



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**  
**CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A GRANDE POLÍTICA COMO PANO DE FUNDO DA *GENEALOGIA DA MORAL***

Recife

2025

LEOVAN MORAIS RODRIGUES NETO

**A GRANDE POLÍTICA COMO PANO DE FUNDO DA *GENEALOGIA DA MORAL***

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

**Área de concentração:** Filosofia.

**Orientador:** João Evangelista Tude de Melo Neto.

Recife

2025

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Rodrigues Neto, Leovan Moraes.

A grande política como pano de fundo da Genealogia da Moral /  
Leovan Moraes Rodrigues Neto. - Recife, 2025.  
211f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco,  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, 2025.

Orientação: João Evangelista Tude de Melo Neto.

Inclui Referências.

1. Genealogia; 2. Grande Política; 3. Moral; 4. Nietzsche. I.  
Melo Neto, João Evangelista Tude de. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

LEOVAN MORAIS RODRIGUES NETO

**A GRANDE POLÍTICA COMO PANO DE FUNDO DA *GENEALOGIA DA MORAL***

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia. **Área de concentração:** Filosofia **Orientador:** João Evangelista Tude de Melo Neto.

Aprovada em: 23/ 12/ 2025.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto (Orientador)

UFRPE/UFPE

---

Prof. Dr. Eduardo Nasser (Examinador interno)

UFPE/UFABC

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Martha Solange Perrusi (Examinadora externa)

UNICAP

Recife

2025

## AGRADECIMENTOS

E é tão bonito quando a gente entende que a gente é tanta gente onde quer que a gente vá// é tão bonito quando a gente sente que nunca está sozinho por mais que pense estar (Gonzaguinha, 1982, Caminhos do Coração).

Aos meus familiares, em especial Leovan Junior, Raquel Rodrigues, Arthur Rodrigues e Alaide de Assis, pelo apoio e amor incondicionais, por me apresentarem o valor do estudo e incentivarem minha formação.

À Ana Beatriz, pelo amor compartilhado, pelo carinho, cuidado, confiança, incentivo, companheirismo, leveza, imprescindíveis para que este e qualquer outro projeto sejam possíveis.

A Fred Andrade, Marianne França, Mateus Alves e Beatriz Silva, pelo suporte, críticas construtivas, e por partilharem todas as dificuldades e alegrias de nossa formação.

A João Guilherme, Bianca Albuquerque, Lucas Ricardo, Lucas Florêncio, Ícaro Viviani, Joanne Liége, por todo apoio e confiança de quase uma década de amizade.

A João Evangelista Tude de Melo Neto, pela parceria de trabalho e pela orientação crítica e cautelosa, fundamentais para que a minha formação enquanto pesquisador fosse possível.

Aos membros do GEN Recife, em especial Gabriela Casé, Luiz Felipe Xavier, Jorge Waquim, Thiago Kistenmacher e prof<sup>a</sup>. Martha Perrusi, pelas contribuições em toda a trajetória desta dissertação.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa fornecida, a qual tornou este trabalho possível.

A Eduardo Nasser, Ivo da Silva Junior e Martha Perrusi, pelas minuciosas e enriquecedoras leitura e crítica deste projeto.

Ao Grupo NormAtiva, em especial prof. Marcos Silva, Juliany Tôrres, Yasmin Gomes, Jefferson Silva, Bruno Luize, pelo espaço para apresentação e debate de ideias.

Aos demais professores e colegas do Departamento de Filosofia da UFPE, pela formação tanto na graduação quanto no mestrado.

Se, como homem, combati em Éfeso contra as feras, que me aproveita isso, se os mortos não ressuscitam? Comamos e bebamos, que amanhã morreremos (1 Coríntios 15:32).

O homem é uma corda, atada entre o animal e o [além-do-homem] — uma corda sobre um abismo (Za/ZA, prólogo, 4).

## RESUMO

Nosso objetivo central é responder ao seguinte problema: como a *grande política* se relaciona com o procedimento e o argumento genealógicos da *Genealogia da Moral*? A nossa suspeita é que a grande política é o pano de fundo no qual o argumento genealógico se desenvolve. Ou seja, a grande política é o que está por detrás da articulação dos três conceitos fundamentais da *Genealogia da Moral*: ressentimento, má consciência e ideais ascéticos. Como forma de cumprir com nosso objetivo, dividimos a nossa dissertação em quatro capítulos. No primeiro capítulo, lidaremos com dois conceitos centrais para a nossa dissertação: genealogia e grande política. A nossa intenção é demonstrar (1) como Nietzsche elabora seu procedimento genealógico e (2) articular o desenvolvimento do conceito de grande política no corpus nietzschiano. No segundo capítulo, nossa pretensão é analisar o desenvolvimento da *dupla pré-história da moral*. No terceiro capítulo, analisaremos como o conceito de culpa ocupa um papel central no desenvolvimento da grande política. No quarto capítulo, lidaremos com o significado de ascetismo em face do niilismo.

**Palavras-chaves:** Genealogia. Grande Política. Moral. Nietzsche.

## ABSTRACT

Our main goal is to answer the following question: how does great politics relate to both genealogical procedure and argument? Our suspicion is that great politics is the background in which the genealogical argument is developed. In other words, great politics is behind the three main subjects of *On Genealogy of Morals*: resentment, bad conscience and asceticism. As a way to accomplish our aim, we shall divide this master degree dissertation in four chapters. In the first chapter, we will deal with two central concepts of our dissertation: genealogy and great politics. We intend to show (1) how Nietzsche elaborates his genealogical procedure and (2) articulate the development of the concept of great politics in the nietzschean corpus. In the second one, our goal will be to analyse the development of the twofold prehistory of morals. In the third chapter, we shall investigate the concept of how the concept of guilt occupies a central function in the development of great politics idea. In the end, in the fourth chapter, we will deal with the meaning of asceticism in face of nihilism.

**Keywords:** Genealogy. Great Politics. Moral. Nietzsche.

## LISTA DE SIGLAS

Adotamos a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas de Nietzsche. Alertamos, com isso, que o algarismo arábico indicará a seção. No caso de *GM/GM*, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de *Za/ZA*, o algarismo romano remeterá à parte do livro e a ele se seguirá o título do discurso; no caso de *GD/CI* e de *EH/EH*, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção. Para os fragmentos póstumos, os algarismos arábicos, que antecedem ao ano, indicarão o fragmento póstumo. Alertamos ainda que, como os itálicos são constantes na obra de Nietzsche, avisaremos apenas quando os grifos e negritos forem de nossa autoria. No mais, para o caso das edições das obras publicadas do filósofo, utilizaremos, exceto quando indicado, as traduções realizadas por Paulo César de Souza. No caso de fragmentos póstumos, utilizaremos as traduções realizadas por Marco Antônio Casanova.

**GT/NT:** O nascimento da tragédia.

**CV/CP:** Cinco prefácios para cinco livros não escritos.

**HL/Co.Ext II:** Segunda consideração extemporânea: Da utilidade e desvantagens da história para a vida.

**MA I/HH I:** Humano, demasiado humano (vol. I).

**VM/OS:** Humano, demasiado humano (vol. 2): Opiniões e sentenças diversas

**WS/AS:** Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra.

**M/A:** Aurora.

**FW/GC:** Gaia Ciência.

**Za/ZA:** Assim Falava Zaratustra.

**JGB/BM:** Além de bem e mal.

**GM/GM:** Genealogia da Moral.

**WA/CW:** O Caso Wagner.

**GD/CI:** Crepúsculo dos Ídolos.

**EH/EH:** Ecce Homo.

**AC/AC:** O Anticristo.

**NF/FP:** Fragmentos póstumos.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>1. GENEALOGIA E GRANDE POLÍTICA.....</b>	<b>28</b>
1.1 O procedimento genealógico de Nietzsche.....	28
1.1.1 A instrumentalização da história.....	31
1.1.2 A instrumentalização do exame linguístico.....	38
1.1.3 A instrumentalização da fisiopsicologia.....	42
1.2 A Grande Política.....	54
1.2.1 Grande política e a oposição ao nacionalismo.....	54
1.2.2 Grande política como conflito: uma nova forma de pensar a política.....	60
<b>2. OS PARTIDOS POLÍTICOS OU A DUPLA PRÉ-HISTÓRIA DOS VALORES MORAIS.....</b>	<b>66</b>
2.1 Genealogia da Moral: uma nova perspectiva da dupla história dos valores.....	68
2.2 O Sacerdote e a transvaloração dos valores.....	74
2.3 Roma x Judeia: a configuração do conflito.....	96
<b>3. O APARECIMENTO DA CULPA: DÍVIDA, AGRESSIVIDADE E COISAS APARENTADAS.....</b>	<b>98</b>
3.1 O Nascimento do Estado e o aparecimento da má consciência.....	102
3.2 A eticidade do costume e o aparecimento da responsabilidade.....	108
3.3 O desenvolvimento do direito e as práticas de crueldade.....	121
3.4 Cristianismo e a maximização da culpa.....	128
<b>4. IDEAIS ASCÉTICOS: A DOMINAÇÃO SACERDOTAL E A CATÁSTROFE DO OCIDENTE.....</b>	<b>134</b>
4.1 A dominação sacerdotal: o ideal ascético como meio de controle.....	138
4.2 A Catástrofe no Ocidente: a verdade como problema.....	166
4.3 À caminho da conclusão.....	184
<b>5. CONCLUSÃO.....</b>	<b>190</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>196</b>
OBRAS DE NIETZSCHE.....	196
OBRAS SECUNDÁRIAS.....	197

## INTRODUÇÃO

Nietzsche foi uma grande influência na cultura ocidental do século XX. Na filosofia, na psicologia, em questões psicanalíticas, autores(as) se debruçaram de diversas formas sobre a produção do filósofo alemão. No entanto, no campo da política, a obra do filósofo foi tratada de forma dúbia. Percebemos que a análise do âmbito político de sua filosofia foi realizada de variadas formas a depender do momento histórico. Primeiro, é visível o cenário de apropriação do filósofo por movimentos que vão da esquerda mais radical à extrema direita. Em contrapartida, após a Segunda Guerra Mundial, em dados momentos, questões políticas eram interpretadas de forma marginal; em outros, apontou-se a centralidade dessas questões. Acreditamos que haja, nesse cenário, uma relação entre essas duas facetas. Por isso, é importante atentarmos sobre a questão da apropriação política do autor:

No início do século XX, na Europa, muitos o consideravam um pensador dos mais revolucionários e, na Espanha, chegavam a vê-lo como um “anarquista intelectual”. Passadas poucas décadas, porém, tomaram-no como um dos pilares do nazismo na Alemanha e dele se apropriaram como um pensador de direita na França (Marton, 2024, p.39).

Apesar dessas apropriações em perspectivas distintas, a imagem de Nietzsche na primeira metade do século XX foi amplamente marcada pela recepção realizada pelo partido nazista. Aproveitando da popularidade do pensamento nietzschiano no período da Primeira Guerra Mundial, os nazistas exploraram as suas ideias, transformando-o em um suposto aliado ideológico. O objetivo do partido, com essa apropriação, era o de “dotar o movimento de justificação e legitimidade filosófica” (Ansell-Pearson, 1997, p.43). Os nazistas realizaram, para tal projeto, interpretações deturpadas da obra de Nietzsche. Um dos principais responsáveis para isso foi a figura de Bäumler<sup>1</sup>. Além disso, outro meio eficaz para a propagação das ideias do filósofo como respaldo do nazismo, foi a divulgação de antologias que continham “máximas” de Nietzsche associadas ao partido alemão (Ansell-Pearson, 1997, p.44). Ademais, outro fator determinante para esta associação do pensador ao nazismo foi a atuação político-social de sua irmã, Elisabeth Förster-Nietzsche. A partir do poder que ela deteve sobre a obra do irmão desde o período no qual o filósofo encontrava-se mentalmente

---

<sup>1</sup> É salutar perceber que Bäumler foi um dos responsáveis por formalizar a imagem de Nietzsche enquanto um pensador político. Sobre o tema, afirma Kaufman: “A figura de Nietzsche como um grande metafísico aparece unida com a concepção de Nietzsche como um político [*Politiker*]: não apenas ambas as teses são defendidas juntas no mesmo livro por Bäumler, mas elas são baseadas nos mesmos princípios de exegese — qual seja, a concentração dos fragmentos e notas as quais são, deliberadamente, organizadas para fornecer um ‘sistema’ que é totalmente afastado das intenções próprias de Nietzsche” (Kaufman, 2013, p.416).

incapacitado, pôde adiar a publicação de manuscritos e manipular os escritos preparados para a publicação do filósofo, bem como forjar cartas (Ansell-Pearson, 1997, p.43). Nietzsche foi visto, com esse movimento, como o pensador que antecipou o nazismo, ou que, pelo menos, abriu as portas para as ideias do partido.

A imagem de Nietzsche, no entanto, associada aos nazistas não foi adotada de forma pacífica<sup>2</sup>. Já no Brasil, José Lins do Rego (1901-1957), por exemplo, escreveu um artigo, publicado no *Diário de Pernambuco*, em 1942, durante a Segunda Guerra Mundial, intitulado *o Nietzsche de Hitler*. Neste texto, o escritor busca responder se “Nietzsche é ou não é o mestre de Hitler?” (Rego, 2016, p.88). A partir deste questionamento, o intelectual defende que, para o nazismo apropriar-se de Nietzsche, precisou dedicar-se a uma leitura superficial e tendenciosa da obra do autor, com a admissão de um “Nietzsche brutal”. Para tal, foi deixado de lado o aspecto poético, crítico e psicológico de sua obra em prol de uma “retórica violenta de ‘paralítico geral’, aquela paranoia diabólica que reduzia o homem a homens senhores e a homens escravos” (Rego, 2016, p.88). Dessa forma, comentando a fotografia de Hitler, em Weimar, olhando para o busto de Nietzsche, José Lins do Rego concebe que o olhar enternecido do ditador alemão não era direcionado apenas ao filósofo, mas sim a sua loucura própria:

Ao olhar para Nietzsche, para os olhos vagos, para a testa larga, os bigodes espessos, a boca triste, Hitler não só fixava o gênio que ele amava; ele fixava também a imagem da loucura que era a sua própria. **O seu filósofo queria reformar o homem e ele quer somente dominar o mundo.** (Rego, 2016, p.90, negrito nosso).<sup>3</sup>

Percebemos, com isso, que a recepção de Nietzsche pelo partido nazista não foi adotada sem contestações nos mais diversos ambientes intelectuais. Compreendemos, dessa

---

<sup>2</sup> É fundamental perceber que essa suposta relação entre Nietzsche o nazismo foi influente nos debates no Brasil. Atentamos, neste aspecto, para o livro *Nietzsche no Brasil (1892-1945): Traduções de textos do filósofo alemão, artigos e poemas a seu respeito*, publicado por Dias (2024). O trabalho que tem como objetivo “recuperar algumas das primeiras traduções de trechos de textos de Friedrich Nietzsche e alguns dos primeiros artigos e poemas a seu respeito publicados na imprensa brasileira” (Dias, 2024, p.11) apresenta diversos textos que tencionam recepções de caráter político na obra de Nietzsche. Os textos organizados e publicados por Dias demonstram que a intelectualidade brasileira discutiu as relações do filósofo alemão com importantes acontecimentos políticos do Século XX, sobretudo com as duas grandes guerras. Não nos furtamos de destacar, igualmente, que autores como Dalcídio Jurandir, Evaristo Moraes Filho, Renato Almeida e o já citado José Lins do Rego, abordaram, de diferentes formas, as interpretações entre Nietzsche e o nazismo.

<sup>3</sup> Ansell-Pearson (1997), nesse cenário, fornece um importante indicativo desta relação ao destacar que devemos negar a assimilação de Hitler como aquele que incorporou a tarefa designada pelo filósofo do martelo, a criação de novos valores, uma vez que os valores do ditador alemão eram marcados pelo ressentimento. O autor destaca, neste âmbito, que “Hitler era um homem cujo ser era impregnado de emoções de arraigado ressentimento e venenosa vingança, e dificilmente pode ser apontado como exemplo do modelo de Nietzsche do indivíduo nobre.” (Ansell-Pearson, 1997, p.46).

forma, que o nazismo, para apropriar o pensamento do filósofo, precisou, antes, produzir uma filosofia nietzschiana própria, um Nietzsche próprio. A partir, então, de uma interpretação tendenciosa, o filósofo alemão foi visto como o pensador da extrema-direita, aquele que profetizou o movimento ditatorial alemão. Uma perspectiva baseada, portanto, em interpretações arbitrárias<sup>4</sup>.

Nesse âmbito, é visível que o fator de apropriação nazista foi determinante no afastamento do enfoque político da interpretação da obra de Nietzsche. O movimento de “desnazificação” da figura do filósofo foi acompanhado de um afastamento de debates nesse âmbito político em Nietzsche. No cenário de discussões acadêmicas, Montinari escreve dois artigos importantes que trabalham em prol desse movimento de “desnazificação” do filósofo alemão. No primeiro, Montinari (1999) realiza um importante estudo sobre a figura de Bäumler e como este aproximou Nietzsche do nazismo. Neste cenário, o comentador italiano percebe que a interpretação de Nietzsche realizada por Bäumler está baseada em dois pressupostos: (1) que a verdadeira filosofia de Nietzsche encontra-se em suas anotações póstumas e (2) que é necessário assumir uma conexão lógica na obra do filósofo alemão (Montinari, 1999, p.63). Com isso em vista, o comentador assume que o mais importante para Bäumler é “forçar a filosofia de Nietzsche para fazer dela a premissa de uma concepção política ‘germânica’, que ele pretende ‘descobrir’ em Nietzsche” (Montinari, 1999, p.63). No segundo, deparamo-nos com o embate do comentador italiano em relação à interpretação realizada por Lukács. Isso porque, na obra *A destruição da razão*, o filósofo húngaro realiza uma aproximação de Nietzsche aos movimentos do nazismo e do imperialismo:

No capítulo mencionado [*Nietzsche como fundador do irracionalismo do período imperialista*] de *A destruição da razão*, a condenação era global na mesma medida em que o pensamento de Nietzsche era praticamente assimilado à ideologia do fascismo e do imperialismo, enquanto antecipação ideal, no sentido da apologia indireta do capitalismo, desses dois fenômenos políticos do nosso tempo (Montinari, 2002, p.37).

