os valores aristocráticos, vistos através do prisma do ressentimento, foram, segundo Nietzsche, transvalorados. As qualidades nobres foram reinterpretadas pelos sacerdotes e ganharam novas roupagens. A autoconfiança tornou-se arrogância, a força, prepotência; a coragem, crueldade; a prosperidade, vaidade; o cuidado de si mesmo, egoísmo. Em uma inversão astuciosa dos sacerdotes judeus – pois a inteligência era uma de suas características e, por isso, possuíam uma grande influência nas comunidades que viviam – eles conseguiram convencer os nobres a adotar essa nova moral invertida, onde as virtudes tornam-se vícios e os vícios tornam-se virtudes.

O cristianismo, segundo Nietzsche, foi o maior herdeiro dessa revolução de valores de escravos, e o apóstolo Paulo disseminou essa moral ressentida por meio da religião cristã. Nesta interpretação, toda psicologia do cristianismo e seu nascimento advieram do espírito do ressentimento. Desta forma, a inversão dos valores ocorre quando o rebanho transfigura a fraqueza em virtude. O homem do rebanho precisa afirmar: vocês, poderosos, nobres e violentos, são cruéis, egoístas e predadores, ou seja, vocês são os maus; e, também, afirmar: nós somos os bons, os justos e os humildes:

A esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...” (GM/GM I § 7, KSA 5.267).

A moral do ressentimento, na interpretação de Nietzsche, deseja que a força não se manifeste como força. Esta ideia, para o filósofo, é tão absurda quanto é absurdo exigir da fraqueza que ela se manifeste como força. A moral judaico-cristã é o grande triunfo no qual a vingança, o ódio e o ressentimento contra os nobres se fortaleceram e atingiram a vitória há mais de dois mil anos. Foi a maior idiossincrasia que ocorreu sobre a terra: a vitória dos fracos sobre os fortes. Através da moral, o rebanho venceu e supostamente será recompensado após a morte com a eternidade. A morte ganhou aspectos metafísicos, segundo Nietzsche, com o apóstolo Paulo, com o intuito de estabelecer influência e poder sobre o rebanho.

O livre-arbítrio, outra invenção do sacerdote, foi criado como um mecanismo para julgar e castigar os nobres livres por seus atos, além de introduzir em suas consciências a ideia da

culpa e da transgressão. O livre-arbítrio foi elaborado para atribuir méritos morais à fraqueza dos ressentidos, como se a submissão fosse uma escolha do fraco, e, assim, pudessem ser merecedores de recompensas por escolherem o “bem” em detrimento do “mal”. Ao relacionar a tendência natural de avaliar e a tendência natural de criar valores, Nietzsche apresenta uma hipótese a partir da qual é possível afirmar que foram as avaliações que criaram o primeiro par axiológico “bom” (*gut*) e “ruim” (*schlecht*). Para Nietzsche, essas expressões foram originalmente cunhadas a partir de uma forma nobre de avaliação, como sintoma de uma fisiologia saudável e afirmativa. Elas representam um corpo onde predominam forças que anseiam por expansão e afirmam a força dos instintos.

Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em posição tudo que era baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores (GM/GM I § 2, KSA 5.259).

Por outro lado, o segundo par, “bom” (*gut*) e “mau” (*böse*), teve origem na perspectiva avaliadora dos ressentidos, representando uma vontade que se opõe ao outro. De maneira semelhante, também é uma expressão de avaliação, mas sua origem está em um corpo que sofre degeneração fisiológica e, portanto, está distante de uma forma de vida expansiva e criativa. Em termos simples, os valores da moral escrava não têm origem na criação, na expansão da vontade afirmativa, mas sim na reação, ou seja, na interpretação de valores já estabelecidos, com o objetivo de negá-los. Essa oposição na ação de valorar/criar se manifesta de maneira distinta em cada uma das castas, conforme descreve Julian Young:

[...] autoconfiança transformou-se em egoísmo, a força em barbárie, o hábito de comandar em arrogância, a verdade em crueldade e assim por diante. Por outro lado, com a imitação da autoglorificação dos senhores os escravos converteram as características que *tinham* de demonstrar em virtudes.²⁰

Essa mudança de perspectiva foi crucial para fundamentar a moral ocidental, de acordo com Nietzsche. O método genealógico empregado por ele facilita a exposição dessa oposição, revelando, de maneira histórica, o que está na base dos valores: a expressão pura da vida ou o ressentimento como uma vontade de negar os valores que afirmam a vida. No entanto, vai além disso, mostrando como a astúcia dos sacerdotes disfarçou o sentimento de ódio e vingança

²⁰ YOUNG, Julian. *Friedrich Nietzsche: uma biografia filosófica*, p. 569.

contra a moral, cuja diferença se expressa nas individualidades poderosas, com o nome de “amor”,²¹ e como aproveitaram ao máximo uma situação desafiadora.

O tipo de filosofia que Nietzsche propõe, assim como seu tipo de naturalismo, caracteriza-se pelo resgate da fluidez dos significados na história, ou seja, pela atribuição de novas interpretações àquilo que se estabeleceu como “verdade”, em contraposição aos conceitos rígidos da metafísica. O ceticismo de Nietzsche e a natureza crítica de sua filosofia purificam a água estagnada e insalubre da moral predominante. Ao reintroduzir o conflito, a crítica e o movimento, Nietzsche restaura a competição pelo princípio agonístico, que o filósofo adotou do poeta grego Homero como sua estratégia para combater a moral. Pois é precisamente na disputa entre diferentes visões de mundo que o jogo continua com vitalidade. No âmbito do devir, a história “real” da moral se desenrola sem a necessidade de uma “essência” ou de sua pretensão à universalidade ou validade absoluta, características tão típicas da moral judaico-cristã.

Nietzsche é, indubitavelmente, o filósofo da vida, e é a vida que serve como critério para discernir entre a moral escrava e a moral aristocrática, determinando se elas promovem ou obstruem a força inerente a cada ser. Nesse contexto genealógico, Nietzsche faz questão de distinguir sua genealogia daquilo que ele, no prólogo de seu livro, chama de “hipótese perversa de genealogia”, referindo-se à abordagem “tipo inglês”. O problema com a genealogia utilitarista, segundo Nietzsche, é sua falta de senso histórico. Ao não questionar os valores da tradição moral vigente, essa abordagem se reduz a um anacronismo que atribui à função atual de uma prática ou valor a mesma função que eles tinham no passado, cometendo assim uma falácia genética. Sobre esse tema, Dennett observa:

A contribuição mais importante de Nietzsche à biologia social, penso eu, é a sua constante aplicação de uma das ideias fundamentais do próprio Darwin ao reino da evolução cultural. É a ideia mais notoriamente desprezada pelos darwinistas sociais e por alguns dos sociobiólogos contemporâneos. O erro deles é às vezes chamado de “falácia genética”.²²

Ao discutir a genealogia da noção de castigo, Nietzsche discute a origem e a sua finalidade bem como a interpretação errônea que as pessoas fazem ao confundir esses dois aspectos. Ele argumenta que a finalidade de algo, como o castigo, não pode ser simplesmente

²¹ O lapso de São Tomás de Aquino em *O Livro das revelações* corrobora o que Nietzsche chama de “ódio eterno” da moral escrava por trás do “amor cristão” ao remeter a vingança do ideal ascético para a vida após a morte, Aquino diz: “os abençoados no reino dos céus verão as penas dos danados, para que sua beatitude lhes dê maior satisfação” (GM/GM I § 15, KSA 5.284).

²² DENNETT, Daniel. *A perigosa ideia de Darwin*, p.488.

atribuída à sua origem, e que a gênese de algo muitas vezes é muito diferente de sua utilidade final.²³ Ao criticar e se opor à abordagem genealógica inglesa, Nietzsche adentra o território da normatividade, o que implica na criação de valores, culminando em seu projeto mais amplo de crítica ao niilismo e na transvaloração dos valores. Ele rejeita a noção de uma filosofia primeira e, em vez disso, enfatiza a importância de uma filosofia histórica, destacando que os valores são inerentemente humanos, profundamente enraizados na experiência humana. Em outras palavras, Nietzsche argumenta que os valores não são entidades divinas que caíram do céu; em vez disso, eles são produtos da criatividade humana moldados por um contexto histórico específico e esses valores refletem a vitalidade e os impulsos de uma comunidade, um povo ou uma cultura em sua tarefa de criação.

Com a queda dos valores transcendentais, Nietzsche observa a emergência e um sentimento de vazio na cultura europeia, um sentimento de que “nada faz sentido”, que está levando a civilização ocidental a uma crise de falta de referências. No entanto, Nietzsche lança seu olhar para o futuro, buscando um tipo de indivíduo que possa afirmar a vida de maneira vigorosa. Esse novo tipo de indivíduo deve romper com a hegemonia da cultura ascética e niilista que tem sido dominante na tradição ocidental, marcada por um modelo metafísico que, em sua visão, tem uma aversão à vida.

A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *potência*: onde falta a vontade de potência, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade – que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados (AC/AC § 6, KSA 6.172).²⁴ Tradução modificada.

Nietzsche empreende sua crítica com o propósito de forjar uma cultura que celebre e afirme a vida em seu estado natural. Seu alvo principal é a metafísica cristã, e essa crítica desempenha um papel fundamental em seu projeto de transvaloração de todos os valores, no qual ele propõe substituir as antigas referências dos valores ocidentais. Mas qual seria o novo referencial para a criação de valores? Nietzsche se empenha em elaborar uma nova “cosmologia” rompendo com o dualismo característico da tradição platônico-judaico-cristã. A primeira manifestação dessa cosmologia na filosofia de Nietzsche é a doutrina da vontade de potência. Esse conceito é introduzido pela primeira vez em *Assim falou Zaratustra* e pode ser

²³ *Genealogia da moral*, Segunda dissertação, §12 KSA 5. 313.

²⁴ Durante o desenvolvimento do texto, realizaremos uma modificação na tradução original de Paulo César de Souza, optando por utilizar a expressão “vontade de potência” como alternativa para “vontade de poder” com o objetivo de manter a padronização do termo no texto.

entendido como um processo de domínio e crescimento: a vida é interpretada como uma vontade constante de expansão, um impulso para dominar, apropriar-se do que é estranho, uma luta pela expansão que se manifesta em todos os níveis da vida, desde as espécies até os microrganismos, passando pelas sociedades e indivíduos.

É importante notar que, para Nietzsche, essa vontade de potência não se confunde com a vontade consciente do sujeito cartesiano. Ele não segue a tradição do racionalismo moderno; sua concepção de vontade é influenciada pela filosofia de Schopenhauer. Nesse estágio inicial, Nietzsche identifica a vontade de potência como equivalente à própria vida: tudo o que é vivo é caracterizado como uma manifestação dessa vontade. Portanto, a vida é vista como uma luta incessante, que vai além da mera sobrevivência, sendo marcada pela expansão de si mesma. Nessa perspectiva, a vontade de potência se realiza ao subjugar, agredir e conquistar o que é mais fraco.

Diante da interpretação do mundo como vontade potência, Nietzsche direciona sua crítica à moral cristã, principalmente por meio da crítica aos valores morais, quando esta moral busca subverter o caráter conflituoso e afirmativo da vida, tornando-se, na visão de Nietzsche, uma moral decadente. Essa ideia é desenvolvida pelo filósofo no aforismo § 259 de *Além do bem e do mal*.

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a um corpo). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como princípio básico da sociedade, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de negação da vida, princípio de dissolução e decadência. Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração [...] (JGB/BM § 259, KSA 5.207).

A partir de *Além do bem e do mal*, o conceito de vontade de potência se expande para além do domínio orgânico e se estende ao domínio inorgânico. O filósofo passa a utilizar o termo “força” como sinônimo de vontade de potência, significa que, mesmo nos níveis mais fundamentais da natureza encontramos manifestações de luta e conflito, que Nietzsche designa como forças.

O conceito vitorioso “força”, com o qual nossos físicos aboliram Deus, carece ainda de um complemento: é preciso que se atribua a ele um mundo interior, que eu designo como “vontade de potência”, isto é, como uma exigência

insaciável por manifestar o potência; ou como aplicação, exercício do potência, como impulso criador etc. (NF/FP 1885, 36 [31], KSA 11.563).²⁵

Nietzsche apresenta a concepção de que a força pode ser compreendida como uma manifestação da vontade de potência, denotando um desejo insaciável de expressar o poder, de usá-lo, de exercê-lo e de fomentar a criatividade. Nessa perspectiva, ele argumenta que a força se equipara aos impulsos e à vontade, de forma que um *quantum* de força é essencialmente equivalente a um quantum de pulsão, vontade e geração de efeitos. O cosmos é formado por contínuos conflitos entre forças opostas, desde o nível quântico até o nível uno-múltiplo. Para Nietzsche, não existem partículas substanciais, como os átomos postulados por Leucipo e Demócrito, mas sim aglomerações de forças.

Podemos identificar a influência da ciência do século XIX, especialmente da termodinâmica, no conceito nietzschiano de força, bem como a influência do pensamento de Heráclito na filosofia de Nietzsche, que percebe o universo como uma multiplicidade de forças em constante mudança, em contraposição à cosmologia metafísica cristã. No entanto, o conceito de força não deve ser entendido no sentido científico convencional, como na física newtoniana, mas como uma metáfora. Nietzsche argumenta que a noção de força na física tradicional é cega e mecânica, não considerando o caráter interpretativo da realidade.

Ademais, a doutrina do eterno retorno desempenha um papel significativo na cosmologia de Nietzsche e está intimamente relacionada à sua crítica e transvaloração dos valores. Esse conceito pode ser interpretado como uma visão de mundo cíclica, que compreende o universo como um eterno retorno das mesmas forças e estados cósmicos. Os primeiros contornos dessa tese são delineados em *A gaia ciência*, no aforismo § 341, intitulado *O maior dos pesos*.

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem — e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente — e você com ela, partícula de poeira!”. — Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!” (FW/GC § 341, KSA 3.570).

²⁵ Tradução modificada.

Seguindo a linha interpretativa ético-existencial que envolve o “desafio” do demônio, Nietzsche expõe a ideia da absoluta e infinita repetição circular de todas as coisas. Caso a vida eterna transcendente, conforme afirmada pela tradição cristã, não exista, restando apenas esta vida terrena com todos os seus prazeres, mas também dores e angústias, surge a questão do impacto que o eterno retorno teria na existência humana. Seria essa ideia recebida com grande sofrimento ou grande alegria? Nietzsche propõe o eterno retorno como uma alternativa à desvalorização de todos os valores que decorre da “morte de Deus”²⁶ e da sombra do niilismo que se estabeleceu no ocidente. A afirmação da repetição cíclica de todos os eventos representa a mais elevada forma de afirmação da vida que se pode alcançar.

Além da abordagem ético-existencial, o conceito do eterno retorno também pode ser interpretado como uma tese cosmológica, influenciada pelos debates científicos do século XIX, particularmente pelas teorias da física da época. Nietzsche, embora não participasse diretamente dos debates científicos, tinha conhecimento das discussões, como a primeira lei da termodinâmica, que descreve o universo como um sistema fechado, no qual não há perda nem ganho de energia, apenas uma transformação cíclica. Este é um exemplo em que Nietzsche aceita e incorpora em sua filosofia os resultados da ciência mais avançada de seu tempo.

A quantidade da força do universo é limitada, não “infinita”; guardemo-nos de tais desvios de conceito! Em consequência, o número de situações, transformações, combinações e desenvolvimentos dessa força é, certamente, enorme e praticamente “imensurável”, mas, em todo caso, também limitado, não finito. Mas o tempo em que o universo exerce sua força é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa: – até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já tenham estado aí (NF/FP 1881, 11[202], KSA 9.523).

Nietzsche, com algumas ressalvas, apropria-se da discussão em torno da termodinâmica para fundamentar sua filosofia. Ele defende a ideia de um universo fechado e energeticamente limitado, ou seja, um universo em que as forças em conflito são finitas, e, por consequência, as combinações dessas forças também são finitas. Um exemplo ilustrativo disso é o lançamento de um dado. Se imaginarmos um dado sendo lançado eternamente, inevitavelmente, as seis possibilidades do dado – os números de um a seis – terão que se repetir em algum momento. Essas seis possibilidades se repetiriam infinitamente em uma concepção de tempo eterno.

Num tempo infinito toda combinação possível seria alcançada uma vez em algum momento, melhor ainda: ela seria alcançada um número infinito de

²⁶ Exploraremos de forma mais abrangente o significado da “morte de Deus” e suas implicações no III capítulo.

vezes. E assim como entre cada combinação e seu próximo “retorno”, todas as combinações possíveis deveriam passar cada uma destas combinações determinaria toda a sequência das combinações na mesma ordem também ficaria demonstrada a existência de um ciclo de series exatamente idênticas: o mundo como um ciclo que se repete um número infinito de vezes (NF/FP 1888, 14[188], KSA 13.376).

Na cosmologia de Nietzsche, o universo é caracterizado pelo dinamismo, repetindo-se infinitamente em um tempo eterno e circular. Nessa visão, não há uma teleologia que determine um propósito a ser alcançado, pois tudo simplesmente se repete. A segunda lei da termodinâmica, um conceito científico importante do século XIX, lançou dúvidas sobre o significado cultural da ciência da época e abalou as crenças religiosas ao sugerir a ideia da “morte térmica” (entropia) do universo. Essa sugestão implica que a criação não é um fenômeno divino e eterno.

A entropia, em termos simplificados, refere-se ao princípio de dissipação de energia em um sistema, relacionado ao grau de “desordem” ou “aleatoriedade”. Um exemplo comum é o de um frasco de perfume: ao abri-lo, o calor do ambiente ajuda na dispersão das moléculas de perfume para o exterior, espalhando seu conteúdo. No entanto, não podemos esperar que as moléculas retornem ao frasco quando o calor é retirado, pois a dissipação da energia é irreversível. Esse princípio pode ser aplicado a sistemas físicos e ao universo como um todo. Nietzsche critica essa formulação, argumentando que, se o universo atingisse um estado final de inércia energética, não haveria possibilidade de retorno, de alguma forma, para reabastecer a energia gasta e restabelecer o dinamismo do processo de vir-a-ser.

Se o mundo tivesse um fim, ele haveria de já ter sido alcançado. Se houvesse para ele um estado final não intencional, então este haveria de já ter sido, do mesmo modo, alcançado. Se ele fosse capaz, em geral, de um persistir, de um tornar-se petrificado, de um “ser”, tivesse ele, em todo o seu devir, somente por um momento, essa capacidade do “ser”, então ele teria chegado, mais uma vez, há muito tempo, ao fim do devir, também ao fim do pensar, ao fim do “espírito”. O fato do “espírito” como um devir prova que o mundo não tem nenhum fim, nenhum estado final e é incapaz de ser. (NF/FP 1885, [15], KSA 11.36).

Na cosmologia moderna, a hipótese que mais se assemelha ao eterno retorno de Nietzsche é a teoria do “grande colapso”. Essa teoria postula que, em algum ponto no futuro, as forças gravitacionais eventualmente interromperão a expansão do universo, fazendo com que

toda a matéria comece a se contrair até se comprimir em um ponto denso²⁷. Após essa contração, esse ponto se expandirá novamente, dando origem a outro *big bang*, e esse ciclo de contração e expansão se repetirá infinitamente.

No entanto, independentemente da teoria específica, a visão cosmológica de Nietzsche tem como objetivo central combater e substituir a cosmovisão cristã. De fato, Nietzsche inicia seu trabalho de crítica aos pilares que sustentam essa visão de mundo ao questionar a cosmovisão cristã. Ao confrontar essa cosmovisão, o filósofo propõe um novo referencial para a criação de valores, que é o amor incondicional à imanência, o “*amor fati*”. Isso implica dizer sim ao eterno retorno das forças que nos constituem, como uma crítica ao sentimento de negação do mundo, substituindo-o pela afirmação da vida em sua totalidade natural. Isso fica exemplificado nesta passagem de *Assim falou Zaratustra*:

A dor também é um prazer, a maldição também é uma bênção, a noite também é um sol — ide embora, ou aprendereis: um sábio também é um tolo. Dissestes alguma vez Sim a um só prazer? Oh, meus amigos, então dissestes também Sim a *todo* sofrimento. Todas as coisas são encadeadas, emaranhadas, enamoradas, — e, se um dia quisestes duas vezes o que houve uma vez, se algum dia dissestes ‘tu me agradas, felicidade! Vem, instante!’, então quisestes que *tudo* voltasse! — Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, emaranhado, enamorado, oh, assim *amais* vós o mundo, — vós, eternos, o *amais* eternamente e a todo tempo: e também à dor dizeis: Passa, mas retorna! *Pois todo prazer quer — eternidade!* (ZA/ZA IV, *O canto ébrio* § 10, KSA 4.402).

O *amor fati* está intrinsecamente ligado à ideia da repetição cíclica de todos os acontecimentos. Essa tarefa implica amar a necessidade inerente a todas as coisas, abraçando tanto a imanência quanto a possibilidade do retorno do próprio niilismo. Nietzsche atribuiu essa missão de afirmar a vida ao além-do-homem, um conceito fundamental em sua filosofia. Podemos definir o além-do-homem como o ser humano transvalorado, alguém que não mais depende de consolações metafísicas para viver. O além-do-homem representa o sentido da terra, um defensor da imanência, conforme Nietzsche escreve no prólogo do *Zaratustra*:

O além-do-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra! Eu vos imploro, irmãos, *permaneçei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! (ZA/ZA I, *Prólogo* § 3, KSA 4.14-15)²⁸.

²⁷ Cf. Woodward, Ashley. *Nietzscheanismo*. 2016.

²⁸ Tradução modificada.

A crítica genealógica aos valores cristãos e à metafísica grega-judaica-cristã realizada por Nietzsche o leva à proposição de novos valores. Esses novos valores, como mencionado anteriormente, reafirmam a importância da finitude, do caráter cíclico da vida e do tempo, assim como a necessidade de superar o niilismo.