Nesse cenário, Lukács, na compreensão de Montinari, assimilou, de forma radical, o filósofo alemão aos movimentos de extrema direita. O comentador italiano chega a afirmar que “o Nietzsche de Lukács tornava-se, sem dúvidas, mais fascista que o Nietzsche de Bäumler” (Montinari, 2002, p.37). Uma das questões nas quais o comentador italiano aponta

---

<sup>4</sup> Apesar de tratarmos do tema, nosso objetivo não é discutir a relação entre Nietzsche e o nazismo. A noção admitida neste texto é apenas de contextualização histórica. Apesar disso, não nos furtamos de deixar nossa posição evidente: Nietzsche não é um filósofo que profetizou o nazismo. Indicamos, assim, alguns textos que abordam de forma aprofundada, o debate: Montinari, 1999; Marton, 2024; Ansell-Pearson, 1997; Rubira, 2016.

na leitura de Lukács sobre Nietzsche é a noção de *apologia indireta*, a partir da qual Nietzsche se enquadraria por difamar as ações de mudanças sociais. A crítica do filósofo do martelo à sociedade seria, nesse campo, aparente, uma vez que estaria resolvida na aceitação do sistema existente. Nietzsche seria impedido, assim, de ser lido como crítico da civilização burguesa (Montinari, 2002, p.38). A posição de Montinari a este tipo de visão é salutar para nosso trabalho, uma vez que o comentador associa a crítica de Nietzsche às noções de igualdade, não a um debate com os socialistas em geral. Montinari afirma que “Nietzsche não se inclinou nunca a um conhecimento científico nem da economia política burguesa nem do movimento operário europeu” (Montinari, 2002, p.43). O alvo de Nietzsche era outro, qual seja, o cristianismo. Defendendo uma perspectiva anticristã, Nietzsche negaria, então, aquilo que denominava de socialismo, mesmo com uma visão política limitada. Para além disso, Montinari aponta que Lukács deriva posições baseadas em fontes modificadas. Demonstra, com isso, a atuação de Förster-Nietzsche na obra do irmão, uma vez que uma das fontes utilizadas pelo filósofo húngaro utiliza uma carta falsificada por ela (Montinari, 2002, p.45). Outrossim, Montinari explora um fragmento póstumo utilizado por Lukács em seu trabalho, e percebe que o escritor de *A destruição da Razão* seleciona apenas uma parte do argumento de Nietzsche para sustentar seu ponto de vista (Montinari, 2002, p.47-48). É importante para nossos interesses, então, a conclusão trazida por Montinari:

Certamente, o fato de que um filósofo como Nietzsche, que sempre pôs no centro de suas reflexões as exigências do indivíduo contra a coletividade, da cultura contra o Estado, tenha sido também anti-socialista, não é casual, mas isso requer por certo o deslocamento do debate para o terreno escolhido por Nietzsche, lá onde ele pode ainda ter alguma coisa a dizer. E este terreno não é, certamente, o terreno político (Montinari, 2002, p.50).

O artigo escrito pelo comentador não apenas realiza uma disputa de interpretação com Lukács, mas também situa as considerações de Nietzsche em um outro terreno que não o de uma discussão política, mas sim em um âmbito que o filósofo alemão conhecia. Delimitando os conhecimentos políticos do filósofo de Zarathustra (Montinari, 2002, p.41), o comentador direciona as críticas de Nietzsche ao terreno de uma posição anticristã. A tônica desse texto de Montinari, para além de demonstrar um profícuo debate de recepção do filósofo alemão, pode direcionar o nosso olhar para as tendências de recepção da filosofia de Nietzsche em um sentido político. Nesses textos, é marcante observar o direcionamento dado às questões políticas, já que estas são alocadas à margem do debate.

No entanto, apesar desse afastamento por parte de Montinari, o interesse de um debate político em Nietzsche, no fim do último século, ganha força com autores de língua inglesa, os quais lidam com declarações do filósofo alemão que tocam na esfera da política. É marcante, diante desse cenário, o artigo de Nussbaum intitulado *Nietzsche é um pensador político?* (*Is Nietzsche a Political Thinker?*). Neste, a filósofa realiza uma investigação da política em Nietzsche. Nussbaum considera que Nietzsche afirmava ser um pensador político, ou, mais ainda, um pensador político importante:

Nietzsche afirmava ser um pensador político, na verdade, um importante pensador político. Em *Ecce Homo*, ele anunciou que ele era “um portador de boas novas como ninguém antes”, e essas boas novas eram políticas (Nussbaum, 1997, p.1).

A autora, com isso em vista, realiza sua investigação a partir de sete questões das quais todo pensador político deveria aplicar-se a resolver: necessidade material; justificação processual; liberdade e seu valor; diferenças raciais, sexuais e religiosas; gênero e a família; justiça entre as nações; psicologia moral. Tendo isso em vista, a filósofa estadunidense afirma que Nietzsche possui contribuições apenas no que tange à psicologia moral. Em relação aos demais conteúdos, o filósofo do martelo “não possui nada a oferecer que não seja totalmente infantil” (Nussbaum, 1997, p.2). Nesse caso, a autora realiza as seguintes ponderações:

Em suma, os ataques de Nietzsche ao igualitarismo é a moda do momento, a visão da pobreza que recentemente tomou conta de nosso país. É importante, então, notar como é estéril a argumentação, quão destituída de respeitabilidade intelectual, é a consideração de Nietzsche sobre necessidade material e funcionalidade humana. Devem existir melhores argumentos para conclusões similares, mas nós não podemos aceitá-los nas bases do argumento, ou quase-argumento, que Nietzsche apresenta (Nussbaum, 1997, p.12).

Nussbaum conclui que o ressurgimento dos interesses em Nietzsche é relevante em alguns aspectos, mas em relação ao pensamento político, “vamos simplesmente esquecer sobre Nietzsche, exceto para argumentar contra sua influência nefasta.” (Nussbaum, 1997, p.12). Nesse caso, a autora propõe que, ao invés de Nietzsche, tracemos considerações a partir de autores que venham a somar mais com o debate, quais sejam, os autores iluministas liberais (Nussbaum, 1997, p.12). Percebemos que, ao propor uma crítica de temas assumidamente envoltos no liberalismo político, a autora desloca o centro de gravidade que o próprio Nietzsche se propõe a realizar. Ou, dito de outra forma, Nussbaum utiliza preceitos liberais de uma visão política para afirmar que Nietzsche, um opositor dessas ideias, não é suficiente para tratar de problemas políticos e que, por isso, deve ser esquecido. Acaba, nesse

sentido, caindo na denúncia de Ansell-Pearson (1997), de que aquilo que o autor chama de “pensamento político” de Nietzsche é ignorado por não ser capaz “de se amoldar aos pontos de vista liberal e democrático que têm preponderado nos últimos duzentos anos” (Ansell-Pearson, 1997, p.18).

O debate político de Nietzsche não cessou, porém permaneceu com certas dubiedades. Segundo uma posição, conseguimos observar uma leitura na qual afirma que existiriam temas propriamente políticos no pensamento nietzschiano. Ansell-Pearson, neste cenário, defende que Nietzsche é não apenas um pensador preocupado com o destino político no mundo moderno, mas é “primeira e primordialmente um pensador ‘político’” (Ansell-Pearson, 1997, p.18), por mais que nunca tenha fornecido, em seus escritos, uma explicação sistemática deste pensamento político (Ansell-Pearson, 1997, p.19). No entanto, o comentador articula essa discussão política com duas temáticas centrais do pensamento nietzschiano, que seriam os problemas da cultura e da história (Ansell-Pearson, 1997, p.19). Com isso, Ansell-Pearson afirma que o pensamento político do filósofo alemão está situado em uma “justificação complexa e incomum de relações econômicas de exploração e dominação” (Ansell-Pearson, 1997, p.19). Dessa forma, o comentador britânico afirma:

Nietzsche acredita que a produção da grandeza humana requer que a sociedade esteja estabelecida sob uma estrutura social hierárquica (uma ordem de posição — *Rangordnung*). Alguma forma de escravidão é necessária, a seu ver, para realizar-se a criação da cultura (Ansell-Pearson, 1997, p.19).

De forma mais robusta, Losurdo apresenta Nietzsche como um pensador totalmente político. Mais diretamente, o filósofo italiano compreende que Nietzsche é “o maior pensador entre os reacionários e o maior reacionário entre os pensadores” (Losurdo, 2016, p.83). Nesse aspecto, o autor propõe que devemos tomar uma chave de leitura política para compreender a obra de Nietzsche como um todo, qual seja: “a denúncia e a crítica da revolução” (Losurdo, 2009, p.837). Afirmada como uma denúncia militante da revolução, Losurdo alega que sua chave de leitura fornece uma visão sobre o desenvolvimento das posições do filósofo alemão que encontra melhor o fim das posições tomadas por ele, isto é, consegue compreender que o alvo sempre foi a modernidade e a revolução (Losurdo, 2009, p.840). Nesse sentido, toda a obra de Nietzsche, desde o *Nascimento da Tragédia* (1872)<sup>5</sup>, seria uma sucessão de posições

<sup>5</sup> Sobre o livro mencionado, Losurdo afirma encontrar, como tema principal, uma crítica da cultura (*Kulturkritik*): “Trata-se, portanto, de um texto cujo centro está a *Kulturkritik*, uma tradição de pensamento profundamente enraizada na Alemanha e que com Nietzsche alcança uma radicalização extrema. (...) É preciso observar que a *Kulturkritik* de Nietzsche não tem nada do abandono nostálgico e inerte. Não apenas é combativa, mas também, nesse momento, confia na possibilidade de uma transformação radical do presente (Losurdo, 2016, p.20).

que revelam como ajustamentos progressivos para melhor atingir este alvo, a saber a revolução.

Em uma outra linha de análise, observamos Leiter afirmando que Nietzsche não possui uma filosofia política em um sentido tradicional, mas que expressa “visões acerca de questões políticas”, as quais, lidas contextualmente, “não somam em uma elaboração teórica de quaisquer questões de filosofia política” (Leiter, 2015, p.237). Marton segue uma linha de raciocínio próxima em seu artigo *Nietzsche e a Revolução Francesa* (2009). A autora alerta que não há, no pensamento de Nietzsche uma teoria política acabada, entretanto a autora complementa sua posição concebendo que essa ausência não impediu que ao filósofo de discutir questões relativas ao poder político (Marton, 2009, p.188-189). Marton aborda, em seu comentário, mesmo que de forma marginal — como é apontado por Silva Júnior (2023) —, o tema da política na obra de Nietzsche<sup>6</sup>. Destacamos, neste cenário, a obra *Nietzsche e as mulheres: figuras, imagens e tipos femininos*, uma vez que a discussão, mesmo que não de forma principal, insere-se em um debate político característico da filosofia contemporânea<sup>7</sup>.

\*\*\*

A nossa pretensão é contribuir com as interpretações políticas da obra do filósofo alemão. Especificamente, a nossa ênfase está na discussão sobre o significado da *grande política* em sua relação com o procedimento genealógico e com o projeto de transvaloração dos valores. Detemos, majoritariamente, com isso em vista, a nossa leitura na terceira fase do pensamento nietzschiano, denominada, tal qual o projeto do filósofo, *transvaloração dos valores*. Nesse âmbito, defendemos que o sentido da transvaloração proposta pelo filósofo de Sils Maria está ligada a três características centrais, quais sejam: (1) a supressão do solo no qual os valores morais foram fundamentados, (2) a inversão dos valores e (3) a criação de novos valores<sup>8</sup>. Dada a dimensão da transvaloração nietzschiana, levamos em conta a

<sup>6</sup> Um grande exemplo desta forma de explorar o caráter político da obra de Nietzsche pode ser visto no artigo *Nietzsche e a Revolução Francesa* (2009), publicado na obra *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. Neste, Marton estabelece as contraposições do pensamento nietzschiano ao movimento revolucionário a partir do lema da referida revolução: Liberdade, igualdade e fraternidade. É neste cenário de debate que a autora alerta que não há, no pensamento de Nietzsche uma teoria política acabada, o que não o levou a discutir sobre as questões relativas ao poder político (Marton, 2009, p.188-189).

<sup>7</sup> Marton (2022) destaca que a relação entre Nietzsche e as mulheres é resgatada constantemente pelo feminismo, convertendo-o “para corroborar posições teóricas ou ideológicas já estabelecidas” (Marton, 2022a, p.11). A filósofa brasileira, em diversos momentos de sua supracitada obra (ver, por exemplo, p.83-84) estabelece diálogos com essas interpretações. A intenção da autora, no entanto, não é explicitamente política, uma vez que, a partir de uma análise da imanência da obra de Nietzsche, visa demonstrar que a consideração sobre as mulheres estão inscritas na “empresa filosófica” do filósofo alemão (Marton, 2022a, p.15-16).

<sup>8</sup> Seguimos, com isso, a leitura de Marton, 2009.

necessidade do reconhecimento das bases que a compõem, por isso nossa ênfase de interpretação é voltada à *Genealogia da Moral*, obra reconhecida pelo filósofo como aquela que possui, em suas dissertações, “[t]rês trabalhos decisivos de um psicólogo, preliminares a uma [transvaloração] de todos os valores” (EH/EH, *Genealogia da Moral*). No entanto, defendemos que Nietzsche não trabalha com uma posição de política definida aos moldes de uma tradição liberal — como Nussbaum assume — e nem tampouco lida com a política aos moldes marxistas — tal qual a elaboração pretendida por Losurdo —.

Na verdade, o filósofo se apresenta, pelo contrário, como “o último alemão *antipolítico*” (EH/EH, *Por que sou tão sábio*, 3). Mas qual seria a ideia que Nietzsche busca implementar com essa alegação? Haveria uma deslegitimação de uma leitura política em sua obra ao levarmos em conta esta observação do filósofo? Defendemos que essa posição se deve à mudança de tratamento da política na sua obra, uma vez que as discussões políticas tradicionais — como a melhor forma de governo, melhor modelo econômico, por exemplo — não estão na primazia do desenvolvimento filosófico nietzschiano, aparecendo de forma secundária em sua obra. Nietzsche está mais preocupado, nesse sentido, em promover uma crítica e uma reforma no âmbito da cultura. Nesse prisma, em *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo do martelo traça sua diferença a esta forma de pensar no capítulo *O que falta aos alemães*. Neste, o pensador alemão argumenta que a noção de “‘Estado cultural’ é apenas uma ideia moderna” (GD/CI, *O que falta aos alemães*, 4). O filósofo argumenta que uma dessas partes só prospera às custas do outro lado. Assim, Nietzsche concebe que todas as “grandes épocas da cultura são tempos de declínio político: o que é grande no sentido cultural é apolítico, mesmo *antipolítico*” (GD/CI, *O que falta aos alemães*, 4). Mesmo utilizando essa terminologia, Nietzsche não exclui as dimensões políticas de sua obra, apenas opera uma significativa mudança do direcionamento do debate. Este redirecionamento leva-nos à uma nova noção de política em sua obra, qual seja, a ideia de *grande política*.

Como um todo, compreendemos que há uma ambiguidade no próprio Nietzsche acerca da política, a qual vai reverberar nos comentários sobre a sua obra. Essa ambiguidade, no nosso ponto de vista, está ligada ao sentido de “antipolítico” estabelecido pelo autor. Quando ele afirma que é antipolítico, está se distanciando de uma compreensão “tradicional” da política. No entanto, se levarmos em conta a noção de “*grande política*”, uma grande reforma da civilização, então Nietzsche seria um autor político, apesar de levar, a este debate, um outro sentido. Dito de outra maneira, sua demarcação de política estaria situada em um outro sentido ao proposto tradicionalmente. Como forma de compreender a grande política, apreendemos a necessidade de articular essa noção com a ideia de uma transvaloração, o que

será feito no decorrer deste trabalho. Para tanto, levaremos em conta um livro central da fase da transvaloração dos valores, a *Genealogia da Moral*.

Com isso em vista, surge a problemática de nossa dissertação: como a *grande política* se relaciona com o procedimento e o argumento genealógicos da *Genealogia da Moral*? A nossa suspeita é que a grande política é o pano de fundo no qual o argumento genealógico se desenvolve. Ou seja, a grande política é o que está por detrás da articulação dos três conceitos fundamentais da *Genealogia da Moral*: ressentimento, má consciência e ideais ascéticos. Suspeitamos, nessa querela de debate, que a consequência direta de nossa hipótese, caso confirmada, é que a *grande política* seria uma chave de leitura a partir da qual poderíamos compreender o desenrolar argumentativo presente na *Genealogia da Moral*.

\*\*\*

Referente ao estado da arte, percebemos que os comentadores se posicionaram de forma diversa sobre o tema. Losurdo, em seu trabalho *Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*, defende, como apontamos acima, que Nietzsche deve ser lido como um autor totalmente político. O filósofo italiano chega ao ponto de afirmar que Nietzsche é um filósofo “mais radical e mais imediatamente político do que Marx” (Losurdo, 2009, p.841). Isso porque Nietzsche situa todos os aspectos do desenrolar histórico sob a noção de um conflito entre senhores e escravos, do qual nada estaria isento (Losurdo, 2009, p.841). O comentador nega, com isso, a chamada *hermenêutica da inocência*, que realiza uma leitura metafórica da obra de Nietzsche, e afirma que ele é um filósofo que não apenas pensa “em termos profundamente políticos, mas se coloca também o problema dos instrumentos necessários para conseguir os objetivos enunciados” (Losurdo, 2009, p.859). Nesse aspecto, Losurdo leva em conta o cenário do debate da grande política em relação com um radicalismo aristocrático do escritor de *Assim Falava Zaratustra*, apontado como o “partido da vida”.

Sobre esta noção, constata Losurdo que a posição aristocrática é intercambiável com o radicalismo por “não satisfazer-se com a defesa da ordem existente, ela mesma toda perpassada pela visão de mundo mercantil e plebeia que é preciso liquidar de uma vez para sempre” (Losurdo, 2009, p.354). Nesse caso, Nietzsche, com a sua proposta de um “novo partido da vida” não estaria em conformismo com a configuração de sua época, mas não é, igualmente, um aliado do movimento revolucionário, qual seja, o anarquismo (Losurdo, 2009, p.354-354) e menos ainda com o socialismo. Dessa forma, afirma o comentador italiano que a rebeldia nietzschiana está situada em pôr em discussão “o ciclo da revolta servil” (Losurdo,

2009, p.355), não mais a organização social que imperava na sua época. Losurdo constata, nesse campo, que a proposta de Nietzsche por um “partido da vida” está situada em uma crítica aos movimentos sociais revolucionários populares. Opondo-se ao anarquismo e ao socialismo, o partido do filósofo alemão visa a ruptura da configuração social que o cerca e propõe, igualmente, uma liquidação dos movimentos revolucionários. Losurdo, então, comenta que são perceptíveis alguns pontos sobre a proposta nietzschiana:

1) a necessidade de conservar a escravidão em proveito da nova nobreza; 2) possibilidades novas e animadoras que se abram para tal perspectiva, sob a condição de saber cavalgar o tigre, agitando palavras de ordem rebeldes e revolucionárias e sem hesitar, se for necessário, confundir-se com o próprio movimento subversivo, com os escravos e a revolta servil; 3) necessidade de agir não isoladamente, mas como força organizada, e organizada de modo peculiar (Losurdo, 2009, p.357).

Acrescenta, ainda nesse cenário, que:

Uma coisa é certa: com o liberalismo e o conservadorismo, a ruptura se consumou não só no plano dos conteúdos políticos, mas também no organizativo. Estamos diante da primeira teorização de um partido de luta, o qual não tem nada em comum com o partido burguês de opinião e quer estar à altura das mudanças que aparecem no horizonte (Losurdo, 2009, p.357).

O primeiro passo da compreensão do comentador é evidente: Nietzsche está formulando, com tom de um organizador de um partido, um movimento rebelde cuja tônica é o elitismo e a exclusão. Este movimento, Losurdo acrescenta, é acompanhado por um gesto da aristocracia ligado à distinção. Nesse caso, o autor da biografia intelectual e do balanço crítico de Nietzsche leva em consideração o *páthos* da distância que caracteriza o nobre nietzschiano. Utilizando a *Genealogia da Moral* como um de seus aportes teóricos, o comentador percebe que, para o filósofo alemão, é fundamental uma distância entre a nobreza e os demais membros da sociedade situado em dois sentidos: espacial e temporal (Losurdo, 2009, p.359). No caso social, Losurdo percebe a existência de um movimento de *apartheid* entre dois grupos; no caso temporal, o comentador considera que haja uma marca distintiva da nobreza com um olhar do nobre para o passado, encontrando elementos que marcariam a sua autenticidade, e para o futuro, “que se horroriza diante do espetáculo do presente massificado” (Losurdo, 2009, p.359). Nesse aspecto, o que caracteriza tanto a figura do espírito livre quanto do aristocrata é a inaturalidade (Losurdo, 2009, p.359).

O autor, nesse cenário, não se furta de elaborar qual seria a visão de Nietzsche acerca desta aristocracia. Para tal, aponta para a relação do filósofo alemão com a Grécia Clássica,

compreendida pela divergência entre a nobreza e os demais grupos. Nietzsche estaria, na visão do comentador, alertando, com esse aceno para os gregos, do perigo da sociedade moderna, uma vez que seria constatado que nada “é mais prejudicial para o destino da civilização de uma sociedade toda sob o lema do conforto, da paz, da ausência de tensões e de perigos” (Losurdo, 2009, p.371). Mas quais seriam, nessa interpretação, os conflitos que devemos ter em vista? Na compreensão de Losurdo, seria o conflito expansionista da Europa. Nesse movimento, Losurdo compreende que Nietzsche toma a “civilização” como alvo, tal qual no seu primeiro livro, mas a sua posição de resolução se altera. Não mais resolve este problema da “civilização” a partir da Alemanha, mas com um projeto napoleônico “de unidade interna e de domínio da terra” (Losurdo, 2009, p.375).

Com essa visão acerca do partido da vida e do chamado ao combate para a grande política, Losurdo concebe que é Nietzsche quem enxerga a sua filosofia enquanto política, ou numa perspectiva ético-política. O trabalho de Nietzsche transcende o âmbito cultural, da pesquisa científica ou até mesmo da pesquisa psicológica e da estética. O alvo de Nietzsche, em primeiro lugar, seria “a visão moral do mundo que alimenta as revoltas dos escravos contra a ‘injustiça’” (Losurdo, 2009, p.860), um alvo, portanto, político. Nesse caso, a obra de Nietzsche seria marcada por uma defesa partidária contra a revolução que, no decorrer do tempo, vai adquirindo uma postura mais “politizada”, como um ataque ao igualitarismo, uma defesa da escravidão, uma postura de divergência marcante em relação a um grupo de pessoas tomadas como “ralé” (Losurdo, 2009, p.862). Em síntese, a proposta de Nietzsche, referente à grande política, estaria ligada à tomada de uma consciência de si, como forma de estimular o espírito em um desafio aberto, ou seja, o desafio da grande política. O esquema proposto por Losurdo é de que Nietzsche estabelece, em toda sua filosofia, uma crítica, a partir de diferentes tons, à modernidade e à revolução, com uma aspiração de fundar aquilo que o comentador italiano denomina de partido da vida em prol da realização da grande política. Esta, por sua vez, seria um projeto que estaria em consonância com o expansionismo europeu. Seria pregado, socialmente, um apartheid estruturado entre ambos os grupos relacionados na grande política, levando em conta o sentimento do *páthos* da distância existente entre a nobreza.

Losurdo realiza uma importante leitura do pensamento nietzschiano. Com um trabalho de fôlego, o filósofo italiano abre a possibilidade para uma visão de um Nietzsche “politizado”, recorrendo àquilo que a denominada “hermenêutica da inocência” tratava em um sentido metafórico. Através do método materialista-dialético, o comentador italiano leva a cabo a relação de Nietzsche com o cenário político que o cercava. No entanto,

compreendemos que há elementos problemáticos na leitura de Losurdo acerca do posicionamento de teses nietzschianas. O comentador, movido por um anseio de “visão de mundo” estabelecida, impõe uma leitura que considera uma noção política que não cabe, inteiramente, aos textos de Nietzsche. Nesse caso, foi fundamental a Losurdo realizar uma releitura interpretativa na qual os interesses de Nietzsche orbitam um projeto político reacionário.

Nosso trabalho segue uma linha diferente da proposta do comentador italiano. Sem situar o debate de Nietzsche em um esquema político já estabelecido, visamos interpretar os elementos da “grande política” à luz das propostas inerentes à sua obra, no caso, especificamente, a *Genealogia da Moral*. Defendemos que essa postura é fundamental para situar a “grande política” em um cenário propriamente nietzschiano, qual seja, o da crítica aos valores. Em suma, não recorremos, como Losurdo, às caracterizações que surgem com um aparato alheio ao filósofo genealogista. Defendemos que essa visão é fundamental para compreender a amplitude de possibilidades das dimensões da crítica de Nietzsche às limitações do cenário democrático moderno. Nesse caso, operamos com uma articulação da grande política com um sentido delineado por Nietzsche: a noção de política das virtudes (NF/FP 11(54) Novembro de 1887 — Março de 1888).

Outra importante interpretação da grande política em Nietzsche foi elaborada por Ansell-Pearson em sua obra *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. O comentador, como delineamos acima, afirma que Nietzsche é primordialmente um pensador político. No entanto, considera que a saída de Nietzsche não seria realizada por uma política em meios tradicionais, isso porque o filósofo compreende que o problema da civilização não está ligada à resolução de problemas inerentes ao modelo liberal, mas a algo que subjaz a este elemento, que seria o problema do niilismo:

Para Nietzsche, não se trata apenas de um problema político ou social, que possa ser resolvido simplesmente ao se refinar ou melhorar as práticas e instituições democráticas e liberais. Ele vê a civilização ocidental capturada pelas garras do niilismo debilitante e desmoralizante, em que nossas mais fundamentais concepções do mundo já não são defensáveis e críveis (Ansell-Pearson, 1997, p.23).

Assim, o comentador compreende que as questões nietzschianas referentes à sua revolução são de caráter educacional e cultural. Dessa forma, Ansell-Pearson percebe que o caráter político da filosofia nietzschiana estaria em um sentido da formação, sendo crítico à sociedade alemã na qual estava inserido, uma vez que a compreendia como “dominada por

interesses puramente de política do poder (*Matchpolitik*)” além do âmbito da luta desta pela “identidade nacional através de políticas estatais e militaristas” (Ansell-Pearson, 1997, p.22), cuja consequência é o fim da cultura e um florescimento do militarismo.

Nesse cenário, Ansell-Pearson considera que a principal obra de análise da nossa dissertação, a *Genealogia da Moral*, deve ser encarada como a mais importante do pensamento de Nietzsche no campo da política. Isso porque é na referida obra que o filósofo alemão se ocuparia em rejeitar as abordagens modernas da lei natural, fundamental no pensamento político da Modernidade. Além disso, seria a partir das conquistas genealógicas que Nietzsche se opõe à tese do ser humano como um animal político. No que se refere à grande política, Ansell-Pearson atribui uma significância à elaboração genealógica ao afirmar que esta fornece a base do conhecimento da história e da cultura, que, por sua vez, “determinam sua [de Nietzsche] concepção de grande política” a qual é compreendida como “uma concepção de política que procura superar a moralidade e a visão moral do mundo, assim como postular uma perspectiva do animal ‘homem’ ‘além do bem e do mal’” (Ansell-Pearson, 1997, p.137). Nesse sentido, o comentador compreende que Nietzsche, com sua genealogia, estaria realizando não apenas uma história da moral, mas fazendo com que o ser humano se reconheça (Ansell-Pearson, 1997, p.137). A investigação genealógica levaria, assim, à uma ressignificação dos valores, demonstrando que, no plano geral do desenvolvimento cultural, haveria uma contribuição dos “sentimentos maus” para à evolução do ser humano e “contribuíram para a sua autoconservação, tanto quanto suas paixões e sentimentos ‘bons’” (Ansell-Pearson, 1997, p.137). Processo que seria fundamental para a reviravolta valorativa proposta pelo filósofo (Ansell-Pearson, 1997, p.138).

Dessa forma, Ansell-Pearson argumenta que existem duas espécies de política em Nietzsche. A primeira forma seria a denominada política da sobrevivência, a qual consiste em “jogar à maneira paródica e irônica com os ideais da humanidade” (Ansell-Pearson, 1997, p.161). A segunda, constitui uma concepção aristocrática, a qual possui uma preocupação com a grande política. Ansell-Pearson afirma o propósito desta forma de política é “adquirir o controle das forças da história e produzir, mediante uma conjunção de legislação filosófica e poder político (grande política), uma nova humanidade” (Ansell-Pearson, 1997, p.161-162). Nesse sentido, Ansell-Pearson afirma que o projeto de Nietzsche da transvaloração seria subsumido à grande política: “[d]evemos ver a [transvaloração] dos valores não como algum secreto exercício acadêmico, mas como fundamental ao cultivo da grande política” (Ansell-Pearson, 1997, p.163).

O comentador, no entanto, elabora uma importante pergunta desse cenário: até que ponto podemos sacrificar a humanidade em prol de uma elevação da existência? Para responder tal questão, Ansell-Pearson leva em conta que o filósofo genealogista utiliza o conceito de vida como seu operador para sustentar a sua visão de um “governo” aristocrático. Concebe, o escritor de *Nietzsche como pensador político*, que o filósofo opera com uma “lei da natureza” (Ansell-Pearson, 1997, p.164). Com isso em vista, o comentador britânico afirma que esta noção seria a pedra de toque da política em Nietzsche, a qual cairia em descrédito, caso essas constatações fossem invalidadas. Mesmo com essa sustentação, surge uma questão central sobre a legitimidade da grande política de Nietzsche:

Um cultivo da visão trágica da vida não pode confiar em noções de justiça social para legitimar a autoridade e o governo aristocráticos. Mas, nesse ponto, encontramos um problema fundamental no pensamento político de Nietzsche: se Deus está morto, se o preceito político já não pode basear-se na sanção divina, *e* é compelido a sacrificar a questão moderna da legitimidade (de “direitos”, de igualdade, liberdade, justiça, etc.), então de que maneira pode Nietzsche legitimar sua grande política? (Ansell-Pearson, 1997, p.167).

A resposta encontrada pelo comentador é na noção de cultura. Dessa forma, Nietzsche garantiria uma visão de legitimidade fugindo da concepção moderna de um contrato social a qual, como veremos no decorrer da nossa dissertação, é alvo de crítica do filósofo alemão. Nesse sentido, haveria uma legitimidade que foge aos aspectos humanísticos, mas que estão conectadas com a superação do ser humano. Mais uma vez, então, Ansell-Pearson percebe um problema, qual seja, como os seres humanos que não vivem em um modelo aristocrático seriam convencidos a viverem nesse novo modelo? O comentador entende que, nesse ponto, há um paradoxo da crítica nietzschiana à moral, uma vez que ela recorre à própria consciência moral do ser humano. Dessa forma, o comentador afirma:

Seu pensamento político não reconhece que seu princípio aristocrático de governo é afetado pela estrutura moderna da questão da legitimidade. Até que ponto é possível o cultivo de uma disciplina política aristocrática sem dar origem, ao mesmo tempo, a uma política de ressentimento? Supondo-se que a finalidade é produzir grandeza submetendo a maioria, nas palavras do próprio Nietzsche “seres humanos incompletos”, é difícil ver como os aristocratas de Nietzsche manteriam seu governo sem o recurso a instrumentos altamente opressivos de controle e manipulação política (Ansell-Pearson, 1997, p.168).

Ansell-Pearson, com isso, entende que encontra a fraqueza do argumento nietzschiano na base de sua legitimação, justamente por operar com a noção de vida enquanto vontade de potência. Isso porque o comentador britânico compreende uma oposição entre as noções de

moralidade e vida. Enxerga, nesse ponto, que a moralidade é uma recusa da vida e que a vida, por sua vez, seria amoral. O autor reconhece, no entanto, que essa posição da relação de moral com a vida é discutível sob o panorama genealógico. Isso se deve a uma conquista de compreender que os valores escravos não negam a vida, mas representam um determinado tipo de vida. Seria, nesse caso, a falta de legitimidade, uma fraqueza no pensamento da grande política nietzschiana. Dessa forma, Ansell-Pearson alega que, caso a conclusão de Nietzsche seja considerada deficiente ou inadequada, deve-se levar em conta que o filósofo “é astucioso em mostrar que acreditar ou escolher lutar por determinada direção ou concepção de vida é, primordialmente, uma questão de valores e compromissos” (Ansell-Pearson, 1997, p.170). Na visão do comentador, em questões de legitimação política, podemos dizer que sua resposta estaria localizada em *Além de bem e mal*: “bem, tanto melhor” (JGB/BM 22).

Com isso em mente, o comentador britânico considera que a posição política de Nietzsche dirige-se à humanidade, realizando o apelo de um auto-exame. No que toca às conclusões políticas da obra do filósofo alemão, especificamente no tema da grande política, Ansell-Pearson considera que haja duas razões a serem problematizadas: (1) há uma permanência na metafísica de caráter voluntarista e idealista, uma vez que o filósofo ainda oferece um ensinamento que requer o sacrifício no presente em prol de um futuro incerto e que conserva o foco no ser humano e na sua elevação; (2) há uma ausência à legitimidade quanto à concepção de grande política (Ansell-Pearson, 1997, p.174).

A leitura de Ansell-Pearson da grande política levanta questões importantes sobre o pensamento nietzschiano. No entanto, o autor possui carências fundamentais na sua elaboração teórica. Em um primeiro sentido, gostaríamos de apontar um problema na noção de legitimidade pretendida pelo comentador. Isso porque defendemos uma incoerência de, em um primeiro momento, o comentador afirmar que Nietzsche não pretende realizar uma revolução política, mas sim uma revolução cultural e educacional, e, em um segundo momento, afirmar que a grande política, movimento de mudança do cenário político proposto por Nietzsche, está ancorado em uma nova forma de governo e, mais ainda, um governo sem legitimidade. Ansell-Pearson, nesse sentido, estaria lidando com a política de uma forma divergente do tratamento do filósofo alemão em sua grande política. Além disso, sustentamos que a elaboração nietzschiana sobre a relação de vida e vontade de potência não está baseada em uma “lei da natureza”, mas em uma interpretação perspectivista do mundo<sup>9</sup>.

Compreendemos que outra leitura fundamental da obra de Nietzsche acerca do nosso tema foi elaborada por Silva Júnior, principalmente em sua obra *Em busca de um lugar ao*

---

<sup>9</sup> O tema será desenvolvido com detalhes no nosso primeiro capítulo.