1.2 Crítica axiológica e o sentido histórico como fundamento antropológico

Nos primeiros aforismos de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche prontamente destaca a centralidade do sentido histórico na formação dos conceitos e sentimentos morais. Este enfoque na filosofia histórica representa uma notável divergência em relação à tradição filosófica, que, desde Aristóteles até Schopenhauer, consistentemente subestimou esse tipo de conhecimento. A filosofia metafísica transcendente, ao longo da história das ideias, tem sido identificada pela sua busca incessante por valores universais, os quais, em sua essência, se desvinculam das relações com o ser humano e suas circunstâncias históricas. Em contraste, a filosofia histórica concebe a essência dos valores em íntima relação com o ser humano e suas atividades.

A história foi tratada como pouco filosófica pela tradição justamente por deter-se nas singularidades e na contingência dos acontecimentos. No interior de uma parte da tradição filosófica, a história não pode ser considerada uma ciência autêntica por não buscar os conceitos universais. A “lacuna” dos conhecimentos históricos, caracterizada pela diversidade e a visão do singular, na visão de Nietzsche, está longe de ser uma fraqueza.

A filosofia histórica, ao contrário, é um indicador de saúde intelectual, pois é um modo de pensamento que explora minuciosamente as singularidades e nos desafia a compreender a multiplicidade da realidade, especialmente em relação ao que é mutável e variável. Na filosofia de Nietzsche, a filosofia histórica ocupa um espaço vital como a afirmação sensível da única modalidade de mundo que experimentamos: o mundo dinâmico e sensível da natureza. Isso ocorre à medida que a filosofia histórica investiga as explicações e interpretações de todas as questões humanas no âmbito do devir.

Dessa forma, a filosofia histórica tem o potencial de transcender a estrutura metafísica dos valores, revelando a existência de diversos povos e esclarecendo as razões que os levaram a conceber os costumes de diferentes grupos sociais. Ela desvela os motivos subjacentes à criação e manutenção de certos sentimentos morais em detrimento de outros. Nietzsche, assim, faz uma apologia da história que não se restringe ao mero culto do passado, mas sim à história

que nos fornece as ferramentas para acessar os inestimáveis tesouros dos eventos e para desafiar o que se estabeleceu como fixo e imutável: “Tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia”.²⁹ Nesse contexto, o apreço pela história revela-se crucial, pois impulsiona uma dinâmica nas avaliações e, de maneira irônica, ensina a modéstia. A história desbrava o caminho para o surgimento de uma nova cultura, desempenhando um papel efetivo na promoção da vitalidade de uma comunidade, à medida que se coloca a serviço da vida e da forja de novos valores.

A noção de filosofia histórica no pensamento de Nietzsche surge como resultado de uma dupla reflexão. Em primeiro lugar, ele propõe a consideração da história como um fundamento antropológico que transcende os limites da disciplina acadêmica convencional. O sentido antropológico mencionado refere-se à compreensão da natureza do ser humano e de como a história e a relação com o passado desempenham um papel fundamental na experiência humana. A análise antropológica envolve a consideração das características e comportamentos inerentes ao ser humano, destaca a importância de reconhecer que os seres humanos são essencialmente seres históricos. Isso significa que a capacidade de perceber, dar significado e se relacionar com o passado por meio da memória é uma parte intrínseca da experiência humana. Ao abordar a história, Nietzsche está fazendo uma investigação antropológica, na medida em que ele explora como os seres humanos se relacionam com o passado, como essa relação afeta a cultura e como ela pode servir ou prejudicar a vida humana. Ele está interessado não apenas na análise histórica, mas também nas implicações que essa relação com o passado tem para a natureza e a cultura humana.

Em segundo lugar, Nietzsche propõe que a história seja encarada como um objeto de reflexão filosófica à luz de sua teoria dos valores, elevando-a de sua condição meramente factual para o âmbito da axiologia, ou seja, o estudo dos valores.³⁰ Na perspectiva da criação e na hierarquia dos valores, Nietzsche argumenta que o sentido histórico deve ser uma presença constante na filosofia. Ele vê o sentido histórico como uma apreciação das avaliações feitas por diversas populações e classes sociais, enfatizando especialmente a interseção e intercâmbio de

²⁹*Humano, demasiado humano I* §2, KSA 2.25.

³⁰ A axiologia é reconhecida como parte importante da filosofia ou como a totalidade da chamada “filosofia dos valores”. Nietzsche é o responsável pela difusão do conceito de valor na contemporaneidade; contribuiu fortemente na transvalorização dos valores morais e abriu caminho para que o conceito passasse a ser um problema fundamental da filosofia moral, por exemplo, em Max Scheler (Cf. SCHELER, Max. *Da Reviravolta dos Valores*, 2012).

valores entre diferentes culturas e tipos de indivíduos. Nesse contexto, Nietzsche afirma em *Além do bem e do mal*:

O sentido histórico (ou a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, um homem viveu, o “instinto divinatório” para as relações entre essas valorações, para o relacionamento da autoridade dos valores com a autoridade das forças atuantes (JGB/BM § 224, KSA 5.157).

Nesta perspectiva, pensar a cultura histórica de forma afirmativa significa problematizar, por um lado, refletir sobre a noção de valor e as implicações do método genealógico à medida que o referido método designa o carácter hierarquizante e intensificador da vida, por outro, refletir sobre o carácter nocivo e narcotizante do excesso de estudos historiográficos que não conduzem à ação e à renovação da cultura. O conhecimento histórico não se reduz apenas em uma avaliação de carácter erudito da cultura histórica. Há sim, por outro lado, uma forma afirmativa da história pensada a serviço da ação que permite o acesso ao passado, elucidando a compreensão de que os valores um dia foram criados em um determinado tempo e espaço. O carácter histórico dos valores é o que possibilita a crítica da moral cristã na perspectiva de sua superação, para manter em jogo como num campo de batalha, os diversos valores. Em suma, como revela Foucault, a proposta é “reintroduz no devir tudo o que se tinha acreditado imortal no homem”.³¹ Ela permite também o acesso a superações futuras com vistas ao horizonte de novos valores e ao além-do-homem, em contraste com a mediocridade dos valores do homem moderno.

A noção de origem miraculosa dos valores, típica do pensamento metafísico ocidental, acaba por pressupor que eles existem desde sempre. Evidentemente, é mais um preconceito dos filósofos metafísicos ao conceberem a história como distinta da ciência natural. Nietzsche assevera: “[...] falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões”.³² Se o valor dos valores, a exemplo do bem e do mal, ainda não foram colocados em xeque é porque eles foram vistos como valores eternos, imutáveis, essências e transcendentais. Sobre esse preconceito metafísico, Nietzsche afirma, nos *Fragmentos póstumos*:

³¹ FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia e a História. In: *Microfísica do poder*, p.71.

³² *Humano, demasiado humano I* §2, KSA 2.24.

[...] nós não acreditamos em conceitos eternos, em valores eternos, em formas eternas e em almas eternas; a filosofia, até o ponto em que ela é ciência e não legislação, significa para nós apenas a mais abrangente extensão do conceito de “história” (NF/FP,1884-1885,38 [14], KSA 11.613).

Por possuírem uma proveniência e uma história, uma vez questionados, os valores outrora eternos se revelam humanos, demasiado humanos, pois surgiram em algum momento e em algum lugar, como criação do homem. A análise filosófica do sentido histórico é a forma mais abrangente de se servir dos conhecimentos históricos, com o objetivo de analisar os fósseis das valorações antigas e a destruir velhas tábuas de valores. Esta análise não se dirige apenas ao passado, uma vez que possibilita abrir novos caminhos para novas avaliações e, assim, favorecer, na visão de Nietzsche, a aurora de uma nova cultura.

Pensar o sentido histórico como fundamento antropológico resgata a história da ilusão de objetividade e de neutralidade, assim como do sonho positivista do ponto de vista de um espectador imparcial dos acontecimentos. A história a serviço da ação deve se transformar em instrumento de avaliação do método genealógico, pois são as avaliações que dão origem aos valores e a eles conferem valor. Esses são dois movimentos inseparáveis, expressos por Nietzsche em dois tipos psicológicos antitéticos de avaliar, como vimos anteriormente: a moral nobre e a moral escrava do ressentimento. São juízos de valor que necessariamente passam pela constituição física de quem cria determinados valores.

Os juízos de valor cavaleirescos-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve a sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente. O modo de valoração nobre-sacerdotal – já o vimos – tem outros pressupostos: para ele a guerra é mau negócio! Os sacerdotes, como sabemos, *os mais terríveis inimigos* – por quê? Porque são os mais impotentes. [...]. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram os sacerdotes, também os mais ricos de espírito – comparando ao espírito de vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece (GM/GM I § 7, KSA 5.266-267).

O modo de avaliar, portanto, passa necessariamente pelo crivo da condição psicofisiológica do sujeito, já que quem avalia é sempre alguém como expressão de força, o que implica uma estreita relação natural com o corpo. Há um vínculo estreito entre a noção de valor e a pulsão ou instinto: “[...] os instintos, afetos ou pulsões são os processos interpretativos regidos por essas preferências axiológicas na organização da vida e hierarquizados em função dessas preferências. Assim, para Nietzsche, os valores ganham a condição de sintomas do

estado do interpretante, ou ainda, do grau de força própria à sua vontade de potência”.³³ Desta maneira, o problema gira em torno do valor dos valores, enquanto sintomas de uma condição fisiológica decadente ou saudável, como descreve Deleuze:

As avaliações, referidas a seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam. Por isso temos sempre as crenças, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função de nossa maneira de ser ou de nosso estilo de vida.³⁴

O elemento diferencial é a proveniência dos valores: o método genealógico denota duas lógicas, totalmente antagônicas, de avaliar. Pois toda avaliação está circunscrita, em origem, pelo âmbito da nobreza e da decadência, dos senhores e dos escravos, do forte e do vil. Contudo, para além da compreensão de que a origem dos valores teve origem a partir de duas lógicas distintas, é preciso remeter a moral dos nobres e a moral dos escravos a um critério de valor que não pode ser avaliado. Neste sentido, a pergunta que cabe aqui é a seguinte: qual o critério que deve ser levado em consideração ao avaliar se uma moral é sintoma de saúde ou sintoma de decadência de uma cultura? O filósofo aponta o caminho no *Crepúsculo dos ídolos*:

Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas. – Em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que o *valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por outro motivo. Que um filósofo enxergue no *valor* da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não-sabedoria (GD/CI, *O problema de Sócrates* § 2 KSA 6.68).

A vida é o único critério que se impõe, por si mesma, para avaliar as diversas morais. Definido este critério, todo o pensamento de Nietzsche pode ser lido como uma interpretação da realidade a partir de uma reflexão sobre a vida – vida entendida aqui como parte da vontade de potência e articulada com o crescimento e a intensificação de si. Sob outro ângulo, sendo o completo oposto dos valores niilistas da moral moderna judaico-cristã. O método genealógico mostra que toda moral sadia é dominada pelo instinto de vida. Povos e culturas se servem do instinto de vida para avaliar e forjar seus valores. O contrário também é verdadeiro: no povo ou

³³ WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, p.55-56. Tradução modificada.

³⁴ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 9-10.

na cultura em que se manifestou o ideal ascético, o ressentimento, a fraqueza psicofisiológica, também aí esteve presente a vida – não aquela dominada pelo instinto de ampliação de vida – mas como negação da vida em nome de outra vida, cujo exemplo clássico é a moral do cristianismo.

A finitude é o inimigo odiado pela vontade impotente, que por isso se vinga do passar no tempo, ficcionando além-mundos, fortalezas metafísicas imaginárias, consolos na eternidade a que só a ascese pode conduzir, protegidas e asseguradas contra a corrente deletéria do vir-a-ser, contra a instabilidade dos desejos, dos sentidos, das constringentes pressões do corpo, das mazelas do mundo.³⁵

Forjar uma outra vida que transcenda a esta, um “além” ou “céu” foi a saída psicológica encontrada por um povo que, fisiologicamente, degenerava: “[...] a *moral*, não mais expressão das condições de vida e crescimento de um povo, não mais seu mais básico instinto de vida, e sim tornada abstrata, antítese da vida”.³⁶ O homem do ressentimento – que recebe esse dístico justamente pelo seu ódio as instâncias vitais e a tudo que vive com boa consciência – por necessidade, forjou princípios metafísicos religiosos como base da moralidade, partindo do desprezo do mundo da vida, ou seja, da negação dos afetos, do corpo, do vir a ser, cuja expressão moral se apresenta como pecado, castigo, má consciência.

O resultado da moral do ressentido se revela na moral da má consciência, na rebelião contra a vida, cuja vontade é vontade de nada, mas não se diz “nada” e sim o “além”, a “bem-aventurança”, a “vida verdadeira” ou “Deus”:

Darei formulação a um princípio. Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto de vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não-deves”, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz que “Deus vê nos corações”, ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como *inimigo da vida*... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o “Reino de Deus” *começa* [...] (GD/CI, *Moral como antinatureza* § 4, KSA 6.85).

A vida, entendida como vontade de potência, é adotada como critério de avaliação das avaliações. Por um lado, a moral do ressentimento só conseguiu afirmar-se negando aquele a

³⁵ GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche: O humano como memória e como promessa*, p. 11.

³⁶ *O anticristo* § 25, KSA 6.194.

quem não poderia igualar-se: “tu és mau, portanto eu sou bom”, eis o imperativo da vontade que se tornou lei para a moral escrava. Em contraste, a fórmula da moral nobre constata: “eu sou bom, portanto tu és ruim. Essas duas fórmulas atestam o caráter pluralista e histórico do sentido do valor de “bom” e “mau”. A análise genealógica dessa pluralidade da compreensão da vida, historicamente constatada, revela que são palavras que não carregam o mesmo significado. O “bom” de uma é precisamente o “mau” da outra.

Ao valor “bom” da moral dos nobres não se atribui, pois, o mesmo valor que ao “bom” da moral dos escravos. Uma vez que o primeiro surge de um movimento de autoafirmação e o último, de negação e oposição, eles não podem ser equivalentes. Em segundo lugar, o valor “bom” de uma moral corresponde exatamente ao valor “mau” da outra. Enquanto os fortes afirmam: “nós nobres, nós bons, nós belos, nós felizes”, os fracos dizem: “se eles são maus, então nós somos os bons”. Portanto, “mau” no sentido da moral dos escravos é precisamente o nobre, o corajoso, o mais forte, é o “bom” da moral dos senhores. Em terceiro lugar, a moral dos escravos surge de uma inversão dos valores; seu ato inaugural não passa de reação. Na medida em que o valor “mau” da moral dos escravos corresponde ao valor “bom” da outra moral, os fracos não criam propriamente valores; limitam-se a inverter os que foram postos pelos nobres.³⁷

O paralogismo do homem do ressentimento é descrito pela metáfora da ave de rapina e das ovelhas, ironicamente, dramatizado por Nietzsche na *Genealogia da moral*. Imaginemos um cordeiro e seu silogismo: “essas aves de rapina são todas más, quem for o mínimo possível ave de rapina, mais ainda, seu oposto – cordeiro, este não deveria ser bom?”. Nietzsche, ironicamente, escreve:

Não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: “nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso que uma tenra ovelhinha”. – Exigir da força que *não* expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força (GM/GM I § 13, KSA 5.279).

Submetidos a uma moral que castra justamente seus instintos criadores, o homem do ressentimento sente a necessidade de acusar, para aliviar o seu sofrimento psíquico. Outro elemento importante surge, na análise genealógica dos valores: para o ressentido deve sempre existir um culpado. No caso da moral escrava, o culpado é o nobre, caracterizado por Nietzsche

³⁷ MARTON, Scarlett. Valor (Werth). *Dicionário Nietzsche*, p. 407.

como o sujeito que é senhor de si e se alegra com sua própria condição afirmativa da vida, o nobre é sinônimo daquele que não se confunde com o rebanho.

A fraqueza como móvel da moral configura os valores de acordo com aquilo que favorece a coletividade e a autodefesa do rebanho. Nietzsche chega à conclusão de que, historicamente, houve um esforço por parte dos sacerdotes, movidos pelo ressentimento contra a forma de valorar dos nobres, para agregar fracos e sofredores em torno de uma moral castradora, a fim de preencher aquela ausência de afirmação da vida – própria dos nobres – com a moral de escravos e, assim, estabelecer uma relação de poder com o rebanho.

A criação de valores negadores da vida nada mais é do que uma astúcia do sacerdote que tira vantagem de uma situação desfavorável, a exemplo da metáfora: são as ovelhas modelos claros de animais domesticados e frágeis. Como toda fábula tem um ensinamento moral, no final, as ovelhas querem ensinar sua sabedoria – digna de uma risada homérica –, de que as aves de rapina podem se tornar ovelhas e se juntarem ao rebanho se assim elas quisessem, mesmo sabendo que não se trata de vontade e sim de instinto natural. Nada mais antinatural e perigoso do que a intenção ficcional de separar a força daquilo que ela pode.

E se no “bom” houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro*? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo? ... De modo que precisamente a moral seria a culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos? [...] (GM/GM, *Prólogo* § 6 KSA 5.253).

Foi através de um artifício não natural que o sacerdote asceta, na tentativa de domesticar o animal homem, tentou introduzir nelas a noção de culpa por meio da acusação: vocês são os maus, nós somos os bons! Fica claro, portanto, que a relação entre história e criação de valores, da forma como é descrita por Nietzsche, é reveladora de um traço importante da civilização ocidental: a afirmação de certos valores revela um contrassenso, uma vez que a cultura, como a maior conquista e glória do homem, tornou-se sua maior de fonte de desprazer, tornando-o um animal triste e doente que se envergonha de sua própria natureza, de seus próprios instintos.

A desconstrução do pensamento metafísico realizada por Nietzsche se configura como um combate a todo dualismo de mundos, a crítica a qualquer concepção que esteja ancorada em um plano transcendente e imutável. A necessidade metafísica, longe de ser o fundamento da civilização é, primordialmente, um consolo existencial em face de nossa finitude, visto que religiões tentaram solucionar o terror da morte, do perecimento, da transitoriedade apresentando

algum prolongamento da vida em uma esfera metafísica transcendente da realidade. Nietzsche percebe que esse prolongamento da vida em “outro mundo” representa a negação das determinações fundamentais da vida “neste mundo”. Em outras palavras, o niilismo está intimamente ligado à história da moral que trinfou e se estabeleceu no ocidente, ou seja, a moral judaico-cristã.

É o homem moderno o responsável pela perda da confiança em Deus, pela supressão da crença no mundo verdadeiro, originário da metafísica clássica e do cristianismo, pela substituição da teologia pela ciência, do sono dogmático pelo sonho antropológico, do ponto de vista de Deus pelo ponto de vista do homem. A expressão “morte de Deus” é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino. Significa, portanto, a substituição da autoridade de Deus e da igreja pela autoridade do homem considerado como consciência ou razão; a substituição do desejo de eternidade pelos projetos de futuro, de progresso histórico; a substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre.³⁸

Embora o descrédito dos valores absolutos cause um cansaço no homem moderno, inversamente, o mesmo sentimento que origina o “niilismo ativo”, caracterizado como uma alegria que surge, paradoxalmente, da falta de sentido. Esse tipo de niilismo surge na esteira da necessidade de ter que criar novas interpretações para as coisas como descreve Nietzsche, nesta passagem de *A gaia ciência*:

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que o “velho Deus morreu” nós sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto mar aberto (FW/GC §343, KSA 3.574).

A emergência de uma filosofia histórica, dinâmica e mutável das interpretações morais, representa a promessa de uma nova aurora e a superação de uma interpretação moral que se pretendia de validade absoluta. O filósofo do futuro, o criador de novos valores e afirmador do mundo da vida, é quem possui as ferramentas para superar o niilismo passivo da modernidade. É nesse sentido positivo e afirmador que Nietzsche pensa o tipo que supera o niilismo e a forma de vida ascética que caracteriza a identidade do homem ocidental. No prólogo do *Assim falou*

³⁸ MACHADO, Roberto. *Zaratustra, Tragédia nietzschiana*, p. 48.

Zarathustra, Nietzsche equipara o além-do-homem não com o sujeito que sonha com outro mundo, mas que se compromete com a afirmação do sentido da terra:

Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! (*ZA/ZA, Prólogo §3, KSA 4.15*).

O tipo decadente, que durante milênios estabeleceu os valores, deve ser substituído por um tipo afirmador da vida. O filósofo do futuro é o perfeito antagonista do homem ascético, que, em detrimento dos preconceitos morais do cristianismo e a sua promessa de vida eterna, negou o sentido na vida terrena. Em todo caso, a promessa de um tipo afirmador da vida passa, necessariamente, pelo problema da cultura: que tipo de homem a civilização pretender criar? Será a cultura capaz de fomentar os valores afirmativos, os valores mais dignos de vida, aqueles valores que justificará a vida do humano? Este é o grande desafio da cultura, após Nietzsche revelar o fracasso da explicação metafísica dos valores e o quanto eles são negadores da vida.

Em suma, a história se configura como um sítio arqueológico onde o passado humano é revelado entre disputas de tipos em termos de avaliações, e expressa a proveniência de determinada condição de crescimento de vida ou de declínio. É, certamente, neste sentido metodológico que Nietzsche pensa o sentido histórico. Precisamente, carece aos metafísicos a capacidade para pensar o homem e toda a realidade com a perspectiva do vir a ser em vez do ser. A filosofia histórica revela as diferenças mais sutis dos sentimentos morais, cuja existência revela o oposto de verdades absolutas, enquanto fenômenos históricos são indissociáveis das organizações sociais dos indivíduos históricos.

1.3 Nietzsche e Darwin: Tensões e interseções entre genealogistas

A filosofia naturalista de Nietzsche pressupõe uma consequência fundamental da teoria darwinista: a continuidade entre homem e natureza. Apesar dessa afinidade, Nietzsche adotou uma postura enfática de crítica aos principais conceitos do pensamento científico de Charles Darwin, especialmente em relação à recepção do darwinismo na Alemanha. No entanto, é importante notar que a visão de Nietzsche sobre o darwinismo se baseia, em grande medida,

em interpretações indiretas de comentaristas.³⁹ De forma geral, suas obras refletem uma atitude de oposição em relação ao que ele entendia como “darwinismo”.