*sol: Nietzsche e a cultura alemã*. Nessa obra, o autor adota, como via de acesso à filosofia nietzschiana, a cultura. Segue, com isso, uma abordagem que lida com o referido tema para “perscrutar as razões pelas quais o filósofo ‘optou’ por uma determinada concepção de cultura” (Silva Júnior, 2007, p.15). A opção dessa tarefa pelo autor deve-se ao papel que Nietzsche fornece à interpretação da moral, uma vez que “os inúmeros ramos das atividades humanas são frutos de uma interpretação moral” (Silva Júnior, 2007, p.15). Para cumprir com esse objetivo, a escolha de Silva Júnior foi lidar com seu problema a partir do método dialético:

E se assim procederemos, é pelo seguinte motivo: como há uma “infra-estrutura moral” em Nietzsche, a nós nos parece mais interessante trabalhar com contraposições. Contamos contrapor à infra-estrutura de caráter nietzschiano uma outra de viés marxiano; queremos contrapor à moral as condições materiais de existência. Isso fará com que lancemos novas luzes sobre o pensamento nietzschiano (Silva Júnior, 2007, p.17).

A leitura de Silva Júnior, ao adotar esse método, estabelece que o valor da obra filosófica de Nietzsche ocupará o segundo plano, ou melhor, com a utilização deste método, “as questões estritamente filosóficas ficarão em segundo plano, como mero apêndice de algo de outra natureza sobre o qual recaem todas as atenções” (Silva Júnior, 2007, p.18-19). A pretensão do autor é compreender como Nietzsche se coloca diante de sua obra e como autor e obra se posicionam em relação à sociedade. Não se situa, no entanto, como um estudo sociológico. Não se remete, com isso, à obra como espelho da sociedade, do seu público. Ademais, reconhece que, com a admissão de uma leitura dialética, possa haver reservas à sua metodologia após a interpretação de Lukács. Reconhece as razões dessa ressalva já que, no caso do filósofo húngaro, há um “flagrante intuito ideológico” (Silva Júnior, 2007, p.19). Deixa transparecer, nesse aspecto, que, mesmo utilizando um método ligado aos estudos marxianos e uma noção central de Marx para lidar com o tema, não pretende se manter na mesma posição de seu antecessor húngaro.

Interessa-nos, para nossos fins, uma abordagem do terceiro capítulo da supracitada obra, intitulado *Epistemologia do domínio*. Neste, o intérprete situa sua discussão na forma pela qual Nietzsche teceria uma crítica à “ideologia”, mesmo que o filósofo alemão não se valha dessa terminologia. O escritor da *Genealogia da Moral*, defende Silva Júnior, aborda o conceito de forma diferente à percepção marxiana do termo, empregando-o na moralidade de rebanho. Centraliza, nesse caso, sua crítica à noção de igualdade. Mesmo reconhecendo que a noção nietzschiana é pouco precisa, Silva Júnior apreende que o filósofo alemão admite que

todo discurso é um discurso ideológico, ou seja, todo discurso carrega uma determinada perspectiva. O movimento socialista, nesse caso, estaria em uma espécie de linha de continuidade com o movimento cristão. O que torna, então, o movimento socialista em um dos adversários do filósofo do martelo.

No entanto, surgiria uma questão sobre o caráter ideológico do próprio discurso nietzschiano. Ora, se todos os discursos existentes seriam já ideológicos, haveria, em Nietzsche, algum tipo de discurso que escapa a este esquema? O comentador esclarece que, para o filósofo alemão, não haveria problemas em encarar o seu próprio discurso como ideológico, uma vez que “o importante é saber apenas de qual avaliação procede a opção por este ou aquele discurso” (Silva Júnior, 2007, p.122-123). É a partir disso que Nietzsche, através de um “golpe de gênio” (Silva Júnior, 2007, p.123), desenvolve o procedimento genealógico como forma de avaliar o valor de cada discurso. Nesse caso, a ênfase do autor estaria em questões morais, sendo todas as outras derivadas desta, considerando a própria visão de embate entre as classes como uma interpretação interessada:

Ao mostrar que cada interpretação tem como procedência um determinado estado de vida, fundamentado numa moral, o filósofo formula o pensar e o agir em termos de saúde e doença, curva ascendente/descendente, etc. — e tudo nas mais diversas gradações. Em suma, enfatiza os móveis internos do ser humano em detrimento das condições sociopolíticas, completamente ignoradas. E com isso gera lacunas, que, por serem ignoradas, garantem total veracidade aos instrumentos de avaliação (Silva Júnior, 2007, p.124).

A genealogia, na visão de Silva Júnior, opera com uma lacuna que teria como consequência direta um esvaziamento da densidade histórica do processo vislumbrado (Silva Júnior, 2007, p.124). A genealogia, com isso em vista, trabalharia com um conteúdo de caráter hipotético e extemporâneo, com uma localização fora do momento presente, ganhando tons de universalidade e ainda “tornando-se inquestionável ao buscar elementos em épocas passadas” (Silva Júnior, 2007, p.127). No entanto, mesmo com o reconhecimento de problemas que envolvem a genealogia nietzschiana, o intérprete afirma que essa metodologia adotada pelo filósofo do martelo, como é possível “trazer à tona os móveis ocultos que impeliram o homem a adotar determinadas normas, que foram petrificadas pelo História”, mais especificamente, é possível enxergarmos o processo da eticidade do costume<sup>10</sup> como “uma máquina de terror” (Silva Júnior, 2007, p.126). Com isso em vista, Silva Júnior opõe o procedimento genealógico à “História”, uma vez que a metodologia de Nietzsche “deixa de

---

<sup>10</sup> O tema será investigado em nosso terceiro capítulo.

incidir sobre o todo e o entorno dos indivíduos para enfocar o ‘interior’ do homem”, assim o interesse é deslocado para os “‘fatos íntimos” (Silva Júnior, 2007, p.128).

Com a formulação da genealogia e tendo em vista a impossibilidade da epistemologia após Kant, Nietzsche precisaria formular uma nova forma de pensar o âmbito epistemológico para cumprir com seus interesses. Dessa forma, o intérprete brasileiro compreende que o filósofo do martelo lança mão de uma epistemologia do domínio ancorada na vontade de potência. Com isso, “Nietzsche nos diz que existe uma outra forma de conhecer, que há uma outra maneira, diferente da que encontramos na tradição filosófica” (Silva Júnior, 2007, p.133). De forma mais profunda, Nietzsche ressignificaria não apenas o conhecimento, mas também o próprio “sujeito cognitivo de outrora” (Silva Júnior, 2007, p.133). Nietzsche não operaria, nesse ponto de vista, com uma diferenciação entre sujeito e objeto, abarcando ambas as noções à vontade de potência. Amplia, com isso, o seu conceito para o inorgânico. O filósofo opera, assim, com um conhecimento interno, “nunca efetuado a partir de uma perspectiva exterior, ou seja, deixa de existir, como se acreditou, um interior e um exterior” (Silva Júnior, 2007, p.145-146). Assim, não haveria mais distinção entre uma perspectiva prática e teórica, haja vista que o conhecimento sempre visa uma prática de domínio e apropriação. Amplia a visão de conhecimento, não vislumbrando apenas uma questão existencial, mas que está ligado ao constante exercício de apropriação (Silva Júnior, 2007, p.147).

Com isso em vista, Silva Júnior parte para a sua leitura acerca da grande política. Nesse aspecto, sustenta a ideia de que a posição de Nietzsche acerca da política revela um “apolitismo”, não um “antipolitismo”. Através disso, o intérprete considera que o filósofo se oporia à saída política para elevação da humanidade. Nesse caso, seria característica de Nietzsche se opor à política como a tábua de salvação, pelo menos em sua roupagem moderna, qual seja: “a revolução iluminista, a ascensão do Estado moderno, a democracia, o socialismo, e assim por diante” (Silva Júnior, 2007, p.149). Isso porque esse entendimento de política estaria em uma linha de continuidade com o cristianismo e, com um certo descrédito da religiosidade, a política ocuparia o seu lugar. Nietzsche, na compreensão do escritor de *Em busca de um lugar ao Sol*, aposta na formação de um novo ser humano através do caminho oposto à política moderna, que seria o caminho da “grande política”. Através desta, o filósofo defenderia a possibilidade de suplantar a humanidade atual em prol do novo ser humano. As questões abordadas através da grande política fazem com que o intérprete a enquadre como um elemento do pensamento genealógico. Tomando o importante fragmento póstumo 25(1) escrito entre novembro de 1887 e março de 1888 como norte reflexivo, Silva Júnior aponta:

São [as questões levantadas], de uma maneira ou de outra, as mesmas questões que havia trabalhado um ano antes em seu livro *Para a genealogia da moral*. Queremos dizer com isto que “a grande política”, ao que tudo indica, é mais uma das peças de seu procedimento genealógico (Silva Júnior, 2007, p.152).

Assim, o escritor de *Em busca de um lugar ao sol* compreende que Nietzsche pensa temas da política de outra forma. Questões tradicionalmente que pautam essas discussões políticas, como a democracia, a liberdade, estão envolvidas no bojo da *pequena política*. A saída de Nietzsche, caracterizada pelo comentador como pré-moderna, suplantando o materialmente dado através de uma epistemologia do domínio, genealogicamente articulada, para os problemas modernos, desemboca na grande política.

Não é assim sem razão que a saída pré-moderna para as cisões engendradas pela modernidade ilustrada — esfacelamento do homem em todos os seus registros de vida — vá desembocar naquilo que Nietzsche nomeia “grande política” (Silva Júnior, 2007, p.153)<sup>11</sup>.

A visão fornecida de Silva Júnior sobre o nosso tema de interesse pode ser percebida, de forma complementar, no artigo intitulado *Tropeços nacionalistas: Lutero na Berlinda*. Neste texto, o comentador concebe que Lutero figura um importante papel, haja vista que ele está “na base da tradição filosófica alemã e, por conseguinte, na busca de uma identidade nacional tão própria a esse povo” (Silva Júnior, 2008, p.49). Com isso em vista, o intérprete explora o antagonismo de Nietzsche com Lutero como forma de confrontar a posição do filósofo acerca do nacionalismo. Isso porque, a partir de *Humano, demasiado humano*, o filósofo alemão fornece um pensamento anti-nacionalista por compreender este movimento (nacionalista) como regressivo e perigoso. Nesse ímpeto, o filósofo alemão advoga pela necessidade de uma unificação europeia em prol do desenvolvimento da cultura. Dessa forma, afirma Silva Júnior que a saída anti-nacionalista de Nietzsche está em via da abertura para o posicionamento da grande política:

Será preciso ousar mais, abandonar a “pequena política” em nome da “grande política” — solução, sem sombra de dúvidas, pré-moderna. Se as condições estão dadas e falta um novo homem, e se a via será a da “grande política”, cabe pôr tudo abaixo, com a crítica ao cristianismo, este solo sobre o qual a Europa se apóia, para que uma verdadeira cultura possa florescer. E essa nova cultura terá como sustentáculo uma nova aristocracia cultural. Notemos que o filósofo não fala de uma aristocracia política (Silva Júnior, 2008, p.51).

---

<sup>11</sup> Sobre como o comentador vai relacionar esta saída através da *grande política* com os interesses sociais de Nietzsche, cf. Silva Júnior, 2007. Sobre tudo, o terceiro capítulo, cujo título é homônimo à obra.

Com isso, o intérprete encontra, a partir de uma perspectiva de contradição à cultura alemã, um desenvolvimento da grande política em oposição à marca de uma proposta nacionalista. Esta seria uma marca da *pequena política*. Um movimento de integração da Europa seria um dos motes da grande política nietzschiana. Contraposto ao desenvolvimento do Estado burguês (Silva Júnior, 2008, p.51-52), Nietzsche enxergaria na grande política uma entrada para o engrandecimento de uma nova cultura, com a possibilidade de um novo ser humano.

Nesse sentido, apreendemos uma importância no desenvolvimento da ideia de grande política com a interpretação de Silva Júnior. O autor de *Em busca de um lugar ao Sol* fornece elementos a partir dos quais conseguimos compreender a grande política como elemento central na genealogia de Nietzsche. No entanto, defendemos uma posição que se antagoniza com Silva Júnior em um elemento importante, qual seja, a consideração de que a genealogia “deixa de incidir sobre o todo e o entorno dos indivíduos para focar o ‘interior’ do homem”, sendo os acontecimentos que indicam o caminhar da sociedade percebidos como “uma abstração sem sentido; no limite, são considerados falaciosos” (Silva Júnior, 2007, p.128)<sup>12</sup>. Compreendemos que é caro ao procedimento genealógico uma compreensão das condições sociais do ser humano, situados historicamente, bem como quais são os fatores de mudanças sociais. A oposição deste tópico é importante para a nossa interpretação, uma vez que a inversão promove uma mudança situacional na relação entre grande política e genealogia. A genealogia situaria o leitor no conflito da grande política ao apreender aspectos que não estariam apenas no interior do ser humano, mas sim em um desenvolvimento social e no entorno dos seres humanos. Assumimos, assim, a investigação genealógica como componente da grande política, não esta como peça daquela, como defende o intérprete<sup>13</sup>.

Outro importante trabalho para nossa avaliação foi escrito por Céline Denat, intitulado *F. Nietzsche ou a “política” como “antipolítica”*. A comentadora, nesse texto, explora a questão da grande política em Nietzsche a partir de uma análise sobre como um pensamento político poderia incidir sobre o trabalho do filósofo alemão. Reconhecendo a dificuldade de procurar uma teoria política ou até mesmo um projeto político (Denat, 2013, p.42), a autora afirma que esta ausência não seria algo acidental para Nietzsche. É o caso, segundo Denat, de

---

<sup>12</sup> Em complemento a essa noção, verificamos a seguinte passagem: “Ao mostrar que cada interpretação tem como procedência um determinado estado de vida, fundamentado numa moral, o filósofo formula o pensar e o agir em termos de saúde/doença, curva ascendente/descendente, etc. — e tudo nas mais diversas gradações. Em suma, enfatiza os móveis internos do ser humano em detrimento das condições sociopolíticas, completamente ignoradas. E com isso gera lacunas, que, por serem ignoradas, garantem total veracidade aos instrumentos de avaliação (Silva Júnior, 2007, p.124).

<sup>13</sup> Cf. Silva Júnior, 2007, p.152.

que, encontramos na filosofia nietzschiana, a necessidade desta ausência, uma vez que o escritor de *Genealogia da Moral* pretende elaborar a noção da grande política, e não mais permanecer na pequena política. Nesse caso, a comentadora argumenta em prol da ideia de que “ela [, a grande política,] que permite compreender por que a filosofia nietzschiana pode ser caracterizada como uma filosofia ‘antipolítica’ em vez de ‘apolítica’” (Denat, 2013, p.45).

A autora inicia sua reflexão avaliando os elementos a partir dos quais o leitor da obra do filósofo alemão considera que não haveria uma reflexão política nesta. O primeiro elemento destacado pela comentadora é o desprezo de Nietzsche pela política. Este desprezo ocorre em razão das teorias políticas e sociológicas serem encaradas como expressão da decadência, ou seja, de um “estado de fraqueza fisiológica que força a considerar certos valores provenientes delas próprias, isto é, certas condições de vida fundamentais” (Denat, 2013, p.48). Com isso, essas teorias pretenderiam impor normas que impõem seus valores vitais, ou seja, valores que refletem o estado de fraqueza que as caracterizam. Neste esquema, Nietzsche pretende, na posição adotada por Denat, demonstrar que os pressupostos de um cuidado com o bem comum em detrimento ao indivíduo não seria evidente. Seria característica, na verdade, de uma proteção das massas e, mais uma vez, marca da valoração escrava. Mesmo com isso em vista, Denat não considera que haveria um apolitismo em Nietzsche, levando em conta que devemos considerar a política como um epifenômeno:

Entretanto é necessário notar que, se a esfera da política é repensada por Nietzsche como um epifenômeno, como um fenômeno de superfície em relação aos valores e às necessidades que subjazem a ela, não é menos verdade que essa esfera é, ao mesmo tempo, pensada como um dos sintomas significantes que permitem precisamente discernir esses mesmos valores e necessidades — e como um sintoma ao qual Nietzsche atribui, em certos textos, uma importância primordial (Denat, 2013, p.51).

A partir dessa visão, quando vislumbramos os juízos políticos na obra de Nietzsche, devemos ter em mente que eles estão associados aos juízos morais. Há uma necessidade, nesse caso, de demonstrar quais são os sintomas que os juízos morais refletem. Ou seja, é fundamental, a demonstração do tipo de ser humano que gera esse juízo moral e qual forma de cultura eles estão ancorados. Denat compreende, assim, que o afastamento das questões políticas, em Nietzsche, é relativo, uma vez que estas devem se apresentar como possibilidade das investigações do filósofo e, portanto, não devem ser esquecidas. E, nesse caso, “toda política *tal como geralmente ela foi pensada e praticada até aqui é um sintoma de decadência*” (Denat, 2013, p.53). Dessa forma, Nietzsche não estaria absolutamente alheio às

questões políticas, apenas lida com elas enquanto um sintoma de determinados movimentos culturais.

Nesse sentido, Denat compreende que a decadência em termos políticos deve ser vista como um sintoma de uma decadência ainda mais profunda, qual seja, a decadência do próprio ser humano (Denat, 2013, p.53). A questão profilática percebida pela comentadora está em consonância com uma radicalidade do projeto nietzschiano, qual seja, modificar a fonte deste sintoma: “o tipo de necessidades e de valores que subjazem a ele” (Denat, 2013, p.53). Dessa forma, o âmbito político está subsumido àquilo que pode ser considerado como uma potência transformadora do ser humano, sendo considerado um signo que “permite avaliar o conjunto dos valores fundamentais que constituem o que Nietzsche designa um ‘complexo de cultura’” (Denat, 2013, p.54). A política é encarada, aqui, enquanto um meio para o mais importante elemento: a cultura. É com isso em vista que Denat constata:

Quem pretende contribuir com um florescimento da cultura não deve se prestar a uma reflexão e nem a uma atividade políticas: ele deve, nesse sentido, ser “apolítico”. Ele deve mesmo ser capaz de resistir, mesmo se opor ao fervor político que é, em primeiro lugar, um dos sintomas nos quais ele lê a decadência de sua cultura: assim, ele deve ser mais precisamente um indivíduo “*antipolítico*” (Denat, 2013, p.55)<sup>14</sup>.

Apesar do que está posto, Denat não encara que, em Nietzsche, a política seja um problema em si. Ela, enquanto sintoma, pode ter seu valor e sentido alterados com a mudança de valores fundamentais da cultura. Nesse caso, percebemos que, na visão da comentadora, aquilo que Nietzsche encara como o problema central da Europa é o problema da cultura, o qual é, igualmente, encarado como um problema axiológico e fisiopsicológico (Denat, 2013, p.56). Nesse sentido, a comentadora reconhece que, para Nietzsche, um projeto político seria vão, já que atacaria um problema superficial. O cuidado que Nietzsche propõe é um cuidado educativo, cujo norte seria a modificação da valoração humana, favorecendo o aparecimento de novos valores (Denat, 2013, p.57-58). Nesse escopo, pergunta a comentadora se o interesse do filósofo estaria no abandono radical das questões políticas. A resposta encontrada é negativa, mas que Nietzsche irá repensar o sentido de política em sua obra, “de modo que ela pudesse atingir efetivamente o alvo que ela até aqui fixou em vão”, qual seja, a transformação

---

<sup>14</sup> Em complemento a isso, destacamos: “(...) ser antipolítico é, por um lado, ser capaz de tomar distância e de se opor à (pequena) política tal como ela foi mais geralmente pensada, mas é também, e por isso mesmo, ser capaz de pensar um novo sentido de política — uma ‘grande política’, da qual, entretanto, convém ainda mais refletir e realizar as condições preparatórias. Conforme os diversos sentidos etimológicos possíveis do prefixo ‘anti-’, o indivíduo ‘antipolítico’ vai *contra* a política de seu tempo, para que ele dê um *outro* sentido à política, do qual ele deve, todavia, ainda *preparar* o surgimento: uma filosofia anti-política nesse sentido é também *ante*-política, mas, nessa medida, ela não pode ser rigorosamente ser chamada *apolítica*” (Denat, 2013, p.69).

da “existência humana enquanto existência comum e não somente individual” (Denat, 2013, p.58). Nesse caso, há uma proposta do aparecimento de uma *grande política*, retomando e invertendo ironicamente o termo com o qual é conhecida a política de Bismarck. Com a eleição da fisiologia como a rainha de todas as ciências, a grande política se proporia a dedicar-se às questões fundamentais que a pequena política não conseguiria levar a cabo. A partir desses elementos, Denat elenca uma característica central deste conceito, ele não corresponde a um programa:

Percebe-se que a “grande política”, ela própria, não corresponde a um “programa” exatamente determinado: se Nietzsche indica de modo geral qual tipo de questões e de exigências devem ser pensadas, ele não determina a natureza precisa dessas exigências (Denat, 2013, p.61).

Com esse reconhecimento, Denat afirma que, para o filósofo, urge a importância da criação de um “partido da vida”. Nesse caso, seria necessário, antes de colocar em prática este “movimento”, que os integrantes desse partido sejam cultivados. A grande política, neste caso, estaria limitada a ser esboçada enquanto exigência do espírito livre, o qual soube explorar as limitações da pequena política. Sem poder, então, ser implementada, a grande política surgiria como um anúncio, mas não como determinação. Seria necessário pensar as etapas e as condições desses desenvolvimentos para a sua formação (Denat, 2013, p.62). Há, neste elemento, uma dupla necessidade, qual seja, a formação desses novos seres humanos para a efetivação do projeto, mas também de educadores.

A partir disso, a comentadora passa para um exame da exigência de caráter aristocrático de Nietzsche para esta formação. Com esse prisma, Denat comenta que a noção de aristocracia não estaria envolta em uma organização política, mas sim em uma compreensão de certos tipos de valores, os quais induziram, nos indivíduos, “um certo modo de pensamento e de comportamento que poderia finalmente se manifestar, entre outros, no campo político” (Denat, 2013, p.63-64). A política, a partir dessa proposta da comentadora, aparece como, novamente, um epifenômeno de modificações mais profundas no campo dos valores. Este projeto educacional não prevê, na compreensão de Denat, o desaparecimento do grupo de seres humanos que seriam opostos aos seres humanos superiores. Supõe, ao contrário, a sua existência (Denat, 2013, p.67).

Dessa forma, nessa perspectiva da comentadora, a concepção de uma grande política tem, em um primeiro momento, em vista o cultivo de novos seres humanos que constituem uma aristocracia. Marcaria, com isso, que o tempo da grande política ainda não chegou, pois

estes nobres ainda não estariam presentes. A grande política, dessa forma, não seria uma tarefa de curto prazo, implicaria na necessidade de uma formação radical de novos seres humanos, o que poderia alcançar a duração de milênios. O sentido de política é, aqui, alterado para novas bases. O filósofo alemão levaria, assim, em conta, um novo aprendizado sobre o que constitui a política. Insere, com isso, a questão da política em uma nova linguagem (Denat, 2013, p.70), sob a qual a cultura tem um papel mais radical.

Compreendemos que a nossa posição se aproxima da apresentada por Denat em diversos pontos. No entanto, acreditamos que a comentadora, ao não levar em conta aspectos do desenvolvimento da política em Nietzsche em um sentido crítico — não apenas propositivo —, acaba perdendo a completude dos elementos da *grande política*. Nesse caso, a comentadora enfatiza a grande política apenas no sentido de uma profilaxia, sem abarcar essa noção à contraposição de Nietzsche à formação da cultura, que gerou a pequena política decadente. Com isso, pretendemos suprir essa lacuna da comentadora abarcando o caráter crítico. Por isso, vamos conferir como esse conceito está integrado à genealogia a partir do exame da obra *Genealogia da Moral*.

Encontramos outra importante perspectiva na obra de Melo Neto intitulada *Nietzsche à luz dos antigos: a Transvaloração dos Valores*. Nessa obra, Melo Neto vai articular o conceito de grande política com um embate entre as perspectivas criadoras de valores. Nesse caso, o comentador demonstra que haveria dois partidos neste conflito. O primeiro, seria o partido da grande saúde, que esbanja uma vida saudável; o segundo, o partido da *décadence*, marcado pelos valores do ressentimento. É fundamental, nesse contexto de comentário, a noção de reversibilidade entre vida e moral:

Se, no contexto da filosofia nietzschiana, é correto afirmar que toda moral sempre irrompe no mundo por obra de um determinado tipo de vida; isso não quer dizer, entretanto, que a moral seja entendida, por Nietzsche, como um mero epifenômeno inócuo, o qual não poderia exercer nenhuma ação sobre a vida que a engendrou. Ao contrário, a moral possuiria um poder reversivo sobre a própria vida, pois os valores morais seriam capazes de influir nas constituições corpóreas, podendo vir a modificar ou a preservar o seu modo de ser (Melo Neto, 2022, p.36).

Somada a essa noção, Melo Neto tem em vista o importante conceito: o contágio cultural. Este contágio possibilitaria que, no conflito entre as duas morais, houvesse a possibilidade dos fracos não só fazer frente aos fortes, mas também realizar uma mudança em suas disposições de saúde. Com isso em vista, o comentador aponta para a tomada de posição de Nietzsche acerca deste embate. O filósofo alemão não seria apenas um observador ou um

comentarista alguém dessa disputa, mas tomaria partido em prol da *grande saúde*. À luz dessa noção, o comentador enxerga que o critério de avaliação das morais estão centrados nos tipos de vida elaborados pelo filósofo alemão, não a vida em geral. Ora, com a parcialidade de Nietzsche neste embate e considerando as formas diferentes de pensar a vida, Melo Neto propõe que observemos o tipo de vida saudável como essa referência para pensar a valoração (Melo Neto, 2022, p.38).

Com isso em vista, o escritor de *Nietzsche à luz dos antigos* vai compreender a grande política como um embate milenar entre as duas perspectivas mais elementares de pensar a moralidade, quais sejam, a moral da *grande saúde* e da *decadência*. Nesse ponto de vista, lida com dois conceitos centrais para reafirmar a importância do embate da grande política, quais sejam, a noção da reversibilidade entre vida e moral e a noção de um contágio cultural. Dessa forma, haveria, no desenrolar histórico, movimentos diversos de manifestações desses dois tipos vitais. Dentre esses, Nietzsche não seria isento, mas estaria “filiado” à proposta partidária da *grande saúde*. Acrescenta, nesse cenário, que haveria, no desenrolar histórico do Ocidente, dois adversários principais do partido da grande saúde: o cristianismo e o platonismo (Melo Neto, 2022, p.40). Melo Neto concebe um embate entre esses dois partidos no âmbito cosmológico, colocando frente à frente as bases das cosmologias platônico-cristãs com as formulações nietzschianas dessas valorações. A partir disso, o comentador interliga os elementos da transvaloração dos valores à cosmologia nietzschiana, considerando que esta é uma estratégia a partir da qual aquela se concretizaria (Melo Neto, 2022, p.131).

É possível perceber que estabelecemos uma linha de continuidade com o trabalho de Melo Neto. Especificamente, lidamos com uma questão que o autor deixa em aberto em sua investigação: “[a grande política] parece constituir o pano de fundo teórico de toda *Genealogia da Moral*” (Melo Neto, 2022, p.35, *itálico nosso*). Com isso em vista, buscamos levar a cabo essa discussão, no entanto, como nossa ênfase está na *Genealogia da Moral*, a nossa investigação não segue a mesma direção do autor em estabelecer um debate entre as cosmologias de “cada partido”. Nosso destaque está na compreensão da posição da grande política no embate apresentado por Nietzsche na referida obra. Destacamos, com isso, a interligação entre os três temas centrais do escrito polêmico de Nietzsche no contexto de um embate que ocorre no desenvolvimento social. Isso não faz, no entanto, que deixemos a cosmologia nietzschiana na marginalidade da nossa investigação. Acrescentamos que, por nossa ênfase, destacaremos a importância da *culpa* como um importante articulador teórico para o embate da grande política. Compreendemos, com isso, que podemos avançar nas

considerações e, a partir da análise da *Genealogia da Moral*, levar à cabo a resolução da questão sobre a grande política ser o pano de fundo do argumento genealógico.

\*\*\*

A partir disso, dividimos a nossa dissertação, como forma de cumprir com nosso objetivo, em quatro capítulos. No primeiro capítulo, lidaremos com duas questões centrais para a nossa dissertação: genealogia e grande política. A nossa intenção é demonstrar (1) como Nietzsche elabora seu procedimento genealógico a partir das duas facetas complementares que o compõem e (2) articular o desenvolvimento do conceito de grande política no corpus nietzschiano. No primeiro caso, abordamos como a análise histórica dos valores morais está conectada com a faceta crítica da genealogia. Defenderemos, nesse cenário, que haja uma subserviência daquela a esta, uma vez que compreendemos que o dado mais importante é tecer uma crítica à moralidade. Ademais, é mister, para compreender a genealogia em sua totalidade, encarar os instrumentos que a integram. É fundamental, então, defrontarmo-nos com o desenvolvimento da forma pela qual Nietzsche utiliza a história, a análise linguística e a fisiopsicologia em sua genealogia. No caso da grande política, a nossa articulação é sobre os dois sentidos que vislumbramos da grande política. Dessa forma, visamos demonstrar que, em um primeiro momento, Nietzsche utiliza o termo de forma depreciativa; no segundo, através de uma ressignificação terminológica, o filósofo genealogista utiliza o termo de forma propositiva em relação à sua filosofia. Com esse capítulo, então, articulamos tanto os elementos metodológicos que compõem o procedimento genealógico quanto o significado que a grande política possui na filosofia nietzschiana.

No segundo capítulo, nossa pretensão é lidar com o desenvolvimento da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*. Por isso, a nossa ênfase consiste em analisar a *dupla pré-história da moral*. Realizaremos essa análise em dois sentidos. Primeiro, como Nietzsche elabora esse conceito em *Humano, demasiado humano* e em *Além de bem e mal*. Segundo, sendo este, o mais importante, como esse conceito sofre uma alteração capital na *Genealogia da Moral* com a introdução do sacerdote ascético. Dessa forma, sustentamos como fundamental averiguar quais são as nuances dessa personagem e qual o lugar que ela ocupa no desenvolvimento da argumentação genealógica. No mais, com o desenvolvimento desta argumentação, apresentaremos como a visão histórica de Nietzsche inclui essa personagem em um panorama social. Neste segundo capítulo, então, examinamos quais são as personagens

que compõem os “partidos” do conflito político proposto por Nietzsche, bem como quais são as características de cada um desses “partidos” em relação à vida.

No terceiro capítulo, analisaremos a segunda dissertação da *Genealogia da Moral*. A partir desta, lidaremos com o conceito de culpa na genealogia nietzschiana. Verificaremos como o filósofo de Sils Maria desenvolve esse conceito em sua apreensão do nascimento do Estado, quais são os elementos de seu desenvolvimento, e, principalmente, qual seria o papel da noção de culpa para a grande política. Defendemos que, com essa análise, encontramos um elemento basilar a partir do qual o confronto da grande política se estabelece entre os dois “partidos”. Em outras palavras, concebemos que o conceito de culpa ocupa um papel central no desenvolvimento da grande política, especialmente como um conceito basilar para a sustentação do partido que se volta contra a vida.

Por fim, no quarto capítulo, lidaremos com o significado de ascetismo. Nesse caso, especificamente, é importante, para os nossos interesses, compreender como duas personagens do argumento genealógico lidam com o ascetismo, o sacerdote e o sofredor. Defendemos que essa compreensão é fundamental para a constatação da crítica nietzschiana ao desenvolvimento da valoração moral, sobretudo como as práticas morais são incorporadas à valoração moral cristã. Além disso, acreditamos que é a partir da noção de ascetismo que conseguimos estabelecer uma unidade entre os dois conceitos discutidos nas duas primeiras dissertações da *Genealogia da Moral*, ressentimento e culpa.

Nossa pesquisa tem, assim, uma natureza explicativa, uma vez que busca esclarecer como a noção de grande política está articulada com os conceitos centrais da *Genealogia da Moral*. Quanto ao delineamento, nossa pesquisa é bibliográfica. Elaboramos a nossa dissertação, nesse cenário, com uma metodologia estrutural, a partir da qual articulamos a ordem das razões do texto, não separando as teses dos movimentos lógicos que as produziram<sup>15</sup>. Não nos furtamos de compreender, nesse cenário, o desenvolvimento genético dessas ideias presentes na obra do filósofo. Nesse sentido, o centro de nossa argumentação está na *Genealogia da Moral*, levando em conta a constituição de seus elementos bem como os argumentos presentes nesse texto são desenvolvidos em obras posteriores, como *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*. Tendo em vista o desenvolvimento de nosso escopo e nossas elaborações, partimos para o primeiro momento da nossa análise, qual seja, examinar o procedimento genealógico nietzschiano.

---

<sup>15</sup> Acerca dos elementos acerca da metodologia estrutural, cf. Goldschmidt, 1963. No que tange à interpretação da obra de Nietzsche, cf. Marton, 2018.

## 1. GENEALOGIA E GRANDE POLÍTICA

Nosso principal objetivo é lançar luz sobre os conceitos de genealogia e grande política presente na obra nietzschiana e elucidar a relação entre eles. Nesse sentido, é fundamental, num primeiro momento, decifrarmos as minuciosidades do procedimento genealógico e, posteriormente, compreendermos a sua relação com a sua noção de grande política. Para tanto, partimos, principalmente, da leitura do prólogo à *Genealogia da Moral*, uma vez que consideramos que o filósofo alemão, neste texto, define os elementos constituintes do procedimento genealógico<sup>16</sup>. Com isso em mente, assimilamos como necessário apresentar quais são estes elementos do referido procedimento e como eles estão articulados.

### 1.1 O procedimento genealógico de Nietzsche

No prólogo à *Genealogia da Moral*, Nietzsche aponta o tema do seu escrito como uma reflexão acerca da “origem [*Herkunft*]<sup>17</sup> de nossos preconceitos morais” (GM/GM, prólogo, 2). Apesar disso, o próprio filósofo indica-nos que esta reflexão é mais antiga, remetendo ao

<sup>16</sup> Utilizaremos genealogia e procedimento genealógico como termos intercambiáveis.