A genealogia do homem traçada por Darwin representou uma contribuição significativa tanto para a ciência quanto para as filosofias cientificamente embasadas do século XIX. Ao introduzir a ideia da evolução por meio da seleção natural, Darwin abriu um novo caminho para a análise dos seres humanos e da cultura, permitindo que fossem estudados da mesma maneira que as diversas outras espécies, como partes integrantes da árvore da vida. Antes de Darwin, prevalecia uma concepção milenar e aistórica, enraizada na ideia da imutabilidade das espécies, que eram consideradas grupos fixos, de origem divina, com o homem ocupando a posição de uma espécie hierarquicamente superior em relação às demais.

É por meio da ferramenta retrospectiva da genealogia, iniciada por Darwin, que Nietzsche investiga as circunstâncias e as condições históricas nas quais os seres humanos estabeleceram seus valores morais. Apesar das tensões evidentes entre as perspectivas de Nietzsche e Darwin, encontramos na filosofia do pensador alemão pontos de contato importantes com a teoria da evolução por seleção natural. Nesta seção, analisaremos algumas das críticas de Nietzsche ao darwinismo, ao mesmo tempo em que examinaremos como ele incorpora as implicações filosóficas dessa teoria em seu próprio pensamento.

Na introdução de *A origem das espécies*, Darwin faz referência à origem da ideia da seleção natural como uma consequência da luta pela existência, destacando que ela surgiu a partir de sua leitura do *Ensaio sobre o princípio da população* de Thomas Malthus. Esse princípio, fundamental para a compreensão da seleção natural, postula que a luta pela existência se instaura quando a quantidade de indivíduos excede a capacidade dos recursos disponíveis para sustentá-los. Esse desequilíbrio causado pelo crescimento populacional em confronto com a escassez de recursos resulta na competição e, conseqüentemente, na geração de pressões seletivas. Em essência, a partir desse princípio, a relação entre a natureza e a luta pela existência está intrinsecamente ligada à escassez e à insuficiência, destacando a necessidade como um aspecto fundamental da vida. Nietzsche rejeita essa visão, num aforismo intitulado “Anti-Darwin” do *Crepúsculo dos ídolos*:

No que toca à célebre “luta pela vida”, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o

³⁹ Aparentemente, Nietzsche teve acesso às ideias darwinianas através de autores críticos ao darwinismo, como Friedrich Lange, Carl Naegeli, Karl Zoellner, William Rolph, Ludwing Rüttimeyer e Wilhelm Roux. Cf. FREZZATTI, Wilson. *Nietzsche contra Darwin*, 2014.

absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo *poder*... Não se deve confundir Malthus com a natureza (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* § 14, KSA 6.120).

Em oposição ao malthusianismo de Darwin, Nietzsche sustenta que um impulso vital não busca apenas a conservação, mas sim a intensificação, que se traduz no aumento de potência. Para Nietzsche, a ideia de luta pela vida transcende a mera sobrevivência e, em vez disso, abrange uma lógica de expansão e crescimento. “Um investigador da natureza deveria sair de seu reduto humano: e na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício”.⁴⁰ Encontramos aqui uma divergência fundamental entre duas concepções centrais de vida e luta que permeiam o pensamento de ambos. A tensão principal entre Nietzsche e Darwin reside na sua concepção fundamental da vida.⁴¹ Essa discordância é a base que justifica as críticas de Nietzsche direcionadas ao naturalista inglês e a seus conceitos, como a luta pela existência, a seleção natural, o desenvolvimento moral a partir do sentimento de simpatia e a seleção sexual.

O pano de fundo dessa divergência está ancorado na percepção do impulso vital. Enquanto, para Darwin, a vida se fundamenta no princípio de conservação, Nietzsche a enxerga como um contínuo movimento de autossuperação. O caráter da vontade de potência, implicitamente presente em todos os seres vivos, conforme descrito em *Assim falou Zaratustra*, pode ser considerado como um paradigma dessa visão de Nietzsche:

Escutai agora minhas palavras, ó sábios entre todos! Examinai cuidadosamente se não penetrei no coração da vida e até nas raízes de seu coração! Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de potência; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor (ZA/ZA II, *Da superação de si mesmo*, KSA 4.147-148).

Segundo Nietzsche, o “equivoco” de Darwin diz respeito ao peso que o naturalista dá à conservação. Desta forma, “Darwin se utiliza do termo *luta pela existência*, mas [...] o que ele quer ressaltar é justamente a sobrevivência, tanto no sentido de preservação da vida do indivíduo como no de produção de descendentes”.⁴² Nietzsche não nega a existência da luta; no entanto, sua concepção do conflito difere significativamente da ideia de uma luta entre os

⁴⁰ *A gaia ciência* § 349, KSA 3.585.

⁴¹ Essa é a conclusão da dissertação defendida por Wilson Frezzatti em 2000, e com a qual concordamos. Cf. FREZZATTI JR., Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2014. O livro está em sua terceira edição.

⁴² FREZZATTI. W. A. *Nietzsche contra Darwin*, p.70.

fracos e desesperados, motivada pela escassez de recursos. Em vez disso, para Nietzsche, a luta é um meio de alcançar a expansão do indivíduo.

Contra o instinto *de conservação* como instinto radical, antes bem, o ser vivo quer de preferência *dar livre curso* a sua força – ele o ‘quer’ e o ‘necessita’ (as duas expressões têm para mim o mesmo peso!): a conservação é apenas uma *consequência* (NF/FP 1884, 26 [277], KSA 11.222-3).

Ao contrário do que se poderia pensar, para Nietzsche, a sobrevivência faz parte do antagonismo presente na natureza. No entanto, somente como resultado, como um aspecto temporário da vontade de potência: “[...] a luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de potência, que é justamente vontade de vida”.⁴³ Por outro lado, no capítulo III de *A origem das espécies*, Darwin apresenta sua definição do que ele entende por “luta pela existência”. Para ele, essa luta se refere a um esforço diário voltado para a preservação da própria vida, na qual um organismo se esforça para deixar descendência em um ambiente repleto de conflitos, habitado por indivíduos da mesma espécie e de outras espécies.

Emprego o termo “luta pela existência” em sentido lato e metafórico, incluindo a dependência de um ser em relação a outro e (ainda mais importante) não somente a vida do indivíduo, mas o seu êxito na produção de uma progênie.⁴⁴

Darwin é extremamente claro ao afirmar que a luta pela existência é uma realidade palpável, evidenciada na interação dos seres vivos em busca dos meios de subsistência, visando a sua sobrevivência, a perpetuação da espécie e a adaptação, três pilares essenciais da seleção natural. A relação, que é de natureza macrocósmica e transcende o indivíduo para abarcar a espécie como um todo, desempenha um papel crítico na garantia da sobrevivência dessa espécie.

No entanto, Nietzsche propõe uma interpretação alternativa que coloca a ênfase na afirmação da própria vida em vez da espécie. Para Nietzsche, a luta é inerente à própria vida, ocorrendo desde o nível celular e manifestando-se através do desejo constante de expansão e domínio. A vontade de potência, como um processo incessante que abrange tanto o mundo

⁴³ *A gaia ciência* § 349, KSA 3.585-586.

⁴⁴ DARWIN. Charles, *A origem das espécies*, p. 119.

orgânico quanto o inorgânico, consiste em um complexo de forças que se unem e se desintegram em uma busca incessante pela expansão. Nessa perspectiva, para o filósofo alemão, a conservação ou a adaptação, como defendido por Darwin, são apenas aspectos secundários da vida e não a sua essência.

A vontade de potência, como é amplamente conhecido, é aplicável para analisar várias facetas da vida, incluindo o poder, a violência e a sociedade, sem desviar de sua esfera de atuação, uma vez que todas essas facetas são expressões da afirmação da vida, não apenas da sua preservação. A cultura europeia em declínio e imersa no niilismo gerou estratégias de autoconservação e anulação do indivíduo. O darwinismo, visto por Nietzsche como uma representação da luta pela existência, serve aos interesses da moral de rebanho, cuja incapacidade de transcender a própria condição leva à criação de mecanismos de autoconservação. De um lado, o desenvolvimento da moral darwiniana se mistura com a seleção de instintos sociais ainda enraizados na moral judaico-cristã, como compaixão, altruísmo e benevolência. Por outro lado, a vontade de potência representa uma interpretação da realidade que rejeita todo princípio econômico de conservação e se configura como uma abordagem vitalista, capturando a essência fundamental da vida, que é o aumento ilimitado da força individual.

Ademais, Nietzsche rejeitou a ideia de progresso darwiniana, segundo a qual, a seleção natural conduz a um aperfeiçoamento constante e gradual dos organismos. Segundo Darwin, a seleção natural favorece as variações orgânicas mais úteis para o organismo na luta pela existência, acarretando um processo de evolução progressiva. As modificações que a seleção natural incorpora no organismo, traria consigo algumas vantagens no conflito pelos recursos na luta pela vida. No entanto, Nietzsche entende a vantagem “útil” como uma metafísica finalista em Darwin, uma teleologia.

O que é afinal “útil”? Deve-se perguntar “útil em respeito a quê?”. Por exemplo, o que é útil à *duração* do indivíduo poderia ser desfavorável à sua força e ao seu esplendor; o que conserva o indivíduo poderia, ao mesmo tempo, fixá-lo e imobilizá-lo no desenvolvimento [*Entwicklung*]. Por outro lado, uma *carência*, uma *degeneração* pode ser de elevada utilidade, contanto que atue como estimulante para outros órgãos (NF/FP 1886-1887, 7 [25], KSA 12.304).

O erro de Darwin, segundo Nietzsche, reside na conclusão de que as novas características existem para alcançar um objetivo. Se isso fosse verdadeiro, sempre seriam mantidas aquelas que fossem úteis. O útil, para Nietzsche, se traduz na vantagem por recursos

e traduz-se no uso da característica para vida. O útil, no sentido biológico de Darwin, significa uma vantagem na luta com os outros indivíduos. Esse aspecto finalista da luta pela existência está ligado à conservação, e por isso se justifica a crítica de Nietzsche ao darwinismo. “Darwin, ao vincular o sucesso de uma variedade a determinado uso de um órgão, aceitaria uma concepção teleológica para o surgimento desse órgão. Mais que isso, cada variação que resultasse em uma nova espécie significaria, por sua maior adaptação, um progresso, um melhoramento”.⁴⁵ Nietzsche se contrapõe a essa ideia de Darwin, pois a vida é algo que deve sempre superar a si mesma, que não busca a utilidade, muito menos a conservação para a persistência na existência.

A luta, o conflito e o caráter agonístico são elementos inegáveis da existência, mas, ao contrário do que a teoria de Darwin propõe, Nietzsche argumenta que esses fatores não resultaram em progresso, mas sim na ascensão da moral de rebanho e na vitória dos decadentes. “As espécies *não* crescem na perfeição: os fracos sempre tornam a dominar os fortes – pois são em maior número, são também *mais inteligentes...* Darwin esqueceu o espírito (– isto é inglês!), *os fracos têm mais espírito...*”.⁴⁶ As ideias centrais do darwinismo, quando interpretadas sob a perspectiva da filosofia de Nietzsche, revelam as características da vontade que Nietzsche descreve como “escrava”, cuja manifestação encontra-se na moral dos ressentidos e dos malogrados. Ao considerar a luta pela sobrevivência como uma interpretação, Darwin, na visão de Nietzsche, acaba servindo aos interesses daqueles que não conseguem ampliar sua própria potência. De acordo com a interpretação de Nietzsche, a preocupação com a conservação é algo exclusivo dos fracos. Se o forte, para Darwin, significa o mais apto, cujo progresso levará a perfeição do homem da moral altruísta, essa consequência será, para o filósofo alemão, o oposto, será a expressão da decadência.

O que mais me surpreende, ao dar-me conta dos grandes destinos [*Schicksale*] dos homens, é ver sempre ante meus olhos o contrário do que hoje Darwin com sua escola vê ou quer ver: a seleção a favor dos mais fortes, dos melhores dotados, o progresso [*Fortschritt*] da espécie. É precisamente o contrário que se toca com as mãos: a supressão dos acasos bem-sucedidos, a inutilidade dos tipos superiores adaptados [*geratenen*], o inevitável tornar-se senhor [*Herrwerden*] dos medíocres, mesmo dos tipos abaixo da média. Sendo que não nos foi indicada a razão de o homem ser a exceção entre as criaturas, eu me inclino

⁴⁵ Nesta passagem, o autor reproduz a interpretação de Nietzsche, não necessariamente concordando com ela. No entanto, no referido artigo, ele afirma que é uma posição defensável levando em consideração a ambiguidade das formulações de Darwin sobre o tema. Cf. ITAPARICA, André. “Darwin e Nietzsche: natureza e moralidade”. In: Barrenechea, M. A., Feitosa, C., Pinheiro, P., Suarez, S. (Org.). *Nietzsche e as Ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, p.63.

⁴⁶ *Crepúsculo dos ídolos*, Incursões de um extemporâneo, § 14, KSA 6.120-121.

ao preconceito [*Vorurtheil*] de que a escola de Darwin se enganou em toda parte (NF/FP 1886-1887, 14 [123], KSA 13.303).

Em suma, a concepção de progresso em Darwin envolve o desenvolvimento orgânico dos seres vivos, sua complexificação e também o desenvolvimento moral. Nietzsche, por sua vez, argumenta que Darwin se limitou a se enquadrar no contexto cultural de sua época. A ideia de um progressismo como uma ideia moderna, significa, por outro lado, uma ideia moral:

Minha visão global do mundo dos valores mostra que, nos valores supremos que hoje estão suspensos acima da humanidade, *não* são os acasos bem-sucedidos, os tipos selecionados que têm o predomínio: pelo contrário, os tipos da *décadence* – talvez não haja nada mais interessante no mundo que esse espetáculo *indesejado*... (NF/FP 1886-1887, 14 [123], KSA 13.303-304).

A ideia de sobrevivência dos mais aptos ou fortes, como se apresenta, revela-se equivocada, visto que a história evidencia que a vitória recaiu nas mãos da moral de rebanho. Nietzsche associa o darwinismo e o cristianismo como caminhos rumo à decadência, pois ambas as correntes compartilham elementos em comum. Um exemplo disso é a noção de conservação e produção do homem “bom”, civilizado e domesticado, refletindo uma aposta na configuração de impulsos enfraquecidos. O que Darwin interpreta como progresso evolutivo, Nietzsche percebe como declínio e sintoma de decadência. Do ponto de vista antropológico, a complexificação do homem carece de utilidade real, uma vez que os indivíduos mais independentes, que afirmam a vida e os impulsos, não ocupam uma posição dominante em um estado geral de decadência.

Em síntese, observamos até agora a recusa por parte de Nietzsche de alguns conceitos fundamentais do darwinismo. No entanto, identificamos também pontos cruciais de convergência entre os dois pensadores. O primeiro deles é a compartilhada ideia de naturalização da moral, que implica que a moralidade humana emergiu a partir de características naturais da espécie. Essa perspectiva envolve a investigação do surgimento dos valores morais sem recorrer a fundamentos metafísicos transcendentais, considerando as características comportamentais e as necessidades de uma espécie inserida em seu contexto natural.

Nietzsche e Darwin minam a vaidosa pretensão dos metafísicos de que a filosofia e a moral representam meios pelos quais o homem transcende sua condição natural, projetando-se em um mundo para além do natural. Nietzsche concorda com Darwin ao reconhecer que todas as capacidades humanas tradicionalmente atribuídas a uma herança divina, como a capacidade de planejar, raciocinar e criar valores, são produtos de um processo histórico. Nietzsche adere

e aceita a principal consequência filosófica da doutrina de Darwin da evolução por seleção natural, isto é, que o homem em todas as suas dimensões, existe na continuidade com todo o resto da natureza. Nesse sentido, o método genealógico de Nietzsche só se torna compreensível quando essa principal consequência filosófica do darwinismo é aceita. Portanto, as críticas de Nietzsche a Darwin representam, em última instância, uma radicalização e uma nova interpretação, e há, em certa medida, uma continuidade do pensamento de Darwin na filosofia de Nietzsche.

Este passo, como outros semelhantes (e outros, como este, intitulados “Anti-Darwin”), não implica, na verdade, uma rejeição de Darwin: apenas uma reinterpretação e radicalização do pensamento de Darwin, uma exploração do seu sentido e das suas consequências.⁴⁷

Nietzsche concorda com a concepção de que as espécies não são entidades eternas, isto é, não possuem uma essência fixa, uma natureza imutável e perpétua. Em vez disso, as espécies são produtos de processos contínuos de transformação, sujeitos ao constante estado de “vir a ser”; “[...] definível é apenas aquilo que não tem história”.⁴⁸ O que diferencia o homem é que ele não pode ser apreendido por uma simples definição, ao contrário daquilo que possui uma essência imutável e definida. O ser humano é parte do processo contínuo do vir-a-ser, encaixando-se como mais um organismo no vasto ramo da grande árvore da vida. Portanto, sua compreensão exige uma abordagem mais ampla e a necessidade de ser reinterpretado a partir dessa perspectiva.

Não há substâncias que duram eternamente; a matéria é um erro tal como o deus dos eleatas. Mas quando deixaremos nossa cautela e nossa guarda? Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?” (FW/GC §109, KSA 3.468-469).

Do mesmo modo que Darwin, Nietzsche pensa o homem em continuidade com o todo da natureza, enquanto corpo orgânico. O homem não possui uma natureza definida, uma vez que ele próprio é um produto do contínuo processo de mudança que caracteriza a natureza. Esse naturalismo implica na recusa da aceitação de uma prova teleológica para a existência de Deus, assim como a rejeição da noção de um objetivo secreto subjacente ao universo. O conceito de Deus moral e transcendente é uma objeção à existência histórico-natural, na medida em que sua estrutura é colocada fora da vida. A genealogia, enquanto método histórico, tem como objetivo

⁴⁷ CONSTÂNCIO. João, Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo, p. 136.

⁴⁸ *Genealogia da moral*, Segunda dissertação, §13, KSA 5.317.

desmistificar a origem miraculosa e metafísica dos valores, fornecendo uma compreensão das necessidades e circunstâncias que deram origem a esses valores. Isso realça a importância de uma abordagem filosófica informada pelos elementos históricos e respaldada pelas ciências.

As críticas de Nietzsche ao darwinismo não se dirigem diretamente ao naturalista inglês, mas aos “darwinismos” do qual Nietzsche teve acesso, precisamente o ambiente no qual a teoria da evolução por seleção natural se propagou. É importante ressaltar que as ciências naturais do século XIX, aliadas ao método genealógico, desempenharam um papel fundamental na formação do pensamento nietzschiano. Pode-se argumentar que há uma continuidade das ideias naturalistas de Darwin no pensamento de Nietzsche, e algumas interpretações chegam a classificar Nietzsche como um darwinista, ainda que de forma não totalmente consciente. No entanto, apesar das semelhanças entre os dois pensadores, o cerne das críticas de Nietzsche ao darwinismo reside na concepção de vida. Para Nietzsche, o darwinismo enfatiza que o impulso fundamental da vida é a conservação, enquanto, para ele, a vida implica em um constante movimento de autossuperação. Portanto, a principal tensão entre os dois genealogistas está na diferença de visão sobre a natureza da vida.

Em suma, a teoria científica de Darwin poderia ser tomada como parâmetro que abriu caminho para a “morte de Deus” e o niilismo no ocidente. O mais feio dos homens, anunciado no *Assim falou Zaratustra*, o homem moderno e científico que crê no progresso, é o culpado pela desvalorização dos valores outrora divinos; conseqüentemente, o mundo metafísico religioso no qual a civilização erigiu sua existência perdeu seu sentido em nome da verdade científica.

Capítulo II: Concepção natural de consciência e moralidade dos costumes

2.1 Má consciência: dívida, culpa e crueldade internalizada

Na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche explora a gênese da psicologia moral e seu impacto negativo na cultura moderna, que resulta na falsificação da natureza de nossa história cultural. A origem da consciência moral não é abordada sob o tradicional pano de fundo metafísico, como a “voz de Deus no homem”, mas é examinada por outro ângulo: a relação entre o instinto de crueldade, como o substrato mais básico da cultura, e a impossibilidade de descarregar esses instintos devido às normas sociais. Para Nietzsche, a origem da consciência moral está intrinsecamente ligada ao sentimento de culpa. Ele destaca a palavra alemã “culpa” (*Schuld*) e associa o surgimento desse conceito à noção bem material de “dívida” (*Schuld*), que também carrega o significado de “culpa”. Genealogicamente, esse sentimento antecede a concepção de culpa em seu contexto religioso e é delineado por Nietzsche como a “moralidade do costume”, como evidenciado no aforismo § 9 de *Aurora*.⁴⁹

A moralidade do costume, conforme descrita por Nietzsche, representa a forma primordial de qualquer moral e remete à tendência do indivíduo em conformar-se aos costumes estabelecidos por uma autoridade superior. Esses costumes são baseados na tradição de uma comunidade primitiva e remontam a tempos imemoriais, nas fases iniciais da cultura. Nietzsche caracteriza esses costumes tradicionais como uma espécie de sistema jurídico próprio, no qual os transgressores das leis comunitárias enfrentam punições. Essa pré-história da moralidade, que, devido à sua antiguidade, só pode ser concebida de forma hipotética, teria desenvolvido, nos primeiros grupos humanos, a capacidade de obedecer aos costumes tradicionais. Dessa forma, a moralidade do costume é vista como um marco fundamental na construção da civilização.

A moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar. [...]. O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena* (M/A §9, KSA 3.21-22).

A consciência moral e a intrincada relação psicológica envolvendo os sentimentos de culpa e má consciência, segundo Nietzsche, emergem de um extenso processo histórico de forjar a memória, a responsabilidade e a capacidade de fazer promessas no animal homem. Foi

⁴⁹ Cf. *Aurora*, §9, KSA 3.21-22.

dentro da relação primitiva entre credor e devedor que o filósofo discerniu a origem da consciência moral. Esse processo está intrinsecamente ligado à tarefa que a natureza paradoxalmente designou ao ser humano: dotá-lo da habilidade de fazer promessas e, assim, torná-lo um ser responsável.

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? ... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do *esquecimento* (GM/GM II, §1, KSA 5.291).

Em oposição à força natural do esquecimento, a moralidade do costume marcou o surgimento de uma memória duradoura, cuja origem Nietzsche identifica na relação de “promessa contratual” entre credor e devedor em uma sociedade primitiva. Essa relação fundamentava-se na confiança do credor e na promessa do devedor, ou seja, na crença de que, em um momento oportuno, a dívida seria quitada. Caso o devedor não cumprisse com o “contrato” de restituir ao credor o prometido, a punição pela quebra da promessa estava implícita em todas as transações sociais: o devedor concedia ao credor o direito de substituir a dívida por um castigo físico, permitindo ao credor exercer crueldade sobre ele. O pressuposto antropológico subjacente a essa dinâmica era claro: a lembrança de punições dolorosas incentivava o devedor a não transgredir as leis, ou seja, a respeitar o contrato.

É importante ressaltar que, na origem genealógica delineada por Nietzsche, nesse estágio inicial, ainda não havia a noção moral de culpa (*Schuld*), mas apenas a noção normativa, que regia as primeiras relações econômicas sociais e estava desprovida de qualquer conceito de livre-arbítrio. A punição não era baseada na ideia de que o transgressor poderia ter feito escolhas diferentes, mas sim no objetivo de restabelecer o equilíbrio, por meio da aplicação da dor, como forma de reparar o dano e aplacar a ira do credor, estabelecendo uma compensação considerada equivalente. Na segunda dissertação de sua *Genealogia*, Nietzsche defende a tese de que o prazer em infligir castigos desempenhou um papel central nas antigas formas de compensação no direito pessoal. A compensação era alcançada por meio do exercício da crueldade por parte do credor, o que resultava em sua elevação psicológica em relação ao devedor, acompanhada da satisfação ao ver o devedor humilhado e maltratado.

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 contraprazer: *causar* o sofrer – uma verdadeira *festa*, algo, como disse, que

era tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição social do credor. (GM/GM II, § 6, KSA 5.302).

Através da possibilidade da punição, surge a capacidade de exteriorizar a crueldade, que inicialmente se manifesta como uma espécie de impulso violento, um vestígio de nosso passado primitivo: “ver-sofrer faz bem, fazer sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano [...]”.⁵⁰ Para além de poder infligir dor, era importante ter permissão para exercer o poder sobre os que não têm poder “[...] embora o credor possa não ser um tipo mestre, ao punir ele ‘toma parte nos *direitos dos mestres*’ é fortalecido ao demonstrar poder sobre um ‘inferior’”.⁵¹ Infligir dor em alguém equivalia a uma elevada experiência de poder nessas práticas antigas.

Nietzsche destaca o caráter festivo das demonstrações públicas de punição na antiguidade. A exemplo dos diversos castigos públicos medievais e das punições no Coliseu Romano, esses eventos eram frequentemente experimentados com celebração e entusiasmo, fato que para nós modernos seria um espetáculo moralmente mórbido: reunir-se exclusivamente para ver sofrer, como em uma final de campeonato, fazendo valer a exteriorização do nosso impulso bestial de crueldade. Entretanto, a pergunta que permeia toda a *Genealogia* e que Nietzsche nos incita a refletir é a seguinte: esse “animal cruel e feroz” foi de fato domesticado? Caso tenha sido, o impulso de crueldade desapareceu completamente do animal homem? A resposta do filósofo alemão sugere que o impulso de animal rapinante foi apenas espiritualizado, mas permanece presente de alguma forma.

Quase tudo a que chamamos “cultura superior” é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade — eis a minha tese; esse “animal selvagem” não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas — se divinizou. O que constitui a dolorosa volúpia da tragédia é a crueldade; o que produz efeito agradável na chamada compaixão trágica, e realmente em tudo sublime, até nos tremores supremos e mais que delicados da metafísica, obtém sua doçura tão só do ingrediente crueldade nele misturado (JGB/BM §229, KSA 5.166).

O termo “espiritualização” na filosofia de Nietzsche não implica na negação do mundo sensível, nem segue a noção platônica de ascensão ao mundo suprassensível. Em vez disso, esse termo está relacionado à dinâmica psicológica que envolve o tratamento dos impulsos agressivos e a vontade de suprimi-los ou internalizá-los, algo típico da visão ascética que

⁵⁰ *Genealogia da moral*, Segunda dissertação, §6, KSA 5.302.

⁵¹ HATAB, Lawrence. *Nietzsche on the Genealogy of Morality*. An Introduction, p. 86.

considera o corpo e os impulsos como o domínio do pecado. Nesse contexto, a espiritualização refere-se à transformação desses impulsos por meio de desvios engenhosos, deslocando sua meta original, e muitas vezes reprimindo-os para encontrar meios de satisfação mais sutis. Quando se trata de impulsos destrutivos, esses podem se voltar contra o próprio indivíduo, contribuindo para o surgimento da má consciência.

Atento às manifestações psicológicas do homem moderno, Nietzsche observa que a crueldade não se restringe apenas ao ato de ver sofrer, mas também, à crueldade autoinfligida das práticas religiosas. “Há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio”.⁵² Nietzsche se refere às práticas religiosas de autonegação e autoflagelação, à repressão de impulsos sexuais, às penitências puritanas, entre outras, como exemplos de manifestações secretas do impulso de crueldade, voltadas, desta vez, contra si mesmo. Podemos depreender daí que, a partir das crueldades físicas sustentadas pelas relações jurídicas das primeiras sociedades, se moldaram as primeiras normas sociais – o surgimento da moralidade dos costumes e a psicologia moral.

Segundo Nietzsche, foi esse o ambiente que possibilitou a modificação do impulso de crueldade, mediante a interiorização e a espiritualização das práticas de castigo em valores morais. As modificações posteriores da cultura tomaram como base as transformações do impulso de crueldade, cujas transformações físicas assumiram gradualmente aspectos espirituais. Em resumo, a acepção moral que é designada na palavra “culpa”, para Nietzsche, é um desdobramento histórico da noção de “dívida”, a partir de uma relação primitiva entre credor e devedor.

Em meio à pressão das regras internas de uma sociedade primitiva, aqueles instintos agressivos, que antes eram descarregados para fora, voltam-se contra o próprio sujeito. Essa introjeção do aspecto agressivo está na origem da formação da consciência moral.

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo *interiorização do homem*; é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que comprimido 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. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o próprio homem* (GM/GM II, §16, KSA 5.322).

⁵² *Além do bem e do mal*, §229, KSA 5.166.

A doença da má consciência, surgiu após a besta homem ser “domesticada”, como consequência da interiorização de instintos agressivos. Como apontado anteriormente, a consciência moral surgiu no animal homem após um longo e doloroso processo de criação de memórias, produção de promessas e adoção de responsabilidades. Foi nesse momento que os instintos mais inconscientes da vida natural, próprios ao animal selvagem, tiveram que ser sacrificados em nome do bem-estar e da paz da organização social. Em *O mal-estar na civilização*, Freud discute a origem da consciência moral e sua concepção se aproxima do mecanismo apontado por Nietzsche em sua *Genealogia*, isto é, o da interiorização de instintos agressivos em nome da conservação de uma comunidade previamente organizada.

O que sucede nele, que torna inofensivo o seu gosto em agredir? Algo bastante notável, que não teríamos adivinhado e que, no entanto, se acha próximo. A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como “consciência”, dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos [...]. A civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada.⁵³

Nietzsche continua a empregar a relação credor-devedor para estabelecer a relação de contiguidade entre má consciência e teologia. A reverência aos antepassados foi o gesto que moldou a ideia de sucesso das gerações futuras no mundo. Quanto mais sucesso as sociedades atingiam, mais glorificavam as figuras de seus ancestrais, concedendo-lhes o status de semideuses. A convicção prevalecia mediante a ideia de que o sucesso de uma sociedade tinha como causa os sacrifícios e as realizações de seus antepassados. Como podemos notar, a necessidade dos sacrifícios se reconhece e se justifica através de uma dívida (*Schuld*) para com a divindade, e com ela o medo diante do poder do ancestral.

Esta suspeita permanece e aumenta: de quando em quando exige um imenso resgate, algo monstruoso como pagamento ao “credor” (o famigerado sacrifício do primogênito, por exemplo; sangue, sangue humano, em todo caso). Segundo esse tipo de lógica, o *medo* do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na exata medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida (GM/GM II, §19, KSA 5.328).

⁵³ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p.69.

Com o advento do Deus cristão, “o Deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa”.⁵⁴ Pois o ancestral, Adão, não é mais reverenciado, mas sim o lugar do “pecado original”. Nietzsche chama de “golpe de gênio” do cristianismo a responsabilização humana pelo pecado original, isto é, a culpa e a dívida que não podem ser quitadas na terra, relação estabelecida quando Deus se auto sacrifica pelas dívidas dos homens na figura de Cristo.

Até que subitamente nós achamos ante o expediente paradoxal e horrível no qual a humanidade atormentada encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe de gênio do *cristianismo*: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!... (GM/GM II §21, KSA 5.331).

No percurso genealógico que Nietzsche descreve da má consciência, ela é inicialmente animal, sem atributos de consciência moral. “Uma matéria-prima que só ao fim de um longo processo adquirirá o aspecto moral de uma consciência de culpa, depois de entendida religiosamente como pecado.”⁵⁵ A interiorização da dívida e da culpa culminou na má consciência elevada ao mais alto grau na divisão binária da realidade no pensamento cristão, entre a vida natural e o aspecto sobrenatural que supostamente a compõe: por conseguinte, a interpretação binária moralista do sacerdote ascético entre a vida terrena, intrinsecamente pecaminosa e a perfeição divina da vida transcendente e virtuosa.

Apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista em sentimentos de culpa, ele veio a tomar forma – e que forma! O “pecado” –; pois assim se chama a reinterpretação sacerdotal da “má consciência” animal (da crueldade voltada para trás) – foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma: nele temos o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa. (GM/GM III §20, KSA 5.389-390).

O sacerdote ascético foi o responsável por persuadir o doente a encontrar a causa de seu sofrimento, seguindo a lógica do pastor: “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 culpada

⁵⁴ *Genealogia da moral*, Segunda dissertação, §20, KSA 5.330.

⁵⁵ ITAPARICA, André. Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud, p.18.

de si!...”.⁵⁶ Com a explicação da “causa” do sofrimento, o sacerdote aliviou a condição do doente. Aliviar não é o mesmo que curar. O resultado foi esse: “Transformou a fera em ‘pecador’: tornando-a culpada pela existência de seus próprios impulsos ‘bestiais’, suas mais fortes pulsões, o sacerdote pôde domá-la e tomá-la a seu serviço”.⁵⁷ A mortificação do corpo constitui, justamente, esse redirecionamento da violência e da culpa descarregada sobre si mesmo e acomodação psicológica ao rebanho do sacerdote.

O animal homem sofre porque se sente culpado por sua natureza pecadora e por suas transgressões contra Deus. “Não é apenas que as nossas ações sejam ‘más’, mas que são expressões da natureza caída, da ‘pecaminosidade’ e da ‘depravação’”.⁵⁸ Noções que confirmam o sucesso histórico do ideal ascético para a existência humana, como sintoma de enfermidade e alienação da vida natural.

Má consciência, para Nietzsche, é sinônimo de sentimento de culpa: significa ter consciência interna de que cometeu um erro e a responsabilidade tê-lo cometido. A proposta de Nietzsche é que os instintos naturais agressivos foram interiorizados e forjaram um tipo psicológico novo. Esse tipo psicológico é equivalente a uma “doença” psíquica que trava uma guerra contra os instintos vitais e saudáveis. Após ser transformado em animal moral, o animal homem, por não ter inimigos externos e não poder exteriorizar seus impulsos agressivos, se vê obrigado a maltratar-se. Desta forma, o advento das crenças religiosas ocupa um lugar importante no desenvolvimento das normas morais, cuja consequência mais impactante pode ser observada na moral judaico-cristã, cujo efeito mais evidente se encontra na negação da vida natural em detrimento de um Deus sobrenatural, ao qual o homem sempre estará em dívida e com sentimento de culpa.

A genealogia de Nietzsche ajuda a compreender como os valores do presente são moldados pelo passado, um passado que, no entanto, não deve ser tomado como autoevidente devido à nossa herança histórica e à estabilidade alcançada socialmente. O equívoco apontado por Nietzsche é tomarmos essa estabilidade como uma verdade confiável e imune a mudanças. A história é complexa e permeada de nuances dinâmicas, crenças passadas que foram desafiadas e substituídas por outras crenças que se estabilizaram novamente. A crítica genealógica exige a revisão das crenças de um passado questionável e clama por um futuro que não falsifique a natureza em nossa história cultural.

⁵⁶ *Genealogia da moral*, Segunda dissertação, §15, KSA 5.375.

⁵⁷ GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche: O humano como memória e como promessa*, p. 140-141.

⁵⁸ ELGAT, Guy. *Nietzsche's psychology of resentment: Revenge and Justice in On the Genealogy of Morals*, p. 102.

2.1.1 Ressentimento e a inocência do esquecimento

O tema do ressentimento aparece em diversas partes dos escritos de Nietzsche, mas é na *Genealogia da moral*, que o tema aparece de forma mais contundente e desempenha um papel de maior relevância. O ressentimento, no contexto da genealogia, não se separa da sede de vingança, à interiorização do rancor e do ódio do fraco diante do seu inimigo poderoso e “mau”. A tese proposta por Nietzsche é que a moral é invenção dos derrotados, dos subjugados, e que seus valores foram impostos pelos mais fracos aos mais fortes. Valores de bem e mal foram criados pelos fracos de vontade como uma espécie de vingança espiritual contra os mais fortes, uma vez que a força, o egoísmo, as expressões de potência, são condenados na moral judaico-cristã, como expressões do mal, e a fraqueza, a subserviência, humildade, foram elevadas a categoria de bem.

O ressentimento serve aos decadentes na medida em que eles desejam melhorar sua situação, mas são incapazes de transformar sua vontade em ação. Nesse caso, criam ficções metafísicas ou morais, para tirar melhor proveito de uma situação difícil. Na perspectiva moral, por mais que suas vidas sejam miseráveis, elas se saem como boas. Na perspectiva metafísica cristã, por mais que sofram desse mundo, por mais que suas vidas sejam um mar de lágrimas, há outro mundo verdadeiro e feliz onde só os fracos e humildes terão direito.

Um dos grandes méritos de Nietzsche, em sua *Genealogia da moral*, foi conceder uma grande importância para o ressentimento como afeto. No quadro teórico da criação de valores, o ressentimento é o que fundamenta e justifica a moral judaico-cristã, bem como perpetua a enfermidade psicológica do homem moral, uma vez que o mantém cheio de ódio e sedento por uma vingança imaginária. Atualmente, o ressentimento é um afeto muito comum nas relações humanas: ele está presente e é disseminado e reforçado, diariamente, nas redes sociais. Levando em consideração o âmbito micro, ele aparece no trabalho, na igreja e na escola; no âmbito macro, ele aparece nas relações econômicas e bélicas entre países. Uma investigação sobre o conceito de ressentimento, à luz das ideias de Nietzsche, pode auxiliar na melhor compreensão do funcionamento intrapsíquico deste afeto; pois nele se expressa a compreensão das relações que o homem estabelece, seja consigo mesmo, com as instituições, com o passado e com o presente. O resultado é o surgimento de uma vida artificial, que precisa de uma interpretação transcendente, cuja essência, aos olhos de Nietzsche é expressão de uma enfermidade.

Nesta seção, abordaremos o conceito de ressentimento no contexto da *Genealogia* de Nietzsche e em seus outros escritos. Vamos analisar o ressentimento sob duas perspectivas

distintas. Primeiramente, o ressentimento será explorado como um dilema individual, afetando o homem vingativo, enfraquecido e afetado pela sua incapacidade de lidar com as impressões que inundam sua consciência. Nessa primeira abordagem, o ressentimento se manifesta como uma memória das marcas, nas quais as forças – aquelas que possibilitam a renovação da consciência – são internalizadas pelo homem do ressentimento.

Em um segundo momento, examinaremos o ressentimento como um espírito vingativo, uma forma doentia de existência em que o sujeito que interioriza seus instintos criativos adota a vingança contra os saudáveis como seu modo de vida, através da moral. Nessa segunda perspectiva, o ressentimento emerge como um fenômeno de natureza social, cujo desejo de vingança está arraigado no corpo político e moral, cuja organização visa a produção de um tipo de homem dócil, civilizado, como um animal domesticado, que contrasta com o conceito nietzschiano de homem de exceção, ou seja, o homem nobre. O escopo desta seção se desenvolve à luz de dois questionamentos cruciais: como pode o homem afirmar seus instintos naturais e externalizar seus impulsos na criação de sentido e valor quando está subjugado por uma moral do ressentimento que restringe exatamente esses impulsos criativos? De forma mais direta, como a moral do ressentimento se configura como um componente constitutivo do homem moderno à luz da filosofia de Nietzsche? Estas e outras indagações serão examinadas ao longo desta discussão.

O conceito de ressentimento desempenha um papel fundamental na crítica que Nietzsche faz ao homem moderno. Em nível individual, o filósofo percebe o ressentimento como um sintoma da decadência, manifestando-se na incapacidade de reação diante dos conflitos da vida e na autointoxicação causada pela frustração da vontade de vingança. Nesse sentido, há uma conexão intrínseca entre o ressentimento e a incapacidade de assimilar acontecimentos. A patologia do ressentimento se caracteriza pela reconfiguração das energias, à medida que a memória invade a consciência. Ao transformar a memória em consciência, o ressentido não a suprime, mas a mantém fixa como uma ferida purulenta, uma lembrança angustiante que nunca é esquecida, mas sim ressentida sempre que a memória é acionada.

Em um contexto mais amplo, o ressentimento assume uma dimensão social, uma vez que molda valores e corresponde a uma moral que se relaciona ao preconceito teológico do homem do ressentimento, identificando sua fraqueza com virtudes como bondade, humildade e altruísmo. De fato, o ressentimento é um afeto que a maioria não reconhece sentir, e essa negação em grande parte se deve ao fato de que o fenômeno psicológico do ressentimento está ligado a outros afetos tristes, como o ódio, a inveja, o desejo de vingança e o rancor.

Semanticamente, a palavra ressentimento carrega a ideia de um ódio impotente em relação ao que não se pode ser ou possuir.⁵⁹ Em primeiro plano, Nietzsche caracteriza o ressentimento como um modo de existência enfraquecido, no qual o instinto de vida do ser humano se atrofia, cedendo lugar a uma predisposição para a vingança.

Para Nietzsche, o ressentimento como fenômeno psicológico individual está intrinsecamente ligado à incapacidade de superar os obstáculos que impedem a expressão dos instintos criadores. Nesse contexto, a manifestação do estado doentio denota um enfraquecimento do instinto de cura, cuja fraqueza se reflete em um modo de vida no qual os instintos de defesa e ataque encontram-se debilitados. “Se existe algo em absoluto a objetar no estado de doença e de fraqueza, é que nele esmorece no homem o verdadeiro instinto de cura, ou seja, o *instinto de defesa e ofensa*. Não se sabe nada rechaçar, de nada dar conta – tudo fere”.⁶⁰ O ressentido, em sua busca por encontrar culpados pelo seu sofrimento, está preso em um ciclo de desejo de vingança que, como Nietzsche observa, não traz de volta a saúde. Pelo contrário, esse desejo de vingança acaba por envenenar a própria alma do sofredor: “nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento”.⁶¹

Nessa interpretação, o homem do ressentimento é caracterizado como um sujeito incapaz de processar suas experiências; sua única resposta é a inação, e a interiorização de seus impulsos violentos se manifesta em um modo de vida profundamente problemático e doentio. Oswaldo Giacoia assevera que “o ressentimento constitui a doença propriamente dita, aquilo que mantém obstruído o processo de assimilação psíquica das vivências”.⁶² Devido à ausência de uma verdadeira resposta às ações, o homem enfraquecido pelo ressentimento transforma-se em um indivíduo passivo e doente, cujo mundo interior se encontra obstruído.

O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido – para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bílis no estômago, por exemplo. O ressentimento é o proibido *em si* para o doente – *seu mal*: infelizmente também a sua mais natural inclinação (EH/EH, Por que sou tão sábio, §6, KSA 6.272).

⁵⁹ Como na fábula de La Fontaine, exemplificado por Bittner, a raposa observa que as uvas estão visivelmente maduras, e gostaria muito de as ter. Mas não as consegue alcançar. Por isso, diz a si a mesma que estão verdes. “A raposa representa, portanto, todos os elementos de Nietzsche sobre o ressentimento. Infelicidade, desejo de melhoria, a incapacidade de alcançar algo e a falsa história que faz parecer em uma situação melhor do que realmente se está”. BITTNER, Rudiger. “Ressentiment.” In. SCHACHT, R. (Ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality*, p.130.

⁶⁰ *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §6, KSA 6.272.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*, p.192-193.

Em contraposição ao homem do ressentimento, Nietzsche descreve o nobre como alguém ativo e capaz de externalizar seus instintos, manifestando uma vitalidade que lhe permite se tornar um modelo de confiança e força para si mesmo. “...o homem nobre vive com confiança e franqueza diante si mesmo (γενναῖος, “nobre de nascimento”, sublinha a nuance de “sincero” e talvez também “ingênuo”), o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo”.⁶³

Enquanto o homem do ressentimento é envolvido por sentimentos venenosos que, no âmago de sua consciência, o transformam em um mestre do ódio, o homem nobre age de forma oposta. Ele afirma seus instintos e, mesmo quando experimenta uma impressão que lhe causa dor e sofrimento, consegue transmutá-la em mais potência, graças à sua fisiologia favorável para essa transformação. “Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*”.⁶⁴ Na sua obra sobre o tema, Edmilson Paschoal explora um aspecto crucial do ressentido: a acusação, ou seja, a ideia de que o outro é o responsável pelo seu sofrimento, “trata-se, de um homem que não reage frente às adversidades da vida e que atribui a origem de seus infortúnios a um terceiro, àquele outro que ele compreende como culpado de seu sofrimento, seu “inimigo mau”.⁶⁵

Cada estímulo vindo do mundo exterior é interpretado como uma agressão, tudo o magoa, tudo o fere; nada passa despercebido sem ser alvo de maldições. Todas as suas energias estão voltadas para dentro, em contraste nítido com a tendência do nobre de exteriorizar sua força. O ressentido se rebela contra qualquer manifestação de potência, e sua sede de vingança não diminui diante de sua incapacidade de lidar com os conflitos. Ele anseia que os outros ajam por ele, mas como isso não ocorre, seu sofrimento e dor apenas se multiplicam.