<sup>17</sup> A discussão acerca da tradução de “origem” é um dos elementos principais da preocupação de Foucault ao analisar o pensamento de Nietzsche. Especialmente no artigo de 1971, *Nietzsche, a genealogia e a história*, o filósofo francês atribui à genealogia um estudo voltado aos termos designados por origem: *Ursprung*, *Herkunft* e *Entstehung*. A análise foucaultiana opõe a busca pela origem exata da coisa (*Ursprung*) pela proveniência (*Herkunft*) e pelo ponto de surgimento (*Entstehung*). É neste cenário que o filósofo francês assume o sentido histórico de Nietzsche como *Wirkliche Historie*, o que consiste em reintroduzir no devir tudo o que acreditava-se ser imortal no ser humano, introduzindo o descontinuo no ser. Além disso, o escritor de *Vigiar e Punir* concebe a história nietzschiana em seu caráter perspectivista: “O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, sabe que é perspectivista e não recusa o sistema de sua própria injustiça. Ele olha de um determinado ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno, de encontrar o melhor antídoto” (Foucault, 2019, p.76). Em última análise, Foucault considera que a genealogia possui três formas de utilizar a história derivadas da *Segunda Consideração Extemporânea*, quais sejam: o uso paródico (história monumental), o uso dissociativo (história antiquária) e o uso sacrificial (história crítica). Brian Leiter, em seu *Nietzsche on Morality*, apresenta-se como um opositor da leitura foucaultiana da genealogia nietzschiana. De forma mais geral, opõe-se à recepção pós-moderna de Nietzsche a partir da formulação de sua interpretação naturalista (Leiter, 2015, p.1-2). No campo da história, o comentarista estadunidense argumenta que Foucault comete dois equívocos: (1) de assumir a história tradicional enquanto um platonismo, o que o leva a afirmar uma falsa distinção entre Genealogia e História, quando, pelo contrário, Nietzsche utilizaria “os termos de forma intercambiável” (Leiter, 2015, p.134); (2) de cair em um anacronismo ao afirmar que o objeto genealógico não possui essência. Com isso, Foucault estaria aproximando Nietzsche com o ceticismo pós-moderno sobre os fatos e objetividade (Leiter, 2015, p.134). O autor de *Nietzsche on Morality* afirma que o significado de genealogia faz referência à verdadeira história da moralidade. Neste sentido, “Nietzsche genealogista parece estar muito mais interessado na ‘natureza das coisas’ como elas *realmente* são, não simplesmente como alguma interpretação arbitrária do que elas poderiam ser.” (Leiter, 2015, p.134). Apesar de concordarmos com Leiter que Foucault faz uma leitura influenciada por seus próprios anseios, não concordamos que há uma objetividade (no sentido atribuído por Leiter) na interpretação histórica de Nietzsche. Admitimos que o filosofar histórico — como toda filosofia nietzschiana — está posto sob a noção do perspectivismo (tema ao qual abordaremos no decorrer de nossa análise). Neste sentido, acreditamos que as duras críticas de Leiter estão corretas em acusar Foucault de ler Nietzsche em prol de seus interesses, mas não concordamos que isso implica em um anacronismo, uma vez que não há este ensejo por objetividade no filosofar genealógico nietzschiano.

seu livro *Humano, demasiado humano* (GM/GM, prólogo, 2). Mais ainda, o filósofo de Sils-Maria afirma que suas reflexões sobre a origem da moral estão presentes desde a juventude. Enquanto adolescente, o filósofo questionava sobre “*onde se originaram [Ursprung]* verdadeiramente nosso bem e nosso mal” (GM/GM, prólogo, 3). A resposta então encontrada chama a atenção, uma vez que, aos treze anos, Nietzsche rende homenagem a Deus, considerando-o Pai do Mal (GM/GM, prólogo, 3). Para além de realizar um relato biográfico, o filósofo nos conduz a refletir sobre a forma pela qual, enquanto adolescente, encontra uma solução para o problema da origem do mal. A resposta para a questão, ainda na juventude, remete a origem dos valores a um plano metafísico<sup>18</sup> e religioso, atribuindo à divindade cristã — mesmo que de forma “imoralista” (GM/GM, prólogo, 3) —, a origem do mal.

Esse relato fornece uma força retórica imprescindível à reviravolta metodológica que o filósofo alemão apresenta em sequência. Isso porque são elencados três instrumentos metodológicos que o fizeram modificar a maneira de problematizar a procedência da moral. A partir de “educação histórica [*historische*] e filológica [*philologische*], juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas [*psychologische Fragen*]” (GM/GM, prólogo, 3), o problema ganha uma nova roupagem: “sob que condições o homem inventou para si o juízo de valor ‘bom’ e ‘mau’?” (GM/GM, prólogo, 3). A modificação está presente também na forma de investigação da problemática. Se no primeiro momento somos levados a pensar em uma verdadeira origem para o problema dos valores morais, no segundo, somos conduzidos à explorar o problema dos valores morais a partir de uma perspectiva que não recorra à metafísica e nem à religiosidade, que não busque a resposta “*por trás do mundo*” (GM/GM, prólogo, 3). Nietzsche está apresentando, assim, uma forma de investigação que separa o preconceito teológico do moral (GM/GM, prólogo, 3).

Na verdade, o que está sendo elaborado é o procedimento genealógico a partir de seus instrumentos metodológicos. Nietzsche, assim, parte de uma definição de um procedimento investigativo que possui três ferramentas: a história, a filologia e a fisiopsicologia. Somos apresentados, neste primeiro momento, a dois aspectos da genealogia, quais sejam, (1) suas ferramentas metodológicas e (2) sua diferenciação investigativa em relação à realizada de forma metafísica-teológica. Conquanto, há outro aspecto fundamental para o qual devemos atentar no procedimento genealógico. Referimo-nos, com isso, ao seu caráter crítico<sup>19</sup>, o qual

<sup>18</sup> Indicamos de antemão que Metafísica é compreendida enquanto um tipo de raciocínio dualista (JGB/BM, 2). No entanto, o tema será abordado com mais cautela no desenvolver do texto.

<sup>19</sup> Ao utilizarmos este termo, remetemo-nos à ideia formulada por Scarlett Marton acerca do significado de crítica na genealogia de Nietzsche: “Se Kant quer fundar a moral enquanto ciência da razão pura, desvinculada

consiste em questionar qual o valor dos valores morais (GM/GM, prólogo, 5). A motivação do filósofo é a de levar em consideração o “valor do ‘não-egoísmo’, dos instintos da compaixão, abnegação, sacrifício” (GM/GM, prólogo, 5). De forma mais específica, consideramos ser notória a primazia do elemento crítico da genealogia em relação à investigação sobre o aparecimento dos valores, uma vez que é afirmado pelo filósofo genealogista que:

No fundo, interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava **apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos**). Para mim, **tratava-se do valor da moral** — e nisso eu tinha me defrontado sobretudo com meu grande mestre Schopenhauer, ao qual aquele livro, a paixão e a secreta oposição daquele livro se dirigem, como a um contemporâneo (— também ele era um “escrito polêmico”) (GM/GM, prólogo, 5, **negrito nosso**).

Assim, Nietzsche revela que o aspecto histórico de compreensão da procedência da moralidade é um meio a partir do qual o procedimento genealógico serve-se para tecer a sua finalidade: criticar o valor da moral<sup>20</sup>. Compreendemos, nesse sentido que, ao admitir que o valor moral não está isento de questionamentos, percebendo-o como inventado em determinado momento, por grupos específicos de seres humanos inseridos em determinadas circunstâncias (GM/GM, prólogo, 3), Nietzsche abre a possibilidade de questionar o valor desses valores. Ora, se os valores não possuem um estatuto de eternidade, eles estão inerentes a interesses de seres humanos, então a compreensão desses interesses torna possível fornecer uma crítica ao próprio valor desses valores. Desta forma, a exigência que se coloca pelo procedimento genealógico é de que “necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor* desses valores *deverá ser colocado em questão*” (GM/GM, prólogo, 6).

A partir do que está posto, levando em consideração a proposta de Nietzsche, encontramos uma dupla faceta na genealogia. A primeira, de caráter investigativo, busca a proviniência dos valores morais no decorrer da história. A segunda, de caráter crítico, evidencia que o objetivo da investigação da proveniência não se esgota em encontrar o desenvolvimento dos valores. Esta metodologia possui como norte a resposta para a questão

---

de todo elemento empírico, Nietzsche recorre à história, à etnologia e às ciências da natureza, para avaliar suas reflexões morais. Concebendo a psicologia como investigação da proveniência e das transformações dos valores morais, identifica-a com o procedimento genealógico. Ao fazê-lo, reafirma os vínculos estreitos que ela deve ter com a história, assim como a ruptura definitiva que tem de operar em relação à metafísica. É isso que lhe permite denunciar o estudo psicológico, que desconhece a história, por abrigar preconceitos morais. É também o que o leva a criticar Kant por pretender legitimar a moral num mundo supra-sensível, a atacá-lo por ignorar que os valores morais foram criados em algum tempo e em algum lugar, a acusá-lo talvez de fazer-se defensor dos interesses gregários” (Marton, 1990, p.122-123).

<sup>20</sup> Estamos alinhados, assim, com Melo Neto (2022) e Hatab (2010) neste quesito.

sobre o valor dos valores morais. Com a finalidade de complementarmos a ideia de genealogia, é mister investigarmos os instrumentos metodológicos do referido procedimento. Começamos esta investigação através do exame da história.

### 1.1.1 A instrumentalização da história

A história aparece como assunto recorrente no *corpus* nietzschiano. Desde sua juventude, enquanto estudante de *Pforta*, Nietzsche demonstrava interesse em questões que envolviam o tema. Nesse período, o jovem estudante escreveu um texto apresentado a *Germania*<sup>21</sup> intitulado *Fado e História* (1862), no qual conseguimos apreender características que estarão presentes em investigações filosóficas, como por exemplo a relação da história com as ciências naturais.

Já enquanto professor da Universidade da Basileia, Nietzsche dedica a segunda de suas considerações extemporâneas à “ciência” histórica: *Sobre a utilidade e desvantagens da história para a vida*. Nesse momento, o filósofo extemporâneo se dedica a tecer uma forte crítica ao sentido histórico.<sup>22</sup> Nietzsche concebe, nesse escrito, que “o histórico e o aistórico são igualmente necessários para a saúde de um indivíduo, de um povo e de uma cultura” (HL/Co. Ext. II, 1<sup>23</sup>). Sem realizar um repúdio à própria história, a proposta do filósofo extemporâneo é construir uma crítica cultural à ciência histórica, com o temor que seja retirado dela o que há de mais vital<sup>24</sup>. Admite, assim, que o antídoto para o excesso da história está no aistórico e supra-histórico<sup>25</sup>: “o aistórico e o supra-histórico são os antídotos naturais contra a vigilância da vida pelo histórico, contra a doença histórica. É provável que nós, os doentes históricos, também tenhamos de sofrer com esse antídoto.” (HL/Co. Ext. II, 10). Nesse livro, percebemos o caráter belicoso da extemporânea de Nietzsche, que admite a

<sup>21</sup> A *Germania* é uma pequena sociedade lítero-musical que Nietzsche fundou com dois amigos ainda quando jovem. O texto citado é encontrado no apêndice da edição da *Genealogia da Moral*, traduzida por Paulo César de Souza.

<sup>22</sup> É neste sentido que Nietzsche propõe a seguinte crítica: “A história, pensada como ciência pura e soberana, seria para a humanidade uma espécie de balanço contábil à vida. A cultura histórica é, ao contrário, apenas em consequência de uma nova e poderosa corrente vital, de uma cultura em transformação, por exemplo, algo salutar e alvissareiro, portanto apenas quando dominada e conduzida por uma força superior, e não quando domina e conduz.” (HL/Co. Ext. II, 1).

<sup>23</sup> A tradução que utilizamos desta obra foi realizada por André Itaparica

<sup>24</sup> É neste sentido que Nietzsche propõe a seguinte crítica: “A história, pensada como ciência pura e soberana, seria para a humanidade uma espécie de balanço contábil à vida. A cultura histórica é, ao contrário, apenas em consequência de uma nova e poderosa corrente vital, de uma cultura em transformação, por exemplo, algo salutar e alvissareiro, portanto apenas quando dominada e conduzida por uma força superior, e não quando domina e conduz.” (HL/Co. Ext. II, 1).

<sup>25</sup> “Com a palavra ‘aistórico’ designo a arte e a força de poder esquecer e se fechar em um horizonte delimitado; chamo de ‘supra-histórico’ o poder de desviar a visão do devir em direção daquilo que dá à existência o caráter da eternidade e identidade, a *arte* e a *religião*.” (HL/Co.Ext. II, 10).

crítica à história enquanto uma contraposição ao pensar científico do século XIX<sup>26</sup>. Enquanto uma forma impessoal, voltada à divisão do trabalho, o fazer científico coloca-se contra o engrandecimento cultural. Neste sentido, em sua autobiografia crítica, *Ecce Homo*, por exemplo, Nietzsche se orgulha de ter reconhecido, nesta extemporânea, o sentido histórico como uma doença, um sinal de declínio (EH/EH, As Extemporâneas, 1).

As considerações acerca da história, no segundo período de sua obra, sofrem uma mudança. Com *Humano, demasiado humano*, Nietzsche garante à história um papel privilegiado no empreendimento filosófico. É a partir desta que o filósofo se contrapõe à metafísica. Nietzsche adverte, nesse movimento, que os problemas filosóficos são formulados da mesma forma de dois mil anos atrás. Formula essa problematização a partir de um questionamento provocativo em relação à metafísica: “como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?” (MA I/ HH I 1). Existiriam duas respostas à esta problemática. A primeira, rejeitada pelo filósofo dos espíritos livres, é fornecida pela metafísica, a qual consiste na negação da gênese de algo, “supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’” (MA I/ HH I 1). A segunda resposta, pela qual Nietzsche sai em defesa, consiste na afirmação da filosofia histórica. Considera que esta não é mais distinta da ciência natural e a percebe como novo método filosófico (MA I/ HH I 1). A filosofia histórica, então, responde à questão a partir da seguinte constatação: “em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão” (MA I/HH I 1). A partir desses indicativos, Nietzsche assevera a necessidade investigativa passa a ser o de uma “química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão” (MA I/ HH I 1). Com essa proposta, o filósofo dos espíritos livres compreende uma

---

<sup>26</sup> É salutar, nesse contexto, destacar o aspecto de enfraquecimento da criação denunciado por Nietzsche: “Se atrás do impulso histórico não imperar nenhum impulso construtivo; se não destruir e se dispuser a construir, com esperança, sua casa, seu futuro sobre um solo livre; se a justiça reinar sozinha, então o instinto criador é enfraquecido e desanimado” (HL/Co. Ext. II, 7). O autor compara esse processo com a transformação de uma religião como um saber histórico, já que esse processo destruiria a religião “no fim do caminho” (HL/Co. Ext. II, 7). Isso deve-se ao entendimento de que “surgem, na contabilidade da história, tanta falsidade, crueza, inumanidade, absurdo e violência, que necessariamente se dissipa o ânimo ilusório e piedoso somente no qual tudo o que quer viver pode viver” (HL/Co. Ext. II, 7). Por isso, constata o autor, “talvez somente quando a história suportar transformar-se em obra de arte, ou seja, em pura forma artística, ela poderá conservar ou mesmo despertar os instintos” (HL/Co. Ext. II, 7).

aproximação de suas investigações para questões sobre a origem e os primórdios da humanidade.

Com essa afirmação, Nietzsche extrapola a noção de história enquanto uma disciplina<sup>27</sup>. O filósofo admite a história como um instrumento filosófico para o combate do pensamento metafísico, uma vez que, com ela, assevera que “*não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas.” (MA I/HH I 2). Nietzsche, então, aponta o defeito hereditário dos filósofos: a “falta de sentido histórico” (MA I/HH I 2). Estes filósofos tomam a configuração atual do ser humano enquanto *perene*. Contra, então, esse tipo de perspectiva é que se volta à filosofia nietzschiana munida com o conhecimento histórico. Assim, a proposta de Nietzsche é a de sustentar a sua filosofia com o ponto de vista histórico, formando uma base sólida de observação.

No que concerne aos escritos da fase da transvaloração dos valores, o uso da história está associado ao procedimento genealógico. Nesse cenário, a história possui uma dupla função: pressuposto metodológico e instrumento investigativo. Encontramos a forma pela qual a história é pensada a partir do embate de Nietzsche com os “psicólogos ingleses”<sup>28</sup>, uma vez que esses teriam sido os únicos que tentaram reconstruir a gênese da moral (GM/GM I 1). Há, entretanto, nesta genealogia inglesa, um problema: a falta de “espírito histórico [*historische Geist*]” (GM/GM I 2). Com a idiosincrasia de pensar a partir da utilidade, do hábito e do esquecimento, esses psicólogos pensam de forma “*essencialmente* a-histórica [*wesentlich unhistorisch*]” (GM/GM I 2). Especificamente, o genealogista inglês se dedica tanto a “colocar em evidência a *partie honteuse* de nosso mundo interior” quanto a “procurar

---

<sup>27</sup> Sobre essa divergência de posições, Itaparica (2005) adverte que a mudança do pensamento de Nietzsche está ligada à forma de pensar a história enquanto uma compreensão do caráter de mutabilidade do acontecer humano [*Geschichte*], não apenas a disciplina acadêmica [*Historie*]: “Se no início ele criticava o excesso de visão histórica como prejudicial à vida, ele não negava, contudo, a necessidade humana de conhecer a história, contanto que não fosse uma história que ficasse prostrada em uma contemplação do passado, mas que tivesse olhos para a ação e para o futuro. Se depois ele passa a considerar a história como disciplina basilar é porque ele abandona suas concepções metafísicas e, mais do que a *Historie*, ou seja, a história enquanto disciplina acadêmica, ele aponta para a *Geschichte*, ou seja, história enquanto compreensão do caráter mutável e temporal de todo acontecer humano.” (Itaparica, 2005, p.87).

<sup>28</sup> Apesar de utilizar o termo “psicólogos ingleses”, admitimos que o principal interlocutor de Nietzsche é o filósofo alemão Paul Rée. Especificamente, o embate de Nietzsche é com a obra *A Origem dos Sentimentos Morais* [*der Ursprung der moralischen Empfindungen*] (1877). A indicação de tal contraposição é realizada pelo próprio filósofo do martelo na quarta seção do prólogo à *Genealogia da Moral*. Neste parágrafo, Nietzsche indica que o primeiro impulso para a escrita da *Genealogia da Moral* adveio justamente da leitura do livro de Paul Rée, no qual contém “uma espécie contrária e perversa da hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa” (GM/GM, prólogo, 4). Seguimos, com isso, as posições de Leiter (2015, p.158), Janaway (2007, p.74-89). No entanto, mesmo que o interlocutor de Nietzsche, nesse caso, seja Paul Rée, compreendemos que o filósofo não deixa de referenciar outros “psicólogos ingleses”, como Spencer e Mill. Nesse caso, Marton (1990) evidencia que: “Também os ingleses seriam maus psicólogos; se Kant desconhecia a história, eles se limitariam a fazer má história. Ao combater a doutrina moral kantiana, Nietzsche aproxima-se de alguma forma dos utilitaristas; ao enfrentá-los, crítica-os em seu próprio terreno, questionando o embasamento científico que pretendem dar às reflexões morais” (Marton, 1990, p.130).

o elemento operante, normativo, decisivo para o desenvolvimento, juntamente ali onde o nosso orgulho intelectual menos desejaria encontrá-lo” (GM/GM I 1). Com isso, argumentam que, originalmente, ações não egoístas foram louvadas como boas por serem úteis, mas que, devido ao esquecimento da origem desse louvor e pelo hábito de também serem sentidas como boas, estas foram tomadas como tais (GM/GM I 2). Isto é, o que estaria no cerne do argumento é que houve um processo de (1) denominação das ações não egoístas como boas em virtude de sua utilidade, (2) hábito de relacionar ações egoístas como boas, (3) processo de esquecimento da origem desse louvor e, (4) por serem sentidas como boas, houve a associação de sempre denominar as ações não egoístas como boas<sup>29</sup>.