Esse homem que não responde com atos às adversidades da vida, acumula em si o veneno que deveria descarregar para fora por meio dos atos, além de não possuir um “estômago” forte o suficiente para digerir aquela peçonha, que permanece acumulada, hipertrofiando o seu mundo interior⁶⁶.

⁶³ *Genealogia da moral*, Primeira dissertação, §10, KSA 5.272.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ PASCHOAL, Edmilson. *Nietzsche e o Ressentimento*, p.42-43.

⁶⁶ *Ibid.*, p.43.

Como um dispéptico que não consegue digerir o alimento, pois o próprio “estar doente é em si uma forma de ressentimento”,⁶⁷ o homem do ressentimento não consegue assimilar suas vivências, aquilo que na *Genealogia* Nietzsche chama de assimilação psíquica saudável. Por não possuir a força ativa do esquecimento, que permite a consciência experimentar o novo, como uma consciência plástica, a enfermidade surge em virtude da sua incapacidade de esquecer e organizar seu mundo interior:

Sequestrada pelo ressentimento, a doença se torna fraqueza num sentido particularmente perigoso: em razão da debilidade, o ressentimento invade e domina a consciência do sofredor, transtornando o metabolismo psicológico que regula a alternância entre percepção, esquecimento e memórias das vivências, sobretudo o processo de assimilação dos traços de lembranças negativas.⁶⁸

Assim como uma enfermidade que nos rouba a leveza da saúde, o ressentimento sobrecarrega a consciência com afetos sombrios. No início da segunda dissertação, Nietzsche argumenta que a capacidade de esquecer não é meramente uma força inerte, mas sim uma força ativa que promove a fluidez e a renovação da consciência.

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar de “assimilação psíquica” (GM/GM II § 1, KSA 5. 291).

Sem essa força ativa e saudável, o indivíduo não teria a capacidade de desfazer as marcas do passado que se alojam na consciência. Essa força é essencial e representa a possibilidade para o sujeito resistir ao ressentimento. Sem ela, não seria viável eliminar os vermes do ressentimento que se instalam na consciência do homem moderno. O esquecimento não apenas apaga as marcas já registradas pela memória, mas, antes mesmo de sua própria inscrição, previne e inibe qualquer fixação. Nesse contexto, a memória é concebida como uma faculdade de conservação. Em termos orgânicos, “o próprio Nietzsche apresenta a memória como uma digestão que não termina [...]”.⁶⁹ É a memória que prevalece sobre o esquecimento, tornando o homem incapaz de esquecer, ou, em outras palavras, de processar adequadamente os afetos que vivencia.

⁶⁷ *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §6, KSA 6.272.

⁶⁸ GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*, p.192.

⁶⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p.151.

A qualidade da capacidade de esquecimento, relacionada ao processo digestivo e fisiológico do corpo, é trazida por Nietzsche para o domínio da filosofia e do espírito. A noção de assimilação psíquica é o que sustenta a consciência e a reconstitui a cada momento, mantendo sua frescura, fluidez e sua natureza química móvel e leve. Sem o esquecimento, não seríamos capazes de conceber o novo. Portanto, o esquecimento desempenha um papel de considerável relevância do ponto de vista psíquico: “logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento”.⁷⁰ O sujeito cujo mecanismo inibidor está comprometido é incapaz de realizar uma “digestão” eficaz. Em contrapartida, o indivíduo nobre:

Não consegue levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (GM/GM I § 10, KSA 5. 273).

Em um organismo onde predominam forças de conservação, ocorre o desenvolvimento de uma faculdade oposta ao esquecimento, ou seja, uma memória é desenvolvida como um meio para o ressentimento. “Uma vez minada a força plástica do esquecimento, o sofredor se torna incuravelmente ressentido, porque sua consciência é pervadida pelos traços das lembranças aflitivas, que atraem como imã a energia dos outros estados psíquicos”.⁷¹ Com base nesse pressuposto para descrever o funcionamento interno da memória, o passado se torna o algoz cruel do homem do ressentimento.⁷²

O mecanismo do esquecimento proporciona à vontade a liberdade necessária para a criação. Portanto, o homem nobre mantém a esperança no futuro, mesmo quando ele

⁷⁰ *Genealogia da Moral*, Segunda dissertação, §1, KSA 5.291-292.

⁷¹ GIACOIA, Oswaldo *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*, p.192.

⁷² Através de uma descoberta da obra do escritor russo Dostoiévski, Nietzsche constatou seu pensamento inserido na discussão filosófica e literária de seu tempo. A ideia do homem do ressentimento está muito próxima do que o literato russo chamou de *homem do subsolo* ou *homem da consciência hipertrofiada*. Nietzsche escreve a seu amigo Overbeck em 23 de fevereiro de 1887: “Até algumas semanas atrás, não conhecia de Dostoiévski nem mesmo o nome [...] um acaso numa livraria colocou em minhas mãos à obra recém-traduzida para o francês ‘L’esprit souterrain’ (acazos iguais me introduziram a Schopenhauer em meu 21º ano de vida e a Stendhal, aos 35 anos!). O instinto do parentesco (ou como poderia chamá-lo?) se manifestou imediatamente, minha alegria foi extraordinária”. JANZ, Curt. P. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*, p. 384. Em seu livro, *Memórias do subsolo*, Dostoiévski apresenta em sua narrativa um tipo psicológico caracterizado pela impotência e sede de vingança. O homem do subsolo é o sujeito incapaz de gentilezas, de ações nobres, de amizade. Vive sempre ofendido, sobrecarregado com alguma desdita, hipertrofiando sua consciência com sentimentos ruins como é exemplificado nesta passagem: “... tenho, por exemplo, um terrível amor-próprio. Sou desconfiado e me ofendo com facilidade, como um corcunda ou um anão [...]”. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 20. Semelhante ao homem do ressentimento de Nietzsche, ele não consegue esquecer, “... há de lembrar, quarenta anos seguidos, a sua ofensa, até os derradeiros e mais vergonhosos pormenores; e cada vez acrescentará por sua conta novos pormenores, ainda mais vergonhosos, zombando maldosamente de si mesmo e irritando-se com a sua própria imaginação” DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 23.

experimenta ressentimento, pois ele não deixa de sentir esse afeto. A distinção crucial entre o nobre e o ressentido reside na maneira como o primeiro lida com o ressentimento: sua reação aos acontecimentos é imediata, ele se livra dos sentimentos corrosivos que, no homem do ressentimento, permaneceriam profundamente enraizados. Para o nobre, o ressentimento se manifesta através da ação; já para o ressentido, a dor é internalizada passivamente, transformando-se em revolta e vingança contra a vida, com suas consequências identificadas nos valores morais.

Seja o castigo resultado do destino ou das mãos de Deus – esse pensamento passivo alimenta as esperanças do ressentido – ele renuncia ao prazer de cobrar uma dívida ao custo do sofrimento do devedor, em conformidade com a proibição cristã e civilizadora de deleitar-se com a crueldade. Com a impossibilidade de se vingar por meio de ações concretas, a vingança ocorre somente na imaginação do sofredor: “...o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma *vingança imaginária* obtêm reparação”.⁷³

A crença na vingança adiada eternamente leva o ressentido a experimentar o prazer proporcionado pelo sofrimento futuro daquele que o ofendeu, mas sem enfrentar seus próprios instintos bestiais de crueldade. O equívoco antropológico na formação do ressentido não está localizado fora dele, mas sim na maneira como ele reage aos eventos que lhe ocorrem. Viver é, para o ressentido, um exercício constante de investimento nos impulsos que preservam sua existência, pois esta é a única forma de reparação que ele encontra, desempenhando o papel de acusador.

É devido a essa má digestão das experiências que lhe ocorrem, ou, em termos nietzschianos, devido ao funcionamento dispéptico da consciência, que o indivíduo experimenta constantes dores e sofrimentos. Dado que a vontade não pode retroceder, o ressentido assemelha-se a um navio cuja âncora foi lançada em um mar de lembranças dolorosas. “‘Foi’: Assim se chama o ranger de dentes e solitária aflição da vontade. Impotente quanto ao que foi feito – ela é uma irritada espectadora de tudo que passou”.⁷⁴ O sujeito que não consegue transmutar “Assim foi” em um “Assim eu quis!” e afirmar a necessidade, sofre por não conseguir redimir o passado e, conseqüentemente, sua vontade não consegue criar e se expandir. “Redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em Assim eu quis! – apenas isto seria para mim redenção!”.⁷⁵ O passado se torna um fardo, pois suas marcas não foram devidamente processadas no inconsciente. O acaso, ou seja, a maneira como ele interpreta o que lhe ocorreu,

⁷³ *Genealogia da moral*, Primeira dissertação, § 10, KSA 5.270.

⁷⁴ *Assim falou Zaratustra*, Da redenção, KSA 4.179-180.

⁷⁵ *Ibid.*

não foi assimilado pelo seu organismo. Da mesma forma que o alimento, quando absorvido, fortalece o corpo, e quando não absorvido, enfraquece, o passado deixa sua marca, uma vez que ele foi incapaz de transmutá-lo em sua “nutrição”.

Assim como os alquimistas buscavam transmutar uma substância menos nobre em ouro, Nietzsche aspira a transmutar o que ocorreu ao sujeito, ou seja, o passado, em mais potência no presente. Ele sintetiza bem esta ideia em uma máxima no *Crepúsculo dos ídolos*: “Da escola de guerra da vida – o que não me mata me fortalece”.⁷⁶ O que aconteceu de negativo, no sentido extramoral, em um homem fisiologicamente saudável, é processado no inconsciente, tornando-se um recurso para fortalecer e ampliar sua potência.

No entanto, quando a má digestão torna-se crônica e evidente, resulta em uma relação marcada pelo ressentimento em relação à vida. “O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido”.⁷⁷ Do ponto de vista psicológico, o ressentido, doente para esquecer, converte a memória em uma fonte de tormento. Sua obra, ao contrário da criação nobre, nada mais é do que uma revolta, uma negação de tudo o que foi criado, como Nietzsche escreve:

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. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora” um “outro” um “não-eu” – e este Não é seu ato criador (GM/GM I § 10, KSA 5. 292).

Através da acusação, sua saúde não se recupera, e a origem do sofrimento está intrinsecamente ligada à fisiologia, ou seja, ao corpo. A partir da crença na demonização dos instintos, promovida pelo sacerdote, o homem reativo internaliza seus instintos, transformando-os em sofrimento. A vingança, de acordo com Nietzsche, criará os inimigos mais terríveis, pois são os mais impotentes. Nietzsche faz referência à figura do sacerdote asceta, que ele vê como o mestre do ódio na tradição ocidental. Este sacerdote asceta age como um ressentido que oferece um “remédio” na forma de sua renúncia autoimposta, e busca convencer o rebanho a seguir o mesmo caminho como forma de proteção.

Ele tem que defendê-lo, ao seu rebanho – contra quem? Contra os sãos, não há dúvida, e também contra a inveja que têm dos sãos; ele tem que ser o opositor e *desprezador* natural de toda saúde toda potência tempestuosa, dura, desenfreada, violenta e rapace.⁷⁸

⁷⁶ *Crepúsculo dos ídolos*, Máximas e flechas, § 8, KSA 6.60.

⁷⁷ *Genealogia da moral*, Segunda dissertação, §7, KSA 5.304.

⁷⁸ *Genealogia da moral*, Terceira dissertação, §15, KSA 5.372.

Todos os instintos do animal predatório, como a sede de domínio, o prazer na destruição, a crueldade diante do inimigo e a hostilidade, que antes eram dirigidos para fora, agora se voltam contra o próprio sujeito, revelando sua verdadeira natureza. Essa tentativa de domesticar o homem animal o enfraquece. No entanto, é precisamente a partir do conflito da existência que a própria vida se apresenta ao ressentido como algo injusto e hostil. Portanto, é a partir dessa avaliação negativa da existência que o ressentido começa a definir a vida, considerando-a injusta em sua dimensão dinâmica e conflituosa. Essa avaliação negativa acaba por influenciar e fundamentar a moral do homem ressentido, tornando-a uma manifestação de seu caráter antinatural. Em contrapartida, o filósofo compara o nobre de boa consciência a uma criança, pois ele mantém a faculdade do esquecimento intacta e abraça o jogo da criação e da vida com entusiasmo.

Inocência é a criança, e *esquecimento*; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, sagrado dizer-sim. Sim para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora sua vontade, o perdido para o mundo conquista seu mundo (ZA/ZA I, Das três metamorfoses do espírito, KSA 4.31).

A vontade do homem nobre é livre para criar seus próprios valores, refletindo um “sim” à vida, um desejo de mudança e conflito, um anseio pelo devir. Essa inclinação positiva, natural em toda criança fisiologicamente saudável, elimina completamente o ressentimento. A vontade, inerentemente criativa, busca expressar sua liberdade conquistando seu próprio mundo. Por outro lado, a vontade do homem ressentido, em contraste absoluto com a do homem nobre, é a causa de sua desventura. Seu desejo pelo reino da igualdade não se manifesta através de vitalidade, mas sim por meio de impotência e ódio. Na moral do ressentimento, os fortes não podem exercer sua força e afirmar seus instintos; eles devem se tornar animais domésticos, dóceis e culpados.

A moral do ressentimento, no contexto da *Genealogia da moral*, é uma expressão do ódio em relação à vida poderosa. Os subjugados não são apenas aqueles que foram derrotados, mas aqueles que escolheram a servidão, a humildade autoimposta e uma vida desprovida de potência. São aqueles que, por motivos morais, optaram pela covardia e foram cúmplices de sua própria derrota, celebrando uma versão rebaixada da vida. O grande mérito de Nietzsche foi perceber o fenômeno psicológico do ressentimento como a base dos valores mais sagrados do mundo ocidental. Sua filosofia não apenas nos alerta sobre os perigos dessas valorações,

mas também exorta os fracos a se fortalecerem. Caso contrário, estarão condenados ao ressentimento, se sua única forma de existência for justificar e exaltar suas fraquezas sob a bandeira dos valores mais sagrados.

2.1.2 O ideal ascético, natureza contra natureza

Nesta seção, à luz do pensamento de Nietzsche, abordaremos o ascetismo de natureza metafísico-religiosa que concebe o ideal ascético como uma renúncia à existência natural. Iremos destacar o papel desempenhado pelos sacerdotes ascéticos na promoção desses ideais, os quais rejeitam a vida natural em prol de uma realidade distinta e imutável. Nietzsche postula que o ascetismo desempenha o papel de um recurso psicológico, desviando o ressentimento daqueles que enfrentam o sofrimento. No entanto, ele adverte que esse ideal ascético, ao invés de fortalecer, enfraquece o indivíduo e a cultura.

O ascetismo metafísico-religioso representa, para Nietzsche, uma oposição à própria existência natural. Ele interpreta esse tipo de ascetismo como uma forma de negação da vida e apresenta o sacerdote como um modelo essencial para compreender o significado dos ideais ascéticos. Na terceira dissertação de sua *Genealogia da moral*, o filósofo explora diversas maneiras pelas quais os ideais ascéticos podem se manifestar, incluindo artistas, filósofos, mulheres, sacerdotes, santos e até mesmo nas ciências. É importante observar que Nietzsche associa o termo “ascetismo” a muitos domínios não religiosos. A seguir, concentraremos nossa atenção no ascetismo sacerdotal, pois ele se opõe às questões fundamentais discutidas na filosofia de Nietzsche, principalmente relacionadas ao valor e ao significado da vida natural.

2.1.3 A vida ascética é uma contradição

O que torna a visão sacerdotal intrigante, aos olhos de Nietzsche, é a avaliação que esses sacerdotes fazem da vida. Eles se opõem ao mundo natural em constante transformação, em favor de uma realidade completamente sobrenatural. Além disso, o poder que o sacerdote adquire ao dar sentido ao sofrimento e à existência humana é notável. Uma explicação possível para esse impulso de negar a vida pode ser encontrada na busca por uma forma de autoalienação com o objetivo de conservação de um certo modo de vida. Em outras palavras, o ascetismo é visto como um “remédio” para lidar com a dura realidade da existência, uma saída psicológica para enfrentar a fraqueza, a dor e o sofrimento. A existência humana, muitas vezes difícil de ser suportada, dá ensejo a concepção de uma realidade que transcende essas dificuldades.

O pensamento em torno do qual aqui 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) é por eles colocada em relação com uma existência 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 (GM/GM III § 11, KSA 5. 362).

Nietzsche interpreta a vida ascética como uma profunda contradição. Para ele, os instintos e a vontade não se contentam apenas em interpretar a vida; eles anseiam por se apossar da própria essência da existência. Nesse contexto, o sacerdote ascético desempenha um papel crucial, reconfigurando as forças psicológicas poderosas. No entanto, o resultado dessa reconfiguração se manifesta na criação de valores que contrastam com uma vida vigorosa, exuberante e poderosa, assemelhando-se a um declínio em direção à enfermidade. “Aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício”.⁷⁹ Segundo Nietzsche, a vida ascética é uma contradição em si mesma, uma batalha entre a natureza e um elemento intrínseco à própria natureza, uma existência que se nega a si mesma. Esse fenômeno peculiar se torna viável quando os instintos de preservação da vida, mesmo quando enfraquecidos, fazem de tudo para se manterem na existência.

Nietzsche introduz uma aparente contradição em seu argumento ao afirmar que, mesmo promovendo valores que negam a vida natural, a vontade de viver ainda persiste no sacerdote: “este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este negador – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras da vida...*”.⁸⁰ A aparente contradição, que é essa “vida contra vida”, parece ser superficial, uma vez que os instintos mais básicos da luta pela sobrevivência ainda estão presentes. O ideal ascético, em última instância, é um artifício concebido para preservar a vida diante da ameaça da morte.

A condição doentia do tipo de homem até agora existente, ao menos do homem domesticado; a luta fisiológica do homem com a morte (mais precisamente:

⁷⁹ *Genealogia da moral*, Terceira dissertação, §11, KSA 5.363.

⁸⁰ *Genealogia da moral*, Terceira dissertação, §13, KSA 5.367.

com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do “fim”). O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mas precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser homem — precisamente com este *poder* ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor (GM/GM III § 13, KSA 5. 366).

Indiscutivelmente, Nietzsche concebe a condição humana como inerentemente doentia. Para ele, o ser humano é o animal mais enfermo entre todas as espécies, pois ousou desafiar de forma audaciosa, inovadora e notável o seu destino. Destacou-se como um experimentador de si mesmo, buscando o domínio supremo, desafiando não apenas a natureza, mas também os deuses e outros animais. É, ao mesmo tempo, o animal mais corajoso e, paradoxalmente, o mais vulnerável, tornando-se, assim, o mais enfermo. Essa aversão por si e pela própria natureza humana originou uma nova forma de força, um poder que emergiu a partir desse desgosto e autorreflexão: “o *não* que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de *sins* mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz viver...”.⁸¹ Nietzsche argumenta que essa disposição para enfrentar o sofrimento e confrontar a negação da vida é uma expressão da vontade de potência, um conceito-chave em sua filosofia que se refere ao desejo humano fundamental de se afirmar, de criar significado e valor, mesmo nas situações mais desafiadoras.

O sacerdote ascético, à semelhança de um médico, compartilha da enfermidade dos membros enfermos de seu rebanho, “a *dominação sobre os 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. Ele próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz, para entendê-los”⁸². Os sacerdotes ascéticos possuem uma habilidade única: ao mesmo tempo em que têm a força e a destreza para interpretar e criar situações mais favoráveis para si mesmos, eles conseguem estimular e manter, com grande devoção, todo um grupo de indivíduos que enfrentaram fracassos. Conforme observa Janaway, a interpretação é uma das manifestações da vontade de potência de acordo com Nietzsche. Portanto, os sacerdotes, mesmo lidando com sua própria enfermidade, não deixam de ser poderosos.

⁸¹ Ibid.,

⁸² *Genealogia da moral*, Terceira dissertação, §15, KSA 5.372.

Sendo fisicamente inativos, fracos e não agressivos, é natural que valorizem a passividade, a mansidão e a abstinência corporal. Não são menos poderosos por isso: a sua força reside na inventividade intelectual, na capacidade de interpretar, conceitualizar, mediar e persuadir, e para Nietzsche a interpretação é sempre uma instância de domínio e controle, uma instância da vontade de potência.⁸³

Apesar de sua própria decadência, os sacerdotes ambicionam o poder sobre aqueles que sofrem, disseminando seu ideal ao pregarem a doutrina que incita o repúdio à corporalidade, à multiplicidade dos impulsos e às suas manifestações. Possuem a capacidade de promover a preservação da vida decadente, ao proporcionar uma interpretação para o sofrimento daqueles que estão fatigados das agruras da existência terrena, e, assim, consolidam seu domínio sobre um rebanho de aflitos.

Essa contradição entre natureza e cultura, ou seja, entre natureza e interpretação de suas demandas, conduz à plena inversão do valor da vida. Ao proclamarem que a vida terrena está imersa em culpa e pecado, o asceta cristão transforma o sofrimento em castigo, interpretando-o como uma experiência necessária para expiar a culpa e o pecado inerentes à natureza decaída e à pecaminosidade da vida terrena. Através do sofrimento, o pecador pode redimir sua culpa e trilhar o caminho em direção à vida eterna. A contradição é persistente: à medida que a natureza é negada, uma natureza doentia é exaltada, cuja meta visa superar a própria natureza e atingir o sentido geral da vida. Em resumo, Nietzsche nos leva a refletir sobre como a interpretação religiosa molda nossa compreensão da vida e da existência, mesmo quando essa interpretação parece paradoxal e contraditória.

2.2 Meios inocentes e culpados de aplacar a dor de existir

Para Nietzsche, o sacerdote ascético é aquele que manipula a direção do ressentimento. Isso acontece porque, instintivamente, quem sofre procura alguém para culpar por sua dor. O ato de acusar e encontrar uma causa para o sofrimento traz certo alívio. Na perspectiva do filósofo, redirecionar o ressentimento e infligir dor aos outros são formas de liberar a agressividade e funcionam como um tipo de remédio para o sofrimento.

Mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]:

⁸³ JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, p.226.

pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie. Unicamente nisto, segundo minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causação fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto* (GM/GM III § 15, KSA 5. 374).

O sacerdote assume a responsabilidade de encontrar o culpado pelo sofrimento do decadente, que, ironicamente, é o próprio indivíduo. Por meio dos conceitos de culpa e castigo, o sacerdote ensina que o próprio sofredor é o responsável por seu infortúnio e que deve expiar suas transgressões por meio da mortificação de seu corpo. O ascetismo, portanto, é a forma pela qual o sofredor redireciona seu ressentimento e agressividade. Muitas vezes, ele não consegue expressar sua violência contra aqueles que o oprimem, então descarrega toda essa agressividade e desejo de causar dor sobre si mesmo.

Nietzsche questiona se o sacerdote ascético pode ser genuinamente considerado um médico, uma vez que ele oferece consolo ao abordar o sofrimento do enfermo, mas ignora completamente a “causa” do sofrimento e a própria doença. Embora ele forneça diferentes formas de conforto para aliviar a melancolia, sua abordagem tende a reduzir significativamente o sentimento vital, rebaixando-o ao nível mais básico, “se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz ‘sangue’ (não comer sal: higiene do faquir); não amar; não odiar; equanimidade; não se vingar; não enriquecer; não trabalhar; mendigar; se possível nenhuma mulher [...]”.⁸⁴ Em outras palavras, isso se traduz em uma redução do metabolismo que leva a uma espécie de hibernação, uma renúncia de si mesmo que age como um anestésico, suprimindo qualquer sensibilidade à dor e resultando em um amortecimento geral das emoções.

Nietzsche também observa que outro método para aliviar apenas os sintomas da apatia e da depressão é a atividade maquinal, que ele descreve como a “bênção do trabalho”. Nesse contexto, o sofredor tenta direcionar sua atenção para longe do sofrimento, buscando uma fuga temporária por meio do trabalho mecânico.

A atividade maquinal e o que dela é próprio – a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para a “impessoalidade”, para o esquecimento de si, para a “*incuria sui*” – : de que maneira completa e sutil o sacerdote ascético soube utilizá-la na luta com a dor! (GM/GM III § 18, KSA 5. 382).

⁸⁴ *Genealogia da moral*, Terceira dissertação, §17, KSA 5.379.

Outra abordagem altamente valorizada para combater a depressão envolve a prescrição de pequenas doses de alegria, algo que possa ser incorporado como uma prática regular. Isso se traduz na capacidade de encontrar alegria ao proporcionar alegria aos outros: “ao prescrever “amor ao próximo”, o sacerdote ascético prescreve uma estimulação, embora em dosagem prudente, do impulso mais forte e mais afirmador da vida – *da vontade de potência*”.⁸⁵ O prazer de ser útil, de prestar serviço e de ajudar os outros é frequentemente empregado como um consolo para acalmar aqueles que estão fisicamente debilitados. Além disso, há o instinto dos enfermos de se unirem em grupos para superar a apatia e a sensação de fraqueza.

A formação do rebanho é avanço e vitória essencial na luta contra a depressão. O crescimento da comunidade fortalece também no indivíduo um novo interesse, que com frequência bastante o eleva acima do elemento mais pessoal do seu desalento, sua aversão a si mesmo (GM/GM III §18, KSA 5.383).

Para Nietzsche, a busca pela dissociação é uma tendência igualmente presente em indivíduos fortes e fracos. Os mais fortes se unem com o propósito de realizar uma agressão coletiva, como uma expressão da vontade de potência e como uma forma de resistência à consciência individual. Enquanto isso, os mais fracos se associam ao rebanho com prazer, como uma maneira de suprimir a aversão que sentem por si mesmos. Nietzsche se refere aos métodos sacerdotais de alívio do sofrimento mencionados anteriormente como “meios inocentes”: o amortecimento geral do sentimento de vida, a atividade maquinal, a pequena alegria do “amor ao próximo” e a organização coletiva em rebanho promovida pelo sacerdote.

O filósofo considera esses meios como “inocentes” porque não envolvem um excesso de emoção. Por outro lado, ele considera os “meios culpados” como os mais interessantes, porque em todos eles há algum tipo de excesso emocional que libera o ser humano do amortecimento e do desprazer. É importante ressaltar que, mais uma vez, a abordagem não visa a cura da doença, mas apenas o combate à depressão.

Desatar a alma humana de todas as suas amarras, submergi-la em terrores, calafrios, ardores e êxtases, de tal modo que ela se liberte como que por encanto de todas as pequeninas misérias do desgosto, da apatia, do desalento: que caminhos levam a esse fim? E quais os mais seguros entre eles?... No fundo, todo grande afeto tem capacidade para isso, desde que se descarregue subitamente: cólera, pavor, volúpia, vingança, esperança, triunfo, desespero, crueldade; e de fato, o sacerdote ascético não hesitou em tomar a seu serviço

⁸⁵*Genealogia da moral*, Terceira dissertação, §18, KSA 5.383.

toda a matilha de cães selvagens que existe no homem, soltando ora um, ora outro, sempre com o mesmo objetivo, despertar o homem da sua longa tristeza, pôr em fuga ao menos por instantes a sua surda dor, sua vacilante miséria, e sempre sob a coberta de uma interpretação e “justificação” religiosa (GM/GM III § 20, KSA 5. 388).

Todo esse excesso de sentimento culmina no sentimento de culpa, e o remédio prescrito pelo sacerdote acaba tornando o doente ainda mais enfermo. Segundo Nietzsche, o sacerdote, habilidoso na manipulação do sentimento de culpa, foi aquele que transformou a má consciência inerente ao ser humano em uma concepção religiosa de pecado, uma culpa perante Deus que foi interpretada como a única causa do sofrimento. A busca pela redenção dos pecados se tornou o caminho que novamente tornou a vida dos doentes interessante, uma vontade de subestimar o sofrimento e considerá-lo como o propósito da vida, já que a busca pela redenção ofereceu um sentido e uma motivação para a existência, “já não havia queixas contra a dor, *ansiava-se* por ela; “*mais dor! mais dor!*” – gritou durante séculos o desejo dos seus apóstolos e iniciados”.⁸⁶ Nietzsche argumenta que, ao longo da história, especialmente na tradição religiosa judaico-cristã, houve uma glorificação da dor e do sofrimento como meios de purificação e salvação. Em vez de se queixarem ou fugirem da dor, esses adeptos do ascetismo ansiavam por mais dor, acreditando que o sofrimento era uma espécie de penitência que os aproximava de Deus e purificava suas almas.

Quando afirmamos que o ideal ascético é a expressão do confronto entre natureza e cultura, estamos, em essência, falando de uma interpretação da natureza através do olhar do fraco e do doente. Incapazes de seguir e/ou aceitar os ditames da natureza, o ideal ascético é adotado como uma forma de transcender ambos e se estabelecer como um ideal capaz de superar a dor inerente à natureza e à vida. E assim, o sacerdote triunfa, orgulhando-se de seu ideal e de seu reino que não pertence a este mundo terreno. Qualquer excesso de sentimento que resulta em dor fica à sua disposição para ser reinterpretado e utilizado em prol da conquista do ideal ascético. Em resumo, o ascetismo judaico-cristão, representa uma interpretação da vida que se origina da fraqueza, mas que se torna um meio de sublimar a dor e encontrar sentido na existência. Por meio do controle da interpretação, o sacerdote ascético conseguiu impor seu ideal como uma resposta à complexidade da vida, triunfando sobre a própria natureza e cultura. Este é o paradoxo do ascetismo, uma busca pela redenção que se torna um instrumento de domínio sobre a experiência humana.

⁸⁶ *Genealogia da moral*, Terceira dissertação, §20, KSA 5.390.

Em síntese, o ideal ascético representa uma contradição na vida que se opõe à própria vida, um sintoma do cansaço que busca depreciar este mundo natural e criar um “outro” sobrenatural, uma invenção que pressupõe um esgotamento, uma fadiga que prevalece na moral judaico-cristã. À luz das ideias de Nietzsche, exploramos o conceito do ideal ascético, que é essencialmente uma rejeição da vida natural. Destacamos como os sacerdotes ascéticos desempenharam um papel crucial na promoção desses ideais, que negam a vida em favor de uma realidade sobrenatural. Nietzsche argumenta que o ascetismo age como um “medicamento” psicológico para lidar com o sofrimento humano, desviando o ressentimento das pessoas que sofrem. No entanto, ele adverte que, em vez de fortalecer, esse ideal ascético enfraquece a cultura.

Capítulo III: Naturalismo enquanto projeto de transvaloração de todos os valores

3.1 Niilismo e a busca por novos valores: uma análise do naturalismo de Nietzsche

O naturalismo de Nietzsche e seu projeto filosófico está intrinsecamente ligado ao processo de secularização, um processo que pode ser resumido de forma emblemática na famosa expressão “Deus está morto!”. No contexto da modernidade, assistimos à diminuição da importância de Deus como o símbolo supremo de transcendência. A noção de divindade já não ocupa mais o centro que outrora guiava a vida intelectual e cultural do ocidente. Durante toda a tradição filosófica, desde Platão, a mente divina servia como o ponto de referência máximo, a fonte de verdade e dos valores. O processo de secularização e a consequente perda do papel central de Deus na cultura ocidental são sintetizados de maneira eloquente no aforismo §125 de *A Gaia Ciência*, intitulado “O homem louco”. Nele, Nietzsche sugere que o sentimento de que os valores supremos foram perdidos vai além da simples perda da autoridade reguladora. Essa morte simboliza também um profundo senso de falta de finalidade e uma sensação de vazio que caracterizam o niilismo.

Não ouviram falar daquele homem louco em que, em plena manhã acendeu, uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns dos outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a Terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? [...] (FW/GC §125, KSA 3. 480-481).

Ao invés de buscar demonstrar a inexistência de Deus, Nietzsche está, na verdade, realizando um diagnóstico cultural e retratando vividamente o niilismo que permeia o contexto histórico da época. A declaração da “morte de Deus” não é uma negação direta de Deus, mas sim uma revelação da falta de confiança por parte do homem moderno nos valores que, em um passado distante, eram tidos como absolutos e agora se mostram pelo que são de fato: interpretações históricas de sentimentos morais que surgem e evoluem em diferentes culturas, que no mundo contemporâneo, na interpretação do filósofo, são valores que se apresentam como sintomas de declínio e exaustão.

Desta forma, o niilismo “na sua forma extrema, traduz um sentimento de angústia: percebemos que o mundo não corresponde aos esquemas mediante os quais o interpretávamos, que o mundo não vale o que pensávamos que valia, donde o desânimo, a paralisia, a sensação generalizada de “para quê?”.⁸⁷ Nietzsche caracteriza o profundo sentimento de falta de sentido e esgotamento como o niilismo passivo. Nesse estado, observa-se uma diminuição na vitalidade, resultando em uma desconfiança em relação à existência de uma realidade que seja mais “verdadeira” ou “superior” do que aquela que experimentamos neste momento.

Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor” (GD/CI, A “razão” na filosofia, § 6, KSA 6.68).

Diante desse diagnóstico cultural e da constatação da ruptura com essências e fundamentos divinos, o insensato descrito por Nietzsche salta entre os homens do mercado e aponta o assassino de Deus. Quando indagado sobre o destino divino, ele responde prontamente: “Nós o matamos!” O assassino, facilmente identificável, é o homem moderno e reativo, culpado por substituir a teologia pela ciência. A beatitude celestial cede lugar ao conforto terreno, e a autoridade da igreja é deposta pela razão e pela fé no progresso histórico. A desvalorização moderna de todos os valores superiores em nome do progresso científico, para Nietzsche, constitui uma continuação niilista da negação da vida que teve início com a moral judaico-cristã.

Nietzsche descreve o niilismo como um processo de dissolução que ocorre sob uma ambiguidade perturbadora. A autodestruição dos valores morais que levou a uma desvalorização do homem. A modernidade não se consuma como um processo completo, mas se consome em suas próprias contradições. Nietzsche argumenta que os espíritos livres, que são os mais modernos entre os modernos, devem ser capazes de ir além do niilismo e explorar novas formas de criação. Ele entende a modernidade como uma época de crise e ruína da interpretação moral do mundo, marcada por uma excessiva energia voltada para o trabalho e para a ciência, resultando em uma ambiguidade na experiência moderna.

Segundo Nietzsche, uma vez que as instituições liberais modernas foram alcançadas, há o risco de perderem sua verdadeira natureza liberal. De acordo com sua perspectiva, essas instituições têm o potencial de minar a vontade de vida dos indivíduos, tornando-os pequenos,

⁸⁷ WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, p.50.

covardes e hedonistas, que, por sua vez, se convertem em “animais de rebanho”. Nietzsche argumenta que o liberalismo pode, de certa forma, resultar em uma espécie de conformismo.

Às vezes o valor de uma coisa não se acha naquilo que se obtém com ela, mas naquilo que por ela se paga — aquilo que nos *custa*. Darei um exemplo. As instituições liberais deixam de ser liberais logo que são alcançadas: não há, depois, nada tão radicalmente prejudicial à liberdade quanto as instituições liberais. Sabe-se muito bem o *que* trazem consigo: elas minam a vontade de potência, elas são o nivelamento de montes e vales alçado à condição de moral, elas tornam os homens pequenos, covardes e ávidos de prazer — com elas triunfa, a cada vez, o animal de rebanho. Liberalismo: em outras palavras, *animalização em rebanho*. (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* § 38 KSA 6.139).

Uma realidade que é oposta em comparação com as comunidades aristocráticas, como Roma e Veneza, que entendiam a liberdade como algo que se conquista e se mantém através de esforços contínuos, “aqueles grandes viveiros para uma forte, a mais forte espécie de gente que até hoje existiu”.⁸⁸ Para Nietzsche, o verdadeiro valor da liberdade reside na luta por ela, pois é apenas através dessa luta que a compreendemos. A liberdade, de acordo com sua visão, está intrinsecamente relacionada à capacidade de enfrentar desafios, resistência e perigo.

Nas críticas de Nietzsche à modernidade, destacam-se as consequências da moral judaico-cristã, a “autocontradição fisiológica”⁸⁹ como uma característica desse período histórico. Ele sugere que os impulsos humanos contemporâneos estão em conflito, apresentam contradições intrínsecas e tendem a ser perturbadores e autodestrutivos, impulsos que se voltam contra si mesmos. Isso é seguido pela observação da influência da moral ressentida do rebanho, em que o valor cristão da compaixão se estabeleceu como um ponto de ancoragem para a elevação do ser humano.

O cristianismo é chamado de religião da *compaixão*. – A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida: ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde força ao compadecer-se. A perda de força que o padecimento mesmo já acarreta à vida é aumentada e multiplicada pelo compadecer. O próprio padecer torna-se contagioso através do compadecer; em determinadas circunstâncias pode-se atingir com ele uma perda geral de vida e energia vital, numa proporção absurda com o quantum da causa (– o caso da morte do Nazareno) (AC/AC § 7, KSA 6. 172-173).

Nietzsche critica a ideia de que a compaixão é uma virtude, argumentando que, na verdade, é vista como fraqueza em outros códigos morais. No entanto, ele observa que a

⁸⁸*Crepúsculo dos ídolos*, Incursões de um extemporâneo, §38 KSA 6.140.

⁸⁹*Crepúsculo dos ídolos* Incursões de um extemporâneo, §41 KSA 6.143.

compaixão foi elevada ao status de virtude e até mesmo considerada como o solo e origem de todas as virtudes em algumas tradições. Segundo Clademir Araldi,⁹⁰ a interpretação de Nietzsche sobre a modernidade se destaca por sua ambiguidade, o que implica que ela apresenta características ambivalentes e pode ser compreendida de várias maneiras. Ele menciona os românticos, incluindo o compositor Wagner, como exemplos de figuras que simbolizam o declínio da modernidade: os românticos são retratados como “modernos decadentes” que se inclinam em direção a extremos negativos.

Por outro lado, apesar das tendências decadentes, existe uma mentalidade chamada de “espírito livre moderno”, que surge da luta contra a época em que vive. Esse espírito livre moderno, ao enfrentar ameaças externas e tendências internas de fragmentação, adota a visão de que a vontade de potência é o impulso fundamental que se manifesta em várias formas, criando uma dinâmica constante de relações de força. Essa nova configuração do espírito livre, como apresentada em obras como *Além do bem e do mal*, fornece um antídoto contra o maior perigo enfrentado pelo homem moderno: o extremo esgotamento moral dos valores, que leva ao niilismo. Ele sugere que os filósofos solitários podem desempenhar um papel importante ao oferecer uma perspectiva que contrapõe esse esgotamento moral.

Nessa perspectiva apontada, a modernidade é o momento decisivo do transcurso niilista, pois nela o niilismo apresenta suas formas mais acabadas, na moral, na política, na cultura, enfim, em todas as esferas valorativas do mundo moderno. É uma época de crise e de ruína da interpretação moral do mundo. A “inquietação moderna” expressa-se no excesso de energia dispendido no trabalho e na práxis científica. Essa expressão difusa e volátil da mobilidade, na experiência radical de aceleração do acontecer externo e interno é ambígua.⁹¹

Quando a crença em Deus e uma ordem moral do mundo não são mais sustentáveis, os indivíduos podem começar a acreditar na imoralidade absoluta da natureza e na ausência de finalidade e sentido nos afetos psicologicamente necessários. Isso implica uma mudança radical na perspectiva moral e existencial. Nietzsche argumenta que o niilismo não surge de um aumento no desprezo pela existência em si, mas sim da perda de fé em uma interpretação específica da existência. Quando essa interpretação, que era considerada a interpretação dominante, desmorona, pode parecer que não há mais sentido na existência e que tudo é em vão. “Uma interpretação desabou; mas, pelo fato de que ela passava por ser “a interpretação”,

⁹⁰ ARALDI, Clademir. *Nietzsche: Do niilismo ao naturalismo moral*, p.39-40.

⁹¹ *Ibid.*, p.40.

parece que não há mais qualquer sentido na existência”.⁹² Quando essa interpretação falha, pode-se sentir que a existência carece de sentido.

Nietzsche argumenta que o verdadeiro valor da vida reside no “grau de potência” e que a busca pela potência, entendida como crescimento, florescimento, aumento do sentimento vital é o princípio subjacente que motiva as ações humanas. Ele observa que a moral tradicional desempenhou um papel significativo ao atribuir valor infinito aos indivíduos “malogrados” e ao promover virtudes como devotamento, compaixão e humildade. Essa moral construiu uma ordem que se encontrava desligada das hierarquias de poder mundanas. Entretanto, Nietzsche adverte que, se a crença na moral tradicional for minada, os indivíduos malogrados perderiam sua fonte de consolo e, conseqüentemente, não teriam uma base sólida para atribuir valor às suas vidas, tornando-se vulneráveis ao niilismo.

O niilismo como sintoma daquilo que os malogrados não têm mais consolo: daquilo que eles destroem para serem destruídos, daquilo que, afastados da moral, eles não têm mais por que “se sacrificar” — daquilo que eles se colocam no terreno do princípio contrário e querem também por sua vez o poder, obrigando os poderosos a serem seus verdugos. Esta é a forma europeia do budismo, o fazer-negativo, uma vez em que toda a existência perdeu o seu “sentido” (NF/FP 1887, 12 [71], KSA 12.216).

Isto é, o niilismo encontra terreno fértil principalmente entre aqueles que são menos saudáveis fisiologicamente, “o tipo de homem menos saudável na Europa [em todas as classes] constitui o terreno deste niilismo”.⁹³ Em contrapartida, os mais fortes são aqueles que adotam uma perspectiva mais equilibrada da vida, aceitam o acaso e o absurdo, evitam atribuir um valor absoluto ao ser humano e desfrutam de robusta saúde, orgulhosos conscientemente de sua força. Quando enfrentam a vida com confiança, não são facilmente abalados pelas adversidades.

3.1.1 Niilismo ativo e passivo

Nietzsche apresenta uma perspectiva intrigante sobre o niilismo, destacando como ele pode ser interpretado como um indicador do aumento e diminuição do poder como ferramenta psicológica. Nesse contexto, o “niilismo ativo” emerge quando a força do espírito cresceu de tal forma que as antigas crenças e convicções não são mais suficientes para satisfazê-lo, levando a uma rejeição dessas concepções prévias. “Niilismo enquanto sinal do poder aumentado do

⁹² *Fragmentos Póstumos*, 1887, 4 [71], KSA 12.212.

⁹³ *Fragmentos Póstumos*, 1887, 14 [71], KSA 12.216.

espírito: enquanto niilismo ativo. Pode ser um sinal de força: a força do espírito pôde crescer de tal maneira, que os alvos fixados até então [“convicções”, artigos de fé] não estavam à sua altura”⁹⁴. Além disso, as crenças de uma pessoa frequentemente refletem as circunstâncias desafiadoras em que ela vive, sendo moldadas por experiências e pela necessidade de adaptação.