O escritor da *Genealogia da Moral* aponta dois equívocos centrais nesta forma de argumentação dos psicólogos ingleses. O primeiro diz respeito à busca pelo conceito bom “no lugar errado” (GM/GM I 2). Os genealogistas ingleses, ao abordarem a questão a partir da utilidade, encontram uma resposta para o problema do aparecimento dos valores em vistas daqueles aos quais se fez o bem (GM/GM, I, 2). No entanto, a resposta para a questão estaria em um outro lugar, qual seja: na compreensão de que 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” (GM/GM I 2). Já o segundo diz respeito a uma outra faceta do argumento, o aspecto psicológico. O filósofo de Sils Maria sustenta que, se a utilidade das ações não egoístas foi experiência cotidiana em todas as épocas, “portanto algo continuamente enfatizado; logo, de vez de desaparecer da consciência, em vez de tornar-se olvidável, deveria firmar-se na consciência com nitidez sempre maior” (GM/GM I 3).

É importante notar ainda que Nietzsche atribui outro sentido de crítica à falta de sentido histórico, o qual não abarca os genealogistas ingleses em sua totalidade<sup>30</sup>. Esta denúncia do filósofo alemão está posta no *Crepúsculo dos Ídolos*. O filósofo do martelo, no

---

<sup>29</sup> O argumento que Nietzsche reconstruiu neste momento é o mesmo argumento de Paul Rée no primeiro capítulo da *Origem dos Sentimentos Morais*: “As ações egoístas, que acontecem à custa dos outros, foram originalmente censuradas por causa do seu dano; as ações altruístas foram originalmente louvadas por causa de sua utilidade. Depois, as primeiras foram censuradas por si mesmas, e as últimas louvadas por si mesmas.” (Rée, 2018, p.60).

<sup>30</sup> Ao vislumbrarmos o argumento de Paul Rée no primeiro capítulo de *A Origem dos Sentimentos Morais*, percebemos que, mesmo tratando os conceitos de bom e mau enquanto históricos, a questão do valor permanece sem contestação. Com isso, referimo-nos à ideia de que, mesmo levando em conta o desenvolvimento dos conceitos de “bom” e “mau” em um caráter histórico, faltou à avaliação de Rée a consideração da mutabilidade do significado dos valores morais. Janaway indica o elemento da falha do argumento de Rée a partir de uma perspectiva apontada por Nietzsche na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*: “No título do primeiro capítulo de Rée, o tópico são os conceitos bom e mau (*böse*). Mas através de todo o capítulo, e, na verdade, no livro como o todo, ele refere-se a bom e ruim [*bad*] (*schlecht*), sem mesmo endereçar a questão se mau é o mesmo conceito que ruim” (Janaway, 2007, p.78). Não considerando a utilidade como um problema na construção de sua genealogia dos valores, Rée constrói um arranjo conceitual mumificado destes valores, cujas valorações estariam direcionadas apenas às noções do não egoísmo.

livro de 1888, retoma uma noção desenvolvida no primeiro volume do *Humano, demasiado humano*, qual seja: a idiossincrasia do filósofo é a falta de sentido histórico (GD/CI A “razão” na filosofia 1). Neste contexto, o alvo é a noção a-histórica construída pelos filósofos na formação dos conceitos. Na compreensão de Nietzsche estes admitem um conceito em sua perenidade, tornando-o uma múmia. Nas palavras do escritor de *Crepúsculo dos Ídolos*, compreende-se que tudo o que os filósofos “manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos.” (GD/CI A “razão” na filosofia 1).

No entanto, o uso da história não se reduz a um pressuposto metodológico. Isto é, não basta considerar que os valores morais possuem uma história. Cabe ainda a radicalização da história em prol de compreender o desenvolvimento desses valores no devir. Assim, é preciso tomar a história enquanto um instrumento metodológico, um prisma de análise do tema estudado<sup>31</sup>. Dito de forma mais clara, é necessário instrumentalizar o próprio estudo da história em prol da compreensão do desenvolvimento dos valores morais em diversos cenários. Neste sentido, é salutar para o genealogista diferenciar “épocas, povos, hierarquias de indivíduos” (GM/GM prólogo 3). Isto é, cabe ao genealogista dedicar-se a um estudo da “imensa, longínqua e recôndita região da moral — da moral que realmente houve, que realmente se viveu — com novas perguntas, com novos olhos” (GM/GM prólogo 7)<sup>32</sup>. Além

---

<sup>31</sup> Nietzsche, neste cenário de estudo histórico da moral, indica, na *Gaia Ciência*, uma pluralidade de objetos que o investigador deve ter em mente: “Quem hoje pretende estudar coisas morais, abre para si um imenso campo de trabalho. Todas as espécies de paixões têm de ser examinadas individualmente, perseguidas através dos tempos, povos, grandes e pequenos indivíduos; toda a sua razão, todas as suas valorações e clarificações das coisas devem ser trazidas à luz! Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história: se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? Mesmo uma história comparada do direito, ou apenas do castigo, falta inteiramente até aqui.” (FW/GC 7).

<sup>32</sup> Deparamo-nos, com isso em vista, com uma questão importante sobre essa “coisa documentada” (GM/GM, prólogo, 1) da genealogia. Uma vez que, no decorrer da *Genealogia da Moral*, Nietzsche propõe um argumento sem direcionar com tanta precisão os acontecimentos históricos, nem temporal e nem geograficamente. Nesse sentido, Schacht, ao abordar a genealogia nietzschiana, considera que os relatos históricos de Nietzsche são imaginários e que estes não precisam ser acertados para colaborar com uma defesa efetiva nos fins propostos (Schacht, 2011, p.66-67). Ainda nesse assunto, Jensen (2019) propõe uma interpretação na qual a história, em Nietzsche, não visa uma verdade histórica convencional, ou seja, não visaria uma adequação entre a narrativa e o passado moral. Nesses termos, Jensen realiza uma leitura na qual a genealogia, com a história, buscaria três resultados: (1) “[p]ara demonstrar a impossibilidade da historiografia realista, a genealogia visa expor aqueles que consideram seus valores justificados por um apelo a alegações sobre como as coisas ‘realmente foram’ como fundamentos” (Jensen, 2019, p.262-263); (2) “O segundo objetivo da genealogia consiste em instantaneamente uma nova interpretação para repor a prévia, acostumada interpretação pelo tempo” (Jensen, 2019, p.265); (3) a genealogia nos leva a um problema do auto-conhecimento, uma vez que seríamos seres dinâmicos. Com isso em vista, no caso da verdade da história genealogicamente pensada, o comentador afirma que esta não é uma história correspondencialista e, por isso, não estaria suscetível às objeções daquilo que o comentador denomina de história real. Nesse ímpeto, acreditamos que Nietzsche tem como ponto de vista uma história perspectivista e uma história que não visa a objetividade (GM/GM III 26), mas depreende uma determinada instrumentalização que está ligada à desmontar percepções vistas e propagadas como eternas pela moral cristã (Cf. Katsafanas, 2011, p.188). No entanto, sobre, especificamente, o tema da “localização” histórica e geográfica dos temas da genealogia, iremos nos deter neste tópico no segundo capítulo, onde abordaremos a crítica nietzschiana localizada no seio da tradição de Israel. (Especificamente, sobre a relação de Nietzsche com a Grécia, cf. Azeredo, 2025).

disso, é dever do genealogista situar-se frente à moral em busca da “coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano” (GM/GM prólogo 7).

Questionamos, no entanto, como Nietzsche, em sua genealogia, avalia a própria história? Ora, a história, antes tomada enquanto uma disciplina ligada ao cientificismo na *Segunda Extemporânea*, é utilizada sem levar em consideração o cenário da historiografia na qual Nietzsche está inserido? Não haveria, nesse período, uma avaliação sobre a própria história? O filósofo, em sua genealogia, recai nos problemas da historiografia cientificista? É importante, com isso em vista, direcionarmos o nosso olhar aos parágrafos 223 e 224 de *Além de bem e mal*, onde o filósofo alemão realiza uma discussão sobre o sentido histórico<sup>33</sup>.

Nietzsche indica, neste cenário, que o europeu “precisa absolutamente de um traje de fantasia; ele tem necessidade da história como um depósito de fantasias” (JGB/BM 223). Visualizamos, com isso, o caráter plebeu do espírito histórico: “‘sentido histórico’ significa quase que sentido e instinto para tudo, gosto e língua para tudo: no que logo se revela o seu caráter *não nobre*” (JGB/BM 224). Este elemento plebeu situa-se especificamente na curiosidade e numa busca que não seja a auto exaltação — traço típico da nobreza. Nietzsche aponta que o espírito histórico seria estranho ao nobre<sup>34</sup> (JGB/BM 224). O filósofo alemão identifica que esse espírito está interligado com o “caos” que constitui a alma moderna:

(...) esse sentido histórico, que nós, europeus, reivindicamos como nossa particularidade, nos foi trazido na esteira da louca e fascinante *semibarbárie* em que a mistura de classes e raças mergulhou a Europa — apenas o século XIX conhece esse sentido, enquanto seu sexto sentido. O passado de toda forma e todo modo de vida, de culturas que então coexistem e se sobrepunham, graças a essa mistura precipita-se em nós, ‘almas modernas’, em toda parte nossos instintos correm para trás, nós mesmos somos uma espécie de caos (JGB/BM 224)<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Foucault, em seu artigo *Nietzsche, a genealogia e a história*, lida com essa questão da relação entre as críticas de Nietzsche à história na *Segunda Extemporânea* e a utilização da história na genealogia. O filósofo francês, neste tópico, afirma que em certo sentido, “a genealogia retorna às três modalidades da história que Nietzsche reconhece em 1874. Retorna a elas, superando objeções que lhes fazia então em nome da vida, de seu poder de afirmar e criar. Mas retorna a elas, metamorfoseando-as: a veneração dos monumentos torna-se paródia; o respeito às antigas continuidades torna-se dissociação sistemática; as críticas das injustiças do passado pela verdade que o homem detém hoje torna-se destruição do sujeito de conhecimento pela injustiça própria da vontade de saber” (Foucault, 2019, p.86). Nossas observações no decorrer do subtópico sobre a história atentam, ao contrário de Foucault, à consideração de avaliar a história a partir do próprio arsenal genealógico que o filósofo de *Zaratustra* articula.

<sup>34</sup> O significado deste termo será apresentado no nosso segundo capítulo.

<sup>35</sup> Nestes termos, em seu artigo *Nietzsche e o sentido histórico*, Itaparica analisa este perigo moderno como a desagregação “dos instintos, decomposição da vontade, esse é o saldo deixado pela modernidade, alcançado por meio da abdicação dos impulsos dominantes, pela mistura de gostos e de estilos, pela negação de tudo o que é singular e portanto nobre” (Itaparica, 2005, p.94).

Nietzsche ainda assevera, nesse debate, que a “moderna historiografia” possui como traço característico ser espelho, ou seja, “rejeita qualquer teleologia; nada mais deseja ‘provar’; desdenha fazer de juiz, vendo nisto seu bom gosto — ela não afirma, e tampouco nega, ela constata, ‘descreve’” (GM/GM III 26). Nesse âmbito, vê os historiadores modernos flertando “com a vida e com o ideal ascético” (GM/GM III 26), sendo um traço do *ascetismo* e do *niilismo*, uma vez que não objetivam ser criadores, apenas descritivos. No entanto, na *Gaia Ciência*, o filósofo aponta para um outro âmbito do sentido histórico, qual seja, a possibilidade desse espírito ser um chamariz à vida, uma vez que este pode aflorar o sentimento de felicidade plena por reconhecer que tem um “horizonte de milênios à sua frente e atrás de si”, possibilitando considerar a si mesmo “como o herdeiro de toda nobreza do espírito passado, herdeiro com obrigações, o mais aristocrático de todos os velhos nobres e também o primogênito de uma nova aristocracia, cujos pares ainda nenhuma época viu ou sonhou” (FW/GC 337).

Essa outra visão da história seria, contrária à historiografia moderna, a da criação, sendo o caráter próprio de um grupo de natureza pujante, heroica<sup>36</sup>. É salutar, por isso, observarmos que Nietzsche reconhece tanto fazer parte de uma época decadente quanto, igualmente, ser, em partes, inclusive, doente (EH/EH, Porque sou tão sábio, 1). No entanto, o filósofo se percebe também como um contrário da decadência. Diferente dos demais, soube escolher seus remédios (EH/EH, Porque sou tão sábio, 2). Considera, nesse sentido, sua vivência enquanto uma cura (AW/CW, Prólogo). Com isso, o filósofo alemão, por estar amparado nas duas condições — decadente e saudável — (EH/EH, Porque sou tão sábio, 1), atenta para as duas avaliações da história em sua genealogia. Por um lado, enquanto condição de um traço da doença característica do Século XIX; por outro, enquanto um elemento a partir do qual pode voltar-se contra o seu tempo (AW/CW, Epílogo), e possibilitar a criação de novos valores.

Dessa forma, a história da genealogia nietzschiana é pensada em seu caráter antimetafísico, enquanto um pressuposto metodológico, ou seja, a noção de que tudo que existe possui uma história, nada é eterno e imutável. Entretanto, o pressuposto histórico não é suficiente para fazer frente à metafísica, uma vez que há a possibilidade da construção de uma genealogia aos moldes dos psicólogos ingleses, que cristaliza os temas de estudo, tornando-os invariáveis no próprio vir-a-ser. É necessário, como um movimento complementar ao pressuposto histórico, elencar uma história metodológica, cuja preocupação está em perceber as modificações dos seus temas de análise no vir-a-ser. Com isso posto, vejamos como, nessa

<sup>36</sup> Seguimos, com isso, Denat (2008, p.148).

avaliação genealógica, Nietzsche utiliza o segundo instrumento de sua genealogia, qual seja, a análise linguística.

### 1.1.2 A instrumentalização do exame linguístico

Aliado à história, o exame da linguagem em Nietzsche ocupa um importante papel no desenvolvimento do procedimento genealógico. Na nota que encerra a primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, o filósofo de Sils Maria estabelece a relação entre os dois instrumentos metodológicos supracitados — história e análise da linguagem — como indicadores do caminho para o desenvolvimento dos conceitos morais (GM/GM I, nota). Nesse sentido, a implicação da importância do exame linguístico estaria na compreensão de como a terminologia dos valores morais estão envoltos em transformações históricas. Destacamos, com isso em vista, aquilo que está por detrás do raciocínio de Nietzsche: a ideia de que as palavras são preenchidas de significados de diferentes formas no percurso histórico. O filósofo, na obra *Andarilho e sua sombra*, utiliza uma valiosa comparação para ilustrar nossa compreensão, qual seja, as palavras são como bolsos:

A palavra “vingança” é falada rapidamente: quase pareceria que não pode conter senão uma só raiz conceitual e de sentimento. E ainda agora há o empenho de encontrar essa raiz: tal como nossos economistas ainda não se cansaram de entrever na palavra “valor” uma unidade assim de procurar o conceito-raiz original de valor. **Como se todas as palavras não fossem bolsos em que ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez foram metidas!** (WS/AS 33, negrito nosso).

A observação genealógica volta-se para uma história das próprias determinações linguísticas em vista de historicizar os conceitos. A linguagem é, assim, histórica. Mais do que isso, levando em consideração o próprio pressuposto histórico da genealogia, a linguagem possui um aparecimento histórico e os significados das palavras são modificados historicamente. O filósofo do martelo está combatendo novamente o pensar metafísico, sobretudo aquilo que é denominado metafísica da linguagem: a razão (GD/CI, A “Razão” na filosofia, 5).

É mister atentarmos, neste momento, que Nietzsche relaciona não só o “exame da linguagem” como algo central de sua genealogia, como também aquilo que ele denomina de filologia (GM/GM, prólogo 3). Mas como compreender, nesse cenário, o sentido de filologia? O filósofo de Sils Maria marca este sentido em dois momentos centrais de sua obra. Ambas, porém, seguem uma mesma formulação geral: filologia é a arte de ler bem. Em *Humano, demasiado humano*, especificamente no aforismo intitulado *A arte de ler*, o filósofo

genealogista fornece uma ideia de filologia a partir da reflexão sobre uma orientação unilateral de interpretação. Lança luz, neste tópico, à ideia de que toda “orientação forte é unilateral”, isto é, “não toca em muitas direções, como fazem os partidos e naturezas fracas em seu ir-e-vir ondulatório” (MA I/HH 1, 270), ou seja, seguem uma direção determinada, sem oscilar as posições.. Tendo isto em mente, assevera que “aos filólogos, devemos perdoar que sejam unilaterais” (MA I/HH I, 270). Em vistas disso, o filósofo dos espíritos livres elenca quais seriam os papéis da filologia: o estabelecimento e a preservação dos textos, bem como sua exegese. Além disso, afirma que seu objetivo é o da boa compreensão do que o autor analisado afirmou (MA I/HH I, 270). Neste primeiro momento, então, Nietzsche concebe à filologia como uma boa interpretação, a qual tem como características a unilateralidade, preservação dos textos e uma boa exegese. Na obra *O Anticristo*, Nietzsche apresenta esta terminologia, novamente, como “a arte de ler bem” (AC/AC, 52).

Neste âmbito, a filologia atua tanto desvendando a análise dos sentidos dos termos, quanto é utilizada como uma das formas de estabelecer significados ao mundo. O filósofo, a partir disso, fornece uma apreensão sobre a instrumentalização da linguagem que marca tanto uma esfera propriamente linguística quanto uma esfera de caráter “epistemológico”. Ou seja, não está em questão apenas a aplicação de significado às palavras. Este elemento é acompanhado da busca pelas interpretações do mundo que estes significados revelam. É nesse horizonte, na *Gaia Ciência*, que o filósofo afirma que o desenvolvimento da lógica certamente é derivado do “ilógico”. O filósofo compreende, ainda neste contexto, um entrelaçamento entre os desenvolvimentos das noções linguísticas com a sobrevivência da espécie humana, vendo a lógica como um artefato para a sobrevivência do animal humano:

Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual”, no tocante à alimentação e aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsume muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidade de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante (FW/GC, 111).

Assim posto, Nietzsche assume que os conceitos desenvolvidos para a lógica, como o fundamental conceito (lógico) de substância (FW/GC, 111) decorreu de um cenário que não estava ligado, ele mesmo, à lógica, mas sim à necessidade de sobrevivência. Portanto, não há uma lógica em si, mas sim acordos práticos. Igualar aquilo que não é igual, atribuir conceitos aos alimentos e aos perigos que cercam a vida do animal, foi fundamental para a sobrevivência do ser humano enquanto espécie. No entanto, o elemento do “ilógico” não

estaria restrito ao desenvolvimento apenas neste âmbito da sobrevivência da espécie, mas faz presente no humano “atual”:

O curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo... (FW/GC, 111).

Nietzsche elabora, nesse sentido, uma percepção sobre a limitação do conhecimento humano. Este, quando trabalha com a designação de leis no devir, impõe perspectivas humanas a este devir, visando um fundamento por trás das aparências. Nesse sentido, ao trabalhar com o tratamento semelhante enquanto igual (FW/GC, 111), ou seja, através de categorias lógicas, o ser humano não está descobrindo quaisquer verdades sobre o mundo. Quando julga encontrar fundamentos para o devir, não compreende que essas imposições são apenas o resultado de uma luta impulsiva no próprio ser humano. Assim, conseguimos compreender que a noção de desenvolvimento do conhecimento está ligado à relação impulsiva, ou melhor, a formação da lógica é derivada desse processo de luta de impulsos. É possível vislumbrar, assim, que a noção de “conhecimento” esteja inserida a uma dinâmica que não está dada por si. Com isso, afirmamos que o próprio conhecimento e as formas de conhecer são históricos e relacionados a um desenvolvimento de uma dinâmica de impulsos. Nietzsche, neste âmbito, assume diferentes posições, em sua obra, sobre a perspectiva do conhecimento, buscando se situar no debate idealismo *versus* realismo, o qual será dissolvido com a noção de perspectivismo<sup>37</sup>.

Atentamos, com esse debate em vista, que esse dado da linguagem também ocupa um papel fundamental no embate de Nietzsche frente à metafísica. Apresentada em *Além de bem e mal* enquanto uma relação de oposição, o pensamento metafísico assume que as coisas, como se apresentam, não devem ter uma origem ou, se sim, devem ter uma origem própria (JGB/BM, 2). Os metafísicos atuam, assim, com categorias linguísticas absolutas, “em si”. Já em um aforismo de *Aurora*, intitulado *O “em si”*, Nietzsche sustenta uma oposição a esse conceito fixo. Neste contexto, o filósofo advoga em prol de uma retirada dos predicados do

---

<sup>37</sup> Desde a juventude, Nietzsche assume posições diferentes sobre a ideia de conhecimento (Cf. Itaparica, 2019). Ora, conseguimos perceber uma forte aproximação do filósofo com uma posição idealista de caráter transcendental, como em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*; ora, percebemos uma aproximação de Nietzsche ao idealismo e um afastamento das perspectivas realistas — como em *Humano, demasiado humano*. Como foge ao nosso escopo, não nos deteremos no debate sobre cada uma dessas posições. Interessa-nos, neste debate, como Nietzsche irá utilizar essas noções de linguagem e conhecimento para levar a cabo seu procedimento genealógico.

sujeito. Quando se afirma, então, que algo é bom, esse bom nada mais seria do que um estado interior “em que aplicamos essas palavras às coisas fora e dentro de nós” (M/A, 210). O filósofo, então, advoga em prol de retomarmos, das coisas, o predicado, ou “pelo menos, lembrarmo-nos de que os havíamos *emprestado* a elas” (M/A, 210)<sup>38</sup>. É tomando os conceitos e os significados como elementos históricos que Nietzsche vai combater esse tipo de perspectiva<sup>39</sup>.

Nietzsche perpetua a sua perspectiva genealógica sobre a história da linguagem enfatizando um processo de socialização a partir de necessidades vitais. Primeiro, destaca que a importância de entrar em acordo quanto aos conceitos é proporcional ao perigo e às necessidades vivenciados pelos grupos de seres humanos, sendo imprescindível uma boa compreensão conceitual para a sobrevivência. A partir do que está posto, o escritor de *Além de bem e mal* estabelece qual seria a relação entre o exame da linguagem com o terceiro instrumento metodológico da genealogia, que seria a fisiopsicologia. Isso porque o filósofo alemão exprime que, para compreender qual a hierarquia dos valores, é indispensável que se compreenda quais “os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra” (JGB/BM, 268). A relação que se estabelece, então, é que a partir das conceituações expressas por um determinado grupo, é possível compreender o estado afetivo deste grupo, determinando qual “a sua tábua de bens” (JGB/BM, 268). Nesse prisma, na *Genealogia da Moral*, não deixa dúvidas que os valores foram formulados a partir de um páthos afirmativo, o “*páthos da distância*” (GM/GM I 2). Atribui, ainda neste contexto, que a estirpe senhorial possuía o direito de “dar nomes”, compreendendo “a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores” (GM/GM I 2).

Como conceber, em fim, com esses elementos em vista, o exame linguístico do procedimento genealógico? O filósofo alemão indica que o caminho correto para o conhecimento do aparecimento dos valores morais deve ser encontrado através da significação de diversas línguas. Nesta investigação, afirma que as designações para a noção de “bom” remete à uma mesma transformação conceitual, através da qual a nobreza e a aristocracia eram assemelhadas à bondade; de forma paralela, o termo de designação da oposição aos “bons”, qual seja “ruim”, é uma transformação conceitual que assemelha esta

---

<sup>38</sup> A crítica de Nietzsche é mais profunda em relação às categorias apresentadas até então. No entanto, o tema da crítica linguística de Nietzsche às categorias mais basilares como a noção de sujeito serão desenvolvidas no decorrer da discussão com a apreensão da noção de fisiopsicologia.

<sup>39</sup> Em um fragmento póstumo de 1888, Nietzsche combate a ideia de noções “em si” a partir de uma visão relacional: “o ‘em si’ é até mesmo uma concepção contrassensual: uma ‘constituição em si’ é um disparate: nunca temos o conceito ‘ser’, ‘coisa’ senão como conceito relacional” (NF/FP 14(103) Começo do ano de 1888).

noção a “plebeu”, “baixo”, “comum” (GM/GM I 4). Ou seja, a investigação através da linguagem leva o filósofo alemão ao encontro do primeiro significado de valor ligado à posição social. Nesse ponto de vista, Nietzsche levaria a cabo a tese de que criadores de valores são, primeiro, os povos e que essas criações de valores revelam uma condição afetiva, ou, em outros termos, “a voz da vontade de [potência]” (Za/ZA, I, Das mil metas e de uma só meta). Nesse primeiro momento de avaliação, percebemos que “nas palavras e raízes que designam o ‘bom’, transparece ainda com frequência a nuance cardeal pela qual os nobres se sentiam homens de categoria superior” (GM/GM I 4)<sup>40</sup>. Como forma de compreender esse esquema, é necessário que investiguemos o último instrumento do procedimento genealógico, a fisiopsicologia.

### 1.1.3 A instrumentalização da fisiopsicologia

A fisiopsicologia ocupa um papel central no desenvolvimento da noção de genealogia. Ela está no âmago da análise histórica dos valores e, igualmente, da crítica a esses valores. O cerne desse procedimento nietzschiano está inserido nesta crítica realizada através da fisiopsicologia. Na sexta seção do prólogo à *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que há uma necessidade, no terreno da investigação moral, de uma nova exigência: “necessitamos de uma crítica do valor dos valores, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão” (GM/GM, prólogo, 6). Esta importância à crítica dos valores morais torna-se ainda mais notória quando analisamos as linhas subsequentes das que citamos. Nestas, o filósofo afirma que para esta seja realizada é necessário “um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram”, o que seria um “conhecimento tal como até hoje nunca existiu e nem foi desejado” (GM/GM, prólogo, 6).

Este tipo de investigação, afirma o filósofo (GM/GM, prólogo, 6), não seria desejado por seus adversários que investigam a moralidade. Qual seria a razão para esta recusa de avaliação dos valores morais? O filósofo alemão compreende que haveria um padrão de tomar o valor dos valores como dado, como efetivos, para além de quaisquer contestações (GM/GM, prólogo, 6). É a partir dessa noção que apreendemos a divergência de Nietzsche em relação aos seus adversários. Especificamente, defendemos que essa divergência ocorre em um duplo sentido. O primeiro, desenvolvido nas seções anteriores, refere-se a uma abordagem histórica

---

<sup>40</sup> Esse desenvolvimento será detalhado no segundo capítulo, quando examinaremos o duplo aparecimento da moral.

e antimetafísica. O segundo, ao caráter de fundamentação da moral. Vejamos como o filósofo se opõe a essa fundamentação, portanto.

Na *Gaia Ciência*, Nietzsche apontou essa diferenciação em relação àqueles que buscam fundamentar a moral. Nesse sentido, o filósofo concebe que essa tendência de seus adversário está inscrita naquilo “que os homens entravam de acordo, após toda a desconfiança, desavença, contradição, o sagrado local da paz, em que os pensadores descansavam de si próprios, respiravam, readquiriam forças” (FW/GC, 345). Não tomavam, assim, a moral como um problema. Nietzsche, então, coloca a sua investigação em um sentido contrário, pretendendo tomar a moral como um problema. Não intenta, em sua genealogia, justificar os valores morais pré-estabelecidos, mas problematizar as avaliações que engendraram os valores. No parágrafo 186 de *Além de bem e mal*, o filósofo aborda este distanciamento em relação ao âmbito de investigações que visam a fundamentação da moral. Nietzsche percebe, nesse caso, que “em toda ‘ciência da moral’ sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático” (JGB/BM, 186). Em contraste a esta postura, o escritor de *Além de bem e mal* assume sua posição como aquela que trabalha para a preparação de uma tipologia moral:

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 (JGB/BM, 186).

Assim posto, Nietzsche marca uma diferenciação capital de sua investigação em relação àqueles que fundamentam a moral: a diversidade cultural da análise genealógica. Esta perspectiva surge quando, contrastando sua posição com os filósofos que fundamentam a moral, Nietzsche assevera que estes conhecem a moralidade a partir de um ponto de vista restrito, como “moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar” (JGB/BM, 186). Destaca, ainda nesse sentido, que, os verdadeiros problemas da moral emergem “somente na comparação de *muitas* morais” (JGB/BM, 186). Nesse âmbito, a problematização da moral deve levar em conta um estudo da pluralidade cultural a fim de fazer emergir estes problemas. A proposta de amplitude da investigação, de uma observação de muitas perspectivas (GM/GM, prólogo, 3), permite uma superação desta visão de direcionar “ciência da moral” à fundamentação. No entanto, surge

um alerta: a forma pela qual a problematização da moral é realizada não pode, ela mesma, estar situada na moralidade.

Já em *Aurora*, Nietzsche apontava este problema em um aforismo intitulado *Supostamente mais elevado*. O filósofo descreve, neste, uma situação de comparação entre duas morais: a moral cristã e a moral estoica. Surge, então, um alerta: o que é alto ou baixo em uma moral não pode ser medido moralmente. Ora, se não há uma moral absoluta, não há um critério moral último para realização de avaliações acerca da moral. É necessário encontrar um novo critério que estivesse para além do campo moral para realizar este julgamento (M/A, 139). Somado ao que está posto, cumpre notar que se não há uma moral absoluta, então avaliar moralmente a moral seria estabelecer um julgamento baseado em preconceitos sobre outros preconceitos. No fundo, seria recair no problema de fundamentar a moralidade. Para evitar tal questão, na *Gaia Ciência*, o filósofo genealogista propõe pressupormos uma posição fora da moral:

“Reflexões sobre preconceitos morais”, se não quisermos que sejam preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição *fora* da moral, algum ponto além do bem e do mal, até o qual temos de subir, escalar, voar — e, no caso presente, de todo modo um além de *nosso* bem e mal, uma liberdade de toda “Europa”, entendida esta como uma soma de imperiosos juízos de valor, que nos foram transmitidos na carne e no sangue (FW/GC, 380).

Tendo esta questão em vista, o filósofo vai propor um critério avaliativo que esteja isento de quaisquer valorações morais. Nietzsche o encontra na noção de “vida”. Isso porque qualquer juízo de valor acerca da vida não pode ser estimado, nem por um “vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto de disputa, e não um juiz; e não por um morto, por um outro motivo” (GD/CI, O problema de Sócrates, 2)<sup>41</sup>. Para tocar no valor da vida, então, seria necessário estar em uma posição fora da vida e conhecê-la em sua totalidade, transformando o problema do valor da vida em algo inacessível (GD/CI, Moral como antinatureza, 5)<sup>42</sup>. Os

<sup>41</sup> Nietzsche, em um fragmento póstumo, sustenta esta ideia da vida ser tomada enquanto um critério cujo valor não pode ser avaliado, considerando a vida como um caso particular: “‘Valor da vida’: mas a vida é um caso particular, é preciso justificar toda a existência, e *não* apenas a vida — o princípio justificado é um princípio tal a partir do qual a vida se *explica*...” e complementa esta ideia com o conceito de vida — que será, no corpo do texto, discutido no parágrafo seguinte ao afirmar que “a vida mesma não é nenhum meio para algo; ela é *expressão* de formas de crescimento de [potência]” (NF/FP 9[14] Outono de 1887).

<sup>42</sup> Atentamos, com isso em vista, para o comentário de Melo Neto (2022) e Corbanezi (2021). O primeiro, ao tratar do novo referencial de avaliação moral proposto por Nietzsche argumenta que “Nietzsche elege, como critério para avaliar as perspectivas produtoras de valores, a seguinte referência: o estado de *saúde* do tipo de vida que gera valores” (Melo Neto, 2022, p.25, *itálico no original*). Nesse cenário, propõe uma interpretação na qual o critério avaliativo utilizado por Nietzsche é a vida saudável: “Costuma-se dizer que o *valor da vida* é a referência por meio da qual Nietzsche vai avaliar os valores morais. No entanto, é necessário lembrar que, quando o filósofo elege este valor como critério, ele não tem em mente a vida num sentido irrestrito. Isso porque o tipo de vida que lhe servirá como uma espécie de instrumento de apreciação dos valores é a *vida saudável*”

juízos emitidos acerca da vida são tratados enquanto sintomas dos viventes. É neste sentido, então, que o vocabulário avaliativo de Nietzsche é transformado em termos sintomatológicos, sendo saudável as avaliações que são voltadas para a afirmação da vida e doente as avaliações que tendem à negação da vida. Assim, Nietzsche propõe uma sintomatologia<sup>43</sup>, na qual valores são avaliados enquanto doentes e saudáveis. Nestes termos, na nota que encerra a primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, ao propor a ideia da realização de estudos históricos morais, o filósofo reserva um papel especial à relação entre fisiologia e medicina, qual seja: examinar a tábua de valor “*tu deves*”. Isto significa questionar “que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela ‘moral’?” (GM/GM, I, nota), e, mais especificamente, cabe a questão para que valem essas tábuas. Nesse âmbito, é imprescindível perguntar o que o filósofo está entendendo a partir do conceito de vida. É em um fragmento póstumo do Outono de 1885 e Outono de 1886 onde Nietzsche aponta que “vida é vontade de [potência]” (NF/FP 2[190] Outono de 1885-Outono de 1886)<sup>44</sup>. Esta noção — a de vontade de potência — é desenvolvida pelo filósofo genealogista em sua obra publicada a partir de *Assim Falava*

---

(Melo Neto, 2022, p.38, itálico no original). Corbanezi (2021) segue uma linha próxima ao escritor de *Nietzsche à luz dos Antigos* ao discutir a posição do relativismo em Nietzsche. Nesse sentido, afirma o comentador que na avaliação a partir da sintomatologia a realiza a partir de uma determinada concepção de vida: “[o]ra, não sendo absoluta, mas antes provindo de uma determinada perspectiva, a concepção nietzschiana de vida ascendente, empregada como critério, implica inexoravelmente avaliações” ou seja, “seu critério de avaliação do *valor* dos valores encerra, também ele, *valores*” (Corbanezi, 2021, p.154, itálicos no original). Nesse ponto de vista, o critério de Nietzsche é articulado de forma parcial, “ele não subscreveria a tese segundo a qual as interpretações se equivalem” (Corbanezi, 2021, p.154). Dessa forma, Corbanezi leva à cabo a ideia de que o relativismo não está pautado na equivalência de posições e, por isso, a noção de vida “não se trata de uma pedra de toque neutra, objetiva, independente e absoluta, mas sim relativa a determinada interpretação perspectivística” (Corbanezi, 2021, p.154). Concordamos parcialmente com os comentadores, nesta interpretação. Acreditamos, como eles, que a noção de vida não ocupa uma posição de neutralidade na obra de Nietzsche, no entanto, compreendemos que a questão de uma vida ascendente e uma vida decadente é secundária na avaliação nietzschiana, uma vez que é necessário pressupor, antes disso, aquilo que a caracteriza como tal. Nesse aspecto, consideramos que o critério avaliativo, aquilo que sustenta toda