Por outro lado, o niilismo quando atinge seu ápice como uma força destrutiva, denota uma rejeição completa das crenças e valores estabelecidos. O “niilismo passivo”, exemplificado pelo budismo, representa um oposto, caracterizado pela busca da tranquilidade e pela renúncia às crenças, um esgotamento. Podemos estabelecer uma conexão com o consolo niilista schopenhauriano ao considerar o ascetismo como um caminho em direção à negação da vontade. Como Salviano argumenta, em *Labirintos do nada*, o asceta busca libertar-se da busca incessante por satisfação, ciente de que o desejo é inesgotável e a vida consiste em uma luta constante entre o sofrimento e o tédio. Schopenhauer, por sua vez, concebe o ascetismo como a única cura verdadeira para a miséria humana, visto que todos os outros benefícios são apenas paliativos.

O filósofo estabelece ainda quatro etapas em que o processo do ascetismo se desenvolve: a castidade; a pobreza voluntária; aceitação do sofrimento, casual ou provocado por outra pessoa; e a mortificação do corpo: que não pode ser ativa, violenta, como no suicídio vulgar, mas deve ser passiva, uma espécie de inanição (como a despreocupação com a alimentação, por exemplo).⁹⁵

A filosofia de Schopenhauer é frequentemente caracterizada como um alento existencial, destacando a negação da vontade como a chave para alcançar a paz e a libertação do sofrimento. “Libertos do querer, entregamo-nos ao puro conhecimento destituído de Vontade, como que entramos num outro mundo, onde tudo o que excita a nossa Vontade e, assim, tão veementemente nos abala, não mais existe”⁹⁶. Embora a filosofia de Schopenhauer possa sugerir uma possível defesa do suicídio, ele coloca a compaixão como um ponto central e rejeita o suicídio como solução para o sofrimento. Sua argumentação se baseia na ideia de que os suicidas não estão negando a própria vida, mas sim buscando escapar dos obstáculos que a impedem de ser desfrutada plenamente. Schopenhauer interpreta o ato do suicídio como uma ação desastrosa que não corresponde à resposta que a própria natureza exigiria.

⁹⁴ *Fragments Posthumes*, 1887, 9 [35], KSA 12.350.

⁹⁵ SALVIANO, Jarlee. *Labirintos do nada*. A crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer, p. 48.

⁹⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como vontade e representação*, p.268.

Por outro lado, Nietzsche considera o ascetismo em si como uma forma de suicídio que é utilizada como um meio de poder dentro do contexto do cristianismo. O filósofo escreve em *A gaia ciência*:

O cristianismo fez da enorme ânsia de suicídio, que havia no tempo em que nasceu, uma alavanca para o seu poder: deixou apenas duas formas de suicídio, revestiu-as de suprema dignidade e elevadas esperanças, e proibiu de forma terrível todas as demais. Mas foram permitidos o martírio e o prolongado autoaniquilamento físico dos ascetas. (FW/GC §131, KSA 3.485).

O cristianismo, na interpretação do filósofo alemão, durante o período em que emergiu, habilmente explorou a prevalente propensão ao suicídio como uma ferramenta para consolidar sua influência e poder. Nesse contexto, a religião estabeleceu apenas duas formas de “suicídio” como aceitáveis, ao mesmo tempo em que impôs proibições rigorosas e ameaçadoras a todas as outras formas de autodestruição. Sob a égide do cristianismo, o martírio e o prolongado autoaniquilamento físico dos ascetas foram autorizados, revelando uma abordagem cuidadosamente orquestrada que redefinia a morte em consonância com a teologia cristã, enquanto reprimia outras manifestações do suicídio. Para Nietzsche, Schopenhauer ficou preso ao contexto cultural dos valores cristãos, principalmente, quando destaca a compaixão como um valor central.

[...] do ponto de vista de uma filosofia que era niilista, que inscreveu no seu emblema a *negação da vida*. Schopenhauer estava certo nisso: através da compaixão a vida é negada, tornada *digna de negação* — compaixão é a *prática* do niilismo. Repito: esse instinto depressivo e contagioso entrava os instintos que tendem à conservação e elevação do valor da vida: é um instrumento capital na intensificação da *décadence*, como *multiplicador* da miséria e como *conservador* de tudo que é miserável — a compaixão persuade ao *nada!*... (AC/AC § 7, KSA 6.173).

Na perspectiva de Nietzsche, a compaixão é retratada como um instinto depressivo que entra em conflito com os instintos naturais de preservação e exaltação da vida. Ela é apresentada como um elemento-chave na intensificação da decadência, agindo como um multiplicador e de situações miseráveis. A compaixão influencia as pessoas a se aproximarem do “nada”, refletindo uma visão pessimista da vida, em contraste com a busca de significado e valor na existência. O niilismo pode ser considerado um estado intermediário patológico, uma generalização excessiva de uma falta de sentido, muitas vezes devido à insuficiência das forças produtivas para criar novos propósitos ou à falta de soluções para os dilemas da existência. Essa

visão complexa do niilismo ilustra como ele pode ser um indicador tanto de poder quanto de declínio, dependendo das circunstâncias e do estado do espírito humano.

O niilismo passivo: enquanto sinal de fraqueza: a força do espírito pode estar cansada, esgotada, de maneira que os objetivos e os valores até então predominantes são agora inadequados, impróprios e não encontram mais credibilidade — na medida em que a síntese dos valores e dos fins [sobre a qual repousa o poder de uma cultura] se dissolve, ainda que os diferentes valores estejam em guerra: decomposição na medida em que tudo o que reconforta, cura, tranquiliza, atordoia, passa para o primeiro plano, sob diversos disfarces: religiosos, morais, políticos, estéticos etc. (NF/FP 1887, 9 [35], KSA 12.351).

Nietzsche explora o niilismo radical, que emerge da convicção de que a existência se torna intrinsecamente insustentável quando os valores supremos, incluindo a moral, são percebidos como carentes de significado absoluto. Essa compreensão resulta do compromisso com a busca pela “verdade” levada ao extremo, gerando uma contradição fundamental: ao acreditarmos na moral, inadvertidamente condenamos a própria existência. O pessimismo leva ao niilismo, levantando a questão crucial de como as avaliações morais se encaixam nessa visão negativa da existência. De fato, as avaliações morais podem ser interpretadas como condenações e a moral como um desvio da vontade de existir, o que suscita a indagação essencial sobre a verdadeira natureza da moral e sua relação com a compreensão da existência.

Todos os valores por meio dos quais até agora buscamos tornar o mundo apreciável e assim mesmo acabamos por depreciá-lo, logo que eles se revelaram inaplicáveis — todos estes valores, para reavaliá-los psicologicamente, são apenas os resultados de certas perspectivas de utilidade adequadas para manter e aumentar as formas de dominação humana: perspectivas que são falaciosamente projetadas na essência das coisas. É sempre a mesma ingenuidade hiperbólica do homem que o leva “a se tomar” como o sentido e a medida do valor das coisas... (NF/FP 1887-1888, 11[99], KSA 13.49).

Nietzsche aborda o niilismo em suas três principais formas como estados psicológicos. Primeiramente, o niilismo surge quando buscamos um sentido nos acontecimentos, mas falhamos em encontrar esse sentido, levando à perda de coragem e fé na existência. Essa decepção resulta da percepção de que o devir, o processo contínuo de mudança e transformação, carece de um propósito absoluto, “o niilismo será então a consciência progressiva de um longo desperdício de força”.⁹⁷ A segunda forma de niilismo ocorre quando supomos a existência de

⁹⁷ *Fragmentos Póstumos*, 1887-1888, 11[99], KSA 13.46.

uma totalidade organizadora subjacente a todos os acontecimentos, levando à crença em uma forma suprema de ordenação. No entanto, essa crença se desfaz quando percebemos que tal totalidade não existe, levando à perda de fé em nosso próprio valor, “logo que nele não agia mais uma totalidade de valor infinito: o que significa dizer que foi para poder acreditar no seu próprio valor que ele concebeu esta totalidade”.⁹⁸

A terceira forma de niilismo surge quando, após abandonar as visões anteriores, tentou-se criar um mundo metafísico como o verdadeiro, “não resta outra escapatória senão a de condenar completamente este mundo do devir como ilusório e inventar um outro mundo, para além deste mundo, como sendo o mundo verdadeiro”.⁹⁹ Mas logo surge a percepção que essa construção é baseada em necessidades psicológicas e não possui uma base sólida. Assim, somos confrontados com a realidade do devir como a única realidade, embora não possamos aceitá-la completamente. Em resumo, o niilismo emerge quando tentamos impor categorias absolutas, como “fim”, “unidade” e “verdade”, a um mundo que resiste a tais interpretações, resultando em uma sensação de vazio de valor e a descrença em um mundo verdadeiro além do que é.

A ideia da morte de Deus destaca-se como um evento seminal no contexto do movimento niilista-destrutivo, tendo repercussões diretas na modernidade. Com a falência dos valores tradicionais, a sociedade moderna se encontra em um estado de desorientação, onde o sentido se esvai e os impulsos se tornam caóticos. Nietzsche, como mencionado, propõe diversas abordagens para lidar com essa crise, desde a busca do além-do-homem como uma resposta à ausência de valores divinos até a criação de novos valores reside nos filósofos do futuro. No entanto, a questão crucial reside em identificar “os mais fortes”, aqueles que, ricos em saúde e poder, podem superar os desafios da modernidade e potencialmente transcender seu contexto atual, abrindo caminho para um novo entendimento da natureza humana e dos valores.

3.1.2 Nietzsche e a transvaloração dos valores

O conceito de “transvaloração de todos os valores” de Nietzsche, é uma ideia fundamental em sua filosofia que caminha junto com o projeto de naturalização da moral, adquirindo sentido a partir de sua profunda reflexão e crítica sobre o niilismo. A transvaloração é entendida como uma tarefa que visa desconstruir o valor central que deu origem a todos os outros valores, especificamente, o valor representado pela fórmula “Deus na Cruz”, que

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ *Fragmentos Póstumos*, 1887-1888, 11[99], KSA 13.47.

Nietzsche acredita ter levado ao niilismo. A tarefa dos filósofos do futuro, neste sentido, é a de radicalizar o niilismo moderno como uma forma de criar e legislar, ressaltando a necessidade de confrontar a devastação niilista moderna. Nietzsche explora a relação entre niilismo, moral e modernidade e argumenta que as posições extremas que surgem na modernidade são resultado das forças geradas pela moral.

O esgotamento moderno surge da necessidade de falsificação do mundo em constante mudança, enquanto a busca pela verdade revela a imoralidade subjacente à moral tradicional. Isso leva à tensão entre não mais valorizar o que conhecemos e não ser capaz de valorizar o que gostaríamos de nos iludir, resultando em um processo de dissolução do niilismo. Nós deparamos com a responsabilidade dos filósofos legisladores, dos arquitetos do amanhã, que é, sem dúvida, a imensa missão de transvalorar profundamente os princípios morais. No parágrafo § 203, do final do capítulo “Contribuição à história natural da moral” de *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma:

Para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar “valores eternos”, para precursores e arautos, para homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios. Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo, para desse modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou “história” – (JGB/BM § 203, KSA 5.126).

O tema da transvaloração é a tarefa central da filosofia de Nietzsche. Em 1888, em *Ecce homo*, Nietzsche divide a missão de sua filosofia em duas partes distintas. A primeira parte é afirmativa que diz “Sim” e está associada à doutrina do “eterno retorno”, que é uma ideia presente em *Assim falou Zaratustra*. A segunda parte é negativa, que diz “Não” aos valores instituídos, uma tarefa que começa a se tornar operacional a partir de *Além do bem e do mal* como uma crítica à modernidade em sua totalidade, incluindo a filosofia, as ciências, artes e política moderna, posteriormente aprofundada em *O anticristo*. No entanto, sua reconstrução conceitual pode ser rastreada desde sua primeira obra quando o filósofo afirma: “o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira transvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu *saber* – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno”¹⁰⁰.

¹⁰⁰ *Crepúsculo dos ídolos*, O que devo aos antigos, § 5, KSA. 6.160. (Tradução modificada).

Em seu primeiro livro, Nietzsche argumenta que a tragédia não é uma prova do pessimismo dos gregos, no sentido de Schopenhauer, mas, pelo contrário, é uma rejeição e uma posição oposta a ele. A tragédia grega não é uma tentativa de se livrar do medo e da compaixão nem de purificar as emoções através da sua expressão catártica, como Aristóteles¹⁰¹ havia entendido. Em vez disso, ele argumenta que a tragédia grega, ou o “dionisíaco”, é uma celebração da vida, mesmo nas suas situações mais difíceis e estranhas.

Esta coroa do ridente, esta coroa grinalda-de-rosas: eu mesmo coloquei esta coroa sobre a minha cabeça, eu mesmo declarei santo o meu riso. Não encontrei nenhum outro, bastante forte para isto, hoje. “Zaratustra, o dançarino; Zaratustra, o leve, que acena com as asas, pronto a voar, acenando a todos os pássaros, preparado e pronto, um bem-aventurado leviano: “Zaratustra, o verodizente; Zaratustra, o veroridente; não um impaciente, não um incondicional, mas um que ama os saltos e os saltos laterais: eu mesmo coloquei esta coroa sobre a minha cabeça! “Esta coroa do ridente, esta coroa grinalda-de-rosas: a vós, meus irmãos, eu vos atiro esta coroa! O riso eu declarei santo: vós, homens superiores, aprendei – a rir!” (GT/NT § 7, KSA 1.22).

Nietzsche explora a relação entre os gregos, a tragédia, a música, a arte e o pessimismo. Ele questiona se o pessimismo é um sinal de declínio ou se pode ser um sintoma da força e de vitalidade. A programação para os próximos escritos estava estritamente definida, de enfrentar a metade que continha a negação, ou seja, aquela que incorporava o “Não” e o que ele representava em relação aos valores da cultura ocidental.

A transvaloração dos valores cristãos, a tentativa, empreendida com todos os meios, com todo o gênio, de conduzir à vitória dos valores *opostos*, os valores *nobres*... Até agora houve apenas *essa* grande guerra, até agora não houve mais decisiva colocação do problema que a do Renascimento – *minha* questão é a sua questão —: também não houve jamais uma forma de *ataque* mais radical, mais direta, mais rigorosamente lançada em toda a frente e rumo ao centro! Atacar no local decisivo, na sede mesma do cristianismo, ali levar para o trono os valores *nobres*, quero dizer, para dentro dos instintos, dos mais básicos desejos e necessidades dos ali sentados... (AC/AC § 61, KSA 6.250-251).¹⁰²

Nietzsche interpretou o Renascimento como uma oportunidade para uma “vitória dos valores nobres” sobre os valores cristãos. O Renascimento foi um período de renovação cultural e artística na Europa, caracterizado por uma ênfase na redescoberta da cultura clássica, avanços em várias áreas, como arte, literatura e ciência, e uma possibilidade de transvaloração dos

¹⁰¹ Cf. ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

¹⁰² Tradução modificada.

valores cristãos em favor dos valores nobres e seculares. No entanto, segundo Nietzsche, essa oportunidade foi perdida devido à reforma, “Lutero viu a *corrupção* do papado, quando justamente o contrário era evidente: a velha corrupção, o *peccatum originale*, o cristianismo já *não* estava na cadeira do papa! Mas sim a vida! Mas sim o triunfo da vida!”¹⁰³ A cultura, neste contexto, denota um sistema de valores e interpretações de alto valor, como visto nas culturas da Grécia trágica ou do Renascimento italiano e tem relações com o cultivo de um tipo superior, o filósofo legislador tem como objetivo favorecer o surgimento deste tipo.

O problema da saúde da cultura representa a síntese e articulação de duas linhas de reflexão: a questão genealógica, que explora a origem e evolução dos valores, e a questão do cultivo que se refere ao aprimoramento ou desenvolvimento desses valores. Nietzsche faz uma distinção entre cultura e civilização, argumentando que a cultura não se limita à formação intelectual ou ao conhecimento, mas abrange todas as atividades humanas e suas produções, incluindo moral, religião, arte, filosofia, estrutura política e social. Em seus primeiros escritos, a cultura é pensada através da unidade e educação dos instintos.

Cultura (Kultur) é, antes de tudo, unidade do estilo artístico em todas as expressões de vida de um povo. Saber muitas coisas e ter muitas qualificações não é, por conseguinte, um meio necessário da cultura, tampouco um sinal dela, e combina muito mais, em caso de necessidade, com o contrário da cultura, com a barbárie, ou seja: com a ausência de estilo ou com a caótica confusão de todos os estilos. (DS/Co. Ext. I § 1, KSA 1.163).

Por meio da reflexão sobre a unidade do estilo, o foco recai sobre a análise da estrutura pulsional que define o perfil do indivíduo formado por essa comunidade. Em suma, a questão da disciplina dos instintos é central para Nietzsche nos escritos posteriores, já que se procura compreender como os impulsos naturais são moldados e controlados dentro desse grupo social. Para Nietzsche, a produção de interpretações, é o resultado direto da educação que atua sobre essas pulsões. O filósofo, entendido como espírito livre, preocupado com o aperfeiçoamento total do ser humano, pode usar, inclusive, a religião como uma ferramenta de educação e cultivo.

O filósofo tal como *nós* o entendemos, nós, espíritos livres – como o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem: esse filósofo se utilizará das religiões para a sua obra de educação e cultivo, do mesmo modo que se utilizará das condições políticas e econômicas do momento. A influência cultivadora, seletiva, isto é, tanto destrutiva quanto

¹⁰³ *O anticristo* § 25, KSA 6.251.

criadora e modeladora, que se pode exercer com ajuda das religiões, é sempre múltipla e diversa, conforme o tipo de homens colocados sob seu domínio e proteção (JGB/BM § 61, KSA 5.79).

A influência das religiões pode ser diversa, dependendo do tipo de pessoas que estão sob seu domínio. Para os indivíduos fortes, preparados para o comando, a religião pode ser usada para unir dominadores e súditos, reforçando o controle e a consciência dos líderes sobre os liderados. Para aqueles que aspiram ao comando no futuro, a religião oferece estímulos para a espiritualidade superior, autodomínio e ascetismo como meios de ascensão. Para as pessoas comuns, as religiões como o cristianismo e o budismo fornecem conforto, paz, enobrecimento da obediência e uma justificação para as dificuldades da vida cotidiana. No entanto:

[...] Para fazer também o balanço negativo de tais religiões e trazer à luz o seu inquietante perigo – paga-se um preço caro e terrível, quando as religiões não se acham em mãos do filósofo como meios de cultivo e educação, mas atuam de maneira soberana e por si, querendo elas mesmas ser os fins e não meios entre outros meios. Existe entre os homens, como em toda espécie animal, um excedente de malogrados, enfermos, degenerados, fracos e votados ao sofrimento; também entre os homens os casos bem-sucedidos constituem exceção, e, dado que o homem é o animal ainda não determinado, são mesmo uma exceção rara (JGB/BM § 62, KSA 5.81).

Na interpretação de Nietzsche, o cristianismo, em particular, foi o fator que consistiu em enfraquecer e tonar doentes as aristocracias guerreiras, associando as pulsões fortes à má consciência.¹⁰⁴ Promovendo o autoengano, a negação do mundo terreno e o enfraquecimento das forças naturais do homem. Esse tipo de cultura corresponde o que Nietzsche chama de “*Civilisation*” em oposição a “*Kultur*” no sentido de alto valor. A crítica de Nietzsche se volta para o impacto do Cristianismo na formação da sociedade ocidental contemporânea, alegando que a interpretação antinatural cristã promoveu a mediocridade e a uniformidade em vez de elevar o potencial humano. Crítica que se estende as religiões que negam a transitoriedade, o devir.

Elas procuram conservar, manter em vida, tudo que se possa manter; mais ainda, sendo religiões *para* sofredores, tomam o partido deles por princípio, dão razão a todos os que sofrem da vida como de uma doença, e desejariam obter que qualquer outro sentimento da vida fosse considerado falso e tornado impossível. Por mais que se estime esse cuidado atencioso e conservador, na medida em que, além dos outros tipos de homem, ele se aplica e se aplicou àquele mais elevado, que quase sempre foi também o mais sofredor: no balanço total as religiões *soberanas*, as que até agora tivemos, estão entre as

¹⁰⁴ Como desenvolvemos na seção: Má consciência: dívida, culpa e crueldade internalizada.

maiores causas que mantiveram o tipo “homem” num degrau inferior (JGB/BM § 62, KSA 5.81-82).

Cultivar não está relacionado com técnicas de suprimir ou erradicar o potencial do ser humano, mas sim com favorecer o surgimento e a preservação de um tipo específico de ser humano com características psicológicas precisas. “Ele apreende com um só olhar tudo aquilo que, havendo uma favorável reunião e intensificação de forças e tarefas, ainda se poderia *cultivar de dentro do homem*, ele sabe, com todo o saber de sua consciência, como o homem está ainda inesgotado para as grandes possibilidades”.¹⁰⁵ O conceito de “cultivar” está relacionado a um processo de educação, mas com uma diferença significativa: em vez de educar apenas a mente, como as instituições de ensino fazem, Nietzsche enfatiza que o objetivo é educar o corpo e a mente em conjunto. Nietzsche descreve o papel do filósofo legislador como o de favorecer o surgimento de um tipo superior de ser humano, que ele sugere poderia ser o além-do-homem naturalizado. Esse filósofo teria uma responsabilidade significativa na promoção do desenvolvimento humano como um todo.

3.1.3 Nietzsche, a arte e o naturalismo na superação do ideal ascético

A terceira dissertação da *Genealogia da moral* apresenta uma recapitulação intensificada das teses anteriores, como a inversão dos valores, a psicologia do ressentimento, a má consciência e as várias facetas do ideal ascético. No cerne dessa discussão, Nietzsche destaca a fluidez histórica dos conceitos morais, optando por incorporar o termo “ascetismo” em contextos não religiosos, como a arte e a ciência. Essa escolha retórica deliberada é notável, já que o filósofo emprega essa terminologia de forma consistente, mesmo em situações em que sua aplicação inicialmente parece inadequada.

Essa abordagem é intrigante, pois Nietzsche a utiliza como uma ferramenta para sua reflexão filosófica, revelando a complexidade das questões subjacentes relacionadas ao valor da vida natural. A noção de deslealdade em relação às forças naturais, especialmente em campos aparentemente não religiosos, como a ciência, lança nova luz sobre o pensamento de Nietzsche, destacando a importância da questão da vida natural como o epicentro de sua obra. Dessa forma, esta seção explora a intrincada relação entre filosofia, arte, estética e o ideal ascético,

¹⁰⁵ *Além do bem e do mal*, § 203, KSA 5.127.

enfatizando a necessidade de uma reconciliação entre as visões de mundo trágicas e teóricas presentes nas ideias do filósofo.

O interesse de Nietzsche na tragédia, destacado em seu primeiro trabalho publicado, *O nascimento da tragédia*, estabeleceu as bases para muitos dos temas subsequentes abordados pelo filósofo, especialmente sua crítica à moral. Lawrence Hatab argumenta que a tragédia não é apenas uma forma literária para Nietzsche, mas reflete e consoma uma visão de mundo dos gregos antigos que ele considera mais autêntica e fiel à condição finita da vida do que as filosofias posteriores, particularmente as de Sócrates e Platão.¹⁰⁶ Nietzsche compara a religião e os mitos gregos primitivos com as religiões que promovem a transcendência da existência terrena e a salvação do sofrimento. Enquanto as religiões posteriores buscam escapar das condições terrenas em direção a condições eternas, a religião grega primitiva celebrava todas as facetas da vida, incluindo as forças benignas e terríveis, construtivas e destrutivas. Consequentemente, estavam conectadas com as facetas da condição natural da existência humana. Desta forma, a visão de mundo grega primitiva, de acordo com Hatab, era pluralista, agonista e fatalista.

A religião grega primitiva era (1) pluralista, ao não ser organizada em volta de uma única forma ou deidade, ou mesmo reduzida a isso; (2) agonista, porque histórias sagradas exibem uma tensão entre forças opostas; e (3) fatalista, pois a mortalidade e a perda são naturais à existência humana e não devem ser reparadas, reformadas ou transcendidas. Os seres humanos devem sempre confrontar um destino negativo que limita seu poder e, em última instância, traz a morte.¹⁰⁷

Nietzsche identifica a tragédia como a manifestação suprema da cosmovisão dos antigos gregos. Os deuses Apolo e Dionísio personificavam dualidades e conflitos na experiência religiosa grega e são exemplos de como são representados conjuntamente no palco da tragédia: “assim a difícil relação entre o apolíneo e o dionisíaco na tragédia poderia realmente ser simbolizada através de uma aliança fraterna entre as duas divindades: Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio”.¹⁰⁸ Através de narrativas que ilustram heróis nobres confrontando destinos inescapáveis, a tragédia revela a plenitude e a limitação da existência, delimitada pela fatalidade adversa, delimitando, desse modo, a perspectiva dos gregos antigos sobre o mundo.

¹⁰⁶ HATAB, Lawrence J. *Nietzsche on the Genealogy of Morality*, p.177.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.18.

¹⁰⁸ *O nascimento da tragédia* § 21, KSA 1.140.

Recuperar a noção do trágico representa um desafio às perspectivas morais tradicionais, cujas origens remontam a Platão. A tragédia grega aborda a concepção de que o que é considerado bom ou valioso não está isento da noção de finitude, o que entra em choque com as abordagens filosóficas posteriores que tentaram contornar a complexidade moral inerente à tragédia. O tema do trágico confronta a busca por uma moral que evita as limitações da vida finita, estando, dessa forma, em continuidade com uma visão naturalista.

Na terceira dissertação de sua *Genealogia*, especificamente no § 27, Nietzsche destaca uma questão fundamental de sua filosofia, isto é, o significado da vontade de verdade. Nietzsche pensa o ideal ascético como um paradigma que vai de encontro à natureza da vida, pois se fundamenta em uma visão dicotômica da verdade, rejeitando como falsas todas as perspectivas que não se conformem a esse estreito molde. Além disso, Nietzsche argumenta que o ateísmo moderno, embora represente um afastamento das crenças religiosas, ainda mantém o desejo intrínseco de buscar a verdade, que é a pedra angular do ideal ascético, tornando, assim, sua superação um desafio complexo.

O ateísmo incondicional e reto (– e somente *seu* ar é o que respiramos nós os homens mais espirituais dessa época!) não está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas – é a apavorante *catástrofe* de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe *a mentira de crer em Deus*. (GM/GM III § 27, KSA 5.409).

De maneira semelhante à superação que ocorreu com o advento do ateísmo e da ciência, onde a teologia cristã foi abandonada, segundo Nietzsche, haverá um processo de autossuperação do ideal ascético. Esse processo implica um confronto com a contradição intrínseca à busca da verdade que vai contra a própria essência da vida. A autossuperação do ideal de verdade ascético ocorrerá quando ele finalmente reconhecer a verdade sobre si mesmo e confrontar suas próprias limitações e contradições.

Vê-se *o que* triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Encarar a natureza como se ela fosse prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para glória de uma razão divina, como perene testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens devotos, como se tudo fosse providência, aviso, concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora *acabou*, isso tem a consciência *contra* si [...] (FW/GC §357, KSA 3. 600).

Nietzsche descreve a evolução da consciência moral cristã em direção à consciência científica. Essa transformação é caracterizada como uma busca implacável pela verdade, levando a uma crescente desconfiança em relação aos modelos religiosos. Para o filósofo, essa transição representa uma das mais persistentes e corajosas autossuperações na história europeia, pois a vontade de buscar a verdade é um elemento fundamental da vontade de potência. Em última análise, Nietzsche argumenta que todas as grandes realizações acabam por se autossuprimir, seguindo a lei da vida, que está enraizada na essência da autossuperação necessária.

Por outro lado, Nietzsche argumenta que a arte é, por sua própria natureza, contrária à moralidade e ao ideal ascético religioso, que frequentemente tende a rejeitar a realidade em busca da verdade. Sem a capacidade de apreciar as artes e a noção de “culto do não verdadeiro”, a humanidade teria dificuldades em lidar com a compreensão da ilusão e da falsidade presentes na vida cotidiana, conforme reveladas pela ciência. No parágrafo §107 de *A gaia ciência* Nietzsche escreve:

Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. [...] Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno [...] E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu do bobo*: necessitamos dele diante de nós mesmos – necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. Seria para nós um *retrocesso* cair totalmente na moral, justamente com a nossa suscetível retidão, e, por causa das severas exigências que aí fazemos a nós mesmos, tornarmo-nos virtuosos monstros e espantalhos (FW/GC §107, KSA 3. 465).

Sem a capacidade de apreciar a arte, a percepção constante da inverdade e da “mentira” na vida levaria a consequências negativas, como náusea e suicídio, a retidão moral seria esmagadora. No entanto, a arte atua como uma força contrária que permite que a retidão seja suportável, oferecendo uma “boa vontade de aparência”. A arte, em particular a tragédia grega que combina elementos dionisíacos e apolíneos, é o exemplo de como os gregos antigos conseguiram superar o pessimismo existencial que enfrentavam. Eles conviviam com crenças sombrias, a exemplo da sabedoria de Sileno, isto é, a convicção de que a vida carecia de valor

e que a melhor opção era não existir ou morrer rapidamente.¹⁰⁹ O cerne da questão ou o remédio encontrado pelos gregos está relacionado à habilidade da arte ática de unir o caos e a emoção do dionisíaco com a ordem e a razão do apolíneo, permitindo uma forma de encontrar significado na vida. Essa reflexão é um tema recorrente na filosofia de Nietzsche.

Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura. (FW/GC §370, KSA 3.620).

Nietzsche explora a relação entre as forças apolíneas e dionisíacas na criação artística na natureza. Ele argumenta que essas forças não devem ser simplesmente vistas como elementos da produção artística humana, mas como forças que emergem naturalmente da vida, desde o nascimento e morte até estados de sonho e frenesi, que não são controlados deliberadamente pelos seres humanos. A arte, para Nietzsche, é uma espécie de “imitação” dessas forças naturais, não no sentido de uma representação literal, mas como uma incorporação dessas energias nas práticas artísticas. Ele destaca que a produção artística não é meramente um reflexo da vontade e subjetividade do artista individual, e os humanos não são os verdadeiros criadores dessa arte, “mas sim mediadores dessas forças naturais que transcendem a humanidade e apontam para as forças primordiais da vida na natureza”¹¹⁰. Essa passagem exemplifica as raízes do naturalismo de Nietzsche em sua primeira obra.

Na terceira dissertação de sua *Genealogia*, Nietzsche explora como a arte pode oferecer uma perspectiva alternativa e mais natural em oposição ao rigoroso ideal ascético.

A arte, para antecipá-lo, pois ainda tornarei mais demoradamente ao assunto – a arte, na qual precisamente a *mentira* se santifica, a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético: assim percebeu o instinto de Platão, esse grande inimigo da arte, o maior que a Europa jamais produziu. Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo – ali, o mais voluntarioso “partidário do além”, o grande caluniador da vida; aqui, o involuntário divinizador da vida, a natureza *áurea*. (GM/GM III § 25, KSA 5.402).

¹⁰⁹ Cf. *O nascimento da tragédia* § 3, KSA 1.36.

¹¹⁰ *Nascimento da tragédia* § 5, KSA 1.47.

Nietzsche observa que, se o ideal ascético fosse honesto consigo mesmo e admitisse suas tendências antinaturais, teria respeito por ele. O problema histórico que Nietzsche aponta é que o ascetismo clássico não admite abertamente sua aversão à vida, mas o faz em favor de uma esfera sobrenatural. Enquanto isso, o ascetismo científico renuncia ao sobrenatural, mas esconde suas tendências ascéticas por trás de um suposto naturalismo. Nietzsche argumenta que, se essas orientações confessassem abertamente sua aversão às forças naturais e aceitassem uma retração perspectivista de sua presunção de possuir a verdade, ele poderia expressar menos antagonismo em relação a elas, promovendo assim uma abordagem mais construtiva e menos antagonista entre visões divergentes.

Todo o meu respeito ao ideal ascético, *na medida em que é honesto!* enquanto crê em si mesmo e não nos prega peças! Mas eu não suporto todos esses percevejos coquetos, cuja ambição é insaciável em farejar o infinito, até por fim o infinito cheirar a percevejos; não gosto desses túmulos caídos que parodiam a vida; não gosto desses fatigados e consumidos que se revestem de sabedoria e olham “objetivamente”; não gosto dos agitadores fantasiados de heróis que usam o capuz mágico do ideal em suas cabeças de palha [...] (GM/GM III § 26, KSA 5.407).

Nietzsche aborda a questão do sentido da existência humana e a influência do ideal ascético. O filósofo destaca que, antes da ascensão do ideal ascético, a vida do animal homem na natureza carecia de propósito e significado. A existência humana parecia não ter sentido, e o homem estava confrontado com o sofrimento inerente e os limites da vida natural. “O ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem - ele não sabia justificar.”¹¹¹ O ideal ascético, segundo Nietzsche, surgiu como uma tentativa de lidar com essa condição, fornecendo um sentido para a vida e uma resposta para a questão do sofrimento.

O ideal ascético se caracteriza como uma reação aversiva a aspectos fundamentais da vida e da existência, como a finitude, o sofrimento, a mudança, a materialidade, a razão, a felicidade, a beleza e a aparência. Ele argumenta que o ideal ascético representa uma aversão a esses elementos da vida e uma tentativa de negá-los ou transcendê-los. O ideal ascético, embora tenha sua própria complexidade e implicações negativas, fornece um sentido para o sofrimento, preenchendo a lacuna existencial.

¹¹¹ “*Genealogia da moral*, Terceira dissertação, §28, KSA 5.411.

Apesar de todas as suas contradições e dificuldades, o ideal ascético permitiu que o homem desejasse algo, mesmo que isso envolvesse negar a própria natureza. O ideal ascético, de certa forma, serviu como uma forma de autopreservação da vida, impedindo o niilismo suicida, uma vez que a consciência da finitude e do sofrimento poderia levar a essa perspectiva. No entanto, Nietzsche observa que o ideal ascético também gerou um novo tipo de sofrimento relacionado à culpa e à negação da vida. Nietzsche termina sua *Genealogia* argumentando que, dada a escolha entre querer o “nada” e não querer nada, o homem ainda preferiria desejar o “nada”. Isso destaca a complexidade da relação entre o ideal ascético e o sentido da vida, bem como a necessidade humana de encontrar um propósito, mesmo que seja imperfeito ou aversivo à vida natural.

Conclusão

Ao longo desta jornada pelos caminhos do pensamento de Friedrich Nietzsche, nos deparamos com as raízes profundas de nossa moral e a riqueza de sua crítica à metafísica e aos valores estabelecidos. Por meio dessa exploração, surgiram questionamentos cruciais que demandaram nossa atenção. Mas afinal, o que significa questionar o valor dos valores morais com os quais iniciamos essa dissertação? A pergunta inserida no texto é uma ferramenta retórica, pois tem a finalidade de envolver e direcionar a atenção para o cerne do assunto em discussão. Isto é, a necessidade de questionar e transvalorar os valores morais estabelecidos. O convite à reflexão nietzschiana nos leva a um mergulho nas águas turvas dos valores da cultura ocidental judaico-cristã. É a provocação necessária para que não aceitemos cegamente os valores que nos foram legados, mas que os examinemos à luz de uma crítica incisiva. Significa reconhecer que nossos princípios morais muitas vezes repousam sobre fundações frágeis, erigidas ao longo de séculos de tradição, e que devem ser submetidos à transvaloração.

Nietzsche nos incita a trilhar o caminho genealógico, por meio do qual buscamos entender a origem e a evolução de nossos valores. Nesse processo, desvinculamos nossos valores de amarras transcendentais, sejam elas religiosas ou racionais, e os ancoramos na realidade histórica humana e natural. A necessidade de questionar os valores morais emerge como um processo vital de naturalização, permitindo que a moral se renove e se adapte à evolução da sociedade e da compreensão humana. A abordagem genealógica nietzschiana não se limita à filosofia; ao contrário, dialoga com diversas disciplinas, abrindo as portas para uma visão holística da natureza humana e da moral. O naturalismo de Nietzsche, embasado na biologia e demais ciências, nos convida a abandonar as amarras da metafísica e a abraçar uma visão de mundo mais interdisciplinar alinhada com a realidade. Essa perspectiva se torna particularmente relevante em uma era de secularismo, onde a religião perde influência sobre a moral e a cultura.

O cerne da questão proposta por Nietzsche reside na análise das origens dos valores morais, especialmente na distinção entre a moral dos senhores e a moral dos escravos. Nietzsche desvela a gênese dessas morais e como os valores foram moldados ao longo da história. Além disso, o filósofo rejeita a ideia de um “outro” mundo como mais verdadeiro do que a realidade vivenciada, ressaltando a origem natural dos valores na experiência humana. Desse modo, ao questionar os valores morais, ele nos convida a uma transvaloração, um processo de renovação moral que abraça a vida com autenticidade.

Ao investigar a má consciência, o ressentimento e o ideal ascético, percebemos que questionar os valores morais implica em uma análise crítica das bases da moral ocidental. A má consciência, resultado da internalização dos instintos agressivos, desempenha um papel central na formação da moralidade. De forma complementar, Nietzsche argumenta que a moral ocidental emergiu da relação de credor e devedor, com os impulsos cruéis transformados em valores morais. A ascensão do cristianismo, com seu conceito de pecado original, teve um papel crucial nesse processo. A análise nietzschiana lança um olhar crítico sobre a moral religiosa e a cultura da culpa. Por sua vez, o ressentimento é examinado como um fenômeno que se enraíza na moralidade, representando um desejo de vingança dos fracos contra os poderosos. Essa forma de ressentimento cria uma moral de fraqueza, subserviência e humildade. A crítica de Nietzsche à moral judaico-cristã e à promoção do ressentimento pelos decadentes lança um desafio à cultura ocidental.

O ideal ascético, interpretado como uma negação da vida natural, é explorado minuciosamente pelo filósofo. Nietzsche destaca o papel dos sacerdotes ascéticos na promoção dessas ideias, que rejeitam a vida natural em favor de uma realidade sobrenatural e imutável. No entanto, ele aponta a contradição inerente a essa negação da vida, já que a vontade de viver persiste mesmo na negação da vida. O ideal ascético, em vez de fortalecer, enfraquece o indivíduo e a cultura. Em meio a esse questionamento, ele destaca a capacidade da arte de oferecer uma visão alternativa à moralidade: a celebração do não verdadeiro nos permite lidar com a complexa rede de inverdades e ilusões que permeiam nossa existência.

A tragédia grega, ao entrelaçar as forças dionisíacas e apolíneas, emerge como um farol, iluminando o caminho para encontrar um significado profundo na vida. Nietzsche desafia cada um de nós a transcender as limitações das concepções morais tradicionais e a embarcar em uma jornada em busca de uma compreensão mais profunda da existência humana. Sua exploração da arte, do naturalismo e do significado do ideal ascético proporciona uma lente através da qual podemos apreciar a riqueza da vida e a complexidade da moralidade. Com sua filosofia desafiadora, ele nos instiga a continuar a busca infundável por uma compreensão autêntica da existência humana. Assim, seu pensamento nos impulsiona a explorar as intrincadas tramas da moral, da verdade e da natureza, em uma incessante busca por uma visão mais ampla e significativa da vida.

Referências Bibliográficas

- ARALDI, Clademir. *Nietzsche: do niilismo ao naturalismo na moral*. Pelotas: NEPFil online, 2013, 124 p. – (Série Dissertatio-Filosofia; 10) Modo de acesso: Internet <<http://nepfil.ufpel.edu.br/dissertation/acervo-livro10.php>>.
- BAILEY, Tom. As abordagens de Nietzsche acerca da epistemologia e da ética kantianas, *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 353-394.
- BITTNER, Rudiger. “Ressentiment.” In. SCHACHT, R. ed. *Nietzsche, Genealogy, Morality*, p.130.
- CONSTÂNCIO, João. Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo. *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 109-154.
- DARWIN, Charles. *A origem do homem e a seleção sexual*. Lisboa: Relógio D’água, 2009.
- _____. *A origem das espécies*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DENAT, Céline. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica, *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 1-36.
- DENNETT, Daniel. *A perigosa ideia de Darwin*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo, Martins Fontes, 2011.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. 6 ed. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2009.
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Microfísica do poder*. 25 ed. São Paulo: Graal, 2012. p. 54-86.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREZZATTI JR., Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- GIACOIA, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Unicamp, 1997.
- _____. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- _____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

- HAAR, Michel. Vida e totalidade natural, *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp 1-25.
- HAN-PILE, Béatrice. Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 163-220.
- HATAB, Lawrence J. *Nietzsche On the Genealogy of Morality - An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- HEIT, Helmut. Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em ‘Além do Bem e do Mal’, *Dissertatio*, 2015, pp. 229-255. [Dossiê Naturalismo].
- ITAPARICA, André. *Idealismo e realismo na filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Unifesp, 2019.
- _____. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- _____. “Darwin e Nietzsche: natureza e moralidade”. In: Barrenechea, M. A., Feitosa, C., Pinheiro, P., Suarez, S. (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, pp. 60-70.
- _____. Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud, *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 13 - 32.
- _____. A genealogia como programa de pesquisa naturalista, *Discurso*, v. 48, n. 2 (2018), pp. 25-41.
- JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche’s Genealogy*. New York, Oxford University Press, 2007.
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*. Petrópolis: Vozes, 2016 [3 v.].
- JOHNSON, Dirk. *Nietzsche’s Anti-Darwinism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- KAIL, P. Nietzsche e Hume: naturalismo e explicação, *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 127-162.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa. Edições 70, 2019.
- LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. Londres, Routledge, 2002.
- _____. “O naturalismo de Nietzsche reconsiderado”, *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 77-126
- LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 309-352.
- MACHADO, Roberto. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 3 ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. O eterno retorno do mesmo: Tese cosmológica ou imperativo ético. In: _____. *Extravagâncias*. São Paulo/Ijuí: Discurso/Unijuí: 2000, pp. 67-94.

MARTON, Scarlet (Org.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.

MATTIOLI, William. Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação, *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 221-270.

MILL, John Stuart. *O utilitarismo*. 2 ed. São Paulo: Iluminuras, 2020.

NIETZSCHE, F. *Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bände. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Schopenhauer como educador*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2020.

_____. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. São Paulo: Hedra, 2014.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

_____. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Os fragmentos póstumos sobre Darwin, Trad. Wilson Antonio Frezzatti Jr. *Estudos Nietzsche*, v. 1, n. 2, jul./dez. 2010, pp. 403-419.

_____. *Fragmentos póstumos: Volumen II (1875-1882)*. Madri: Tecnos, 2008.

_____. *Fragmentos póstumos: Volumen IV (1885-1889)*. Madri: Tecnos, 2008.

_____. *Fragmentos póstumos: 1884-1885*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015 [Volume V].

_____. *Fragmentos póstumos: 1887-1889*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. [Volume VII].

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2015.

RÉE, Paul. *A origem dos sentimentos morais*. São Paulo: Unifesp, 2018.

RICCARDI, Mattia. Nietzsche on the Superficiality of Consciousness. In: Manuel. Dries (ORG.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*. Berlin, Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2018.

SALANSKIS, Emmanuel. Nietzsche, Darwin e a questão do progresso evolutivo, *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 95 - 107.

SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. 2 ed. Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária, 2012.

SCHLIMGEN, Erwin. *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

RICHARDSON, John. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford/Nova York: Oxford University Press, 2004.

SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.

_____. O Naturalismo de Nietzsche, *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 35-75.

_____. Nietzsche's Naturalism and Normativity. In: JANAWAY, C. & ROBERTSON, S. (Orgs.). *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 236-258.

_____. Nietzschean Normativity. In: _____. *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 149-180.

_____. Nietzsche, Freud e o problema da cultura, *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 1-12.

SCHOPENHAUER, Arthur *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo, Editora da Unesp, 2005.

SALVIANO, Jarlee. *Labirintos do nada: A crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

WILLIAMS, Bernard. A psicologia moral minimalista de Nietzsche, *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp 15- 34.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris: PUF, 1995.

_____. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

YOUNG, Julian. *Friedrich Nietzsche: uma biografia filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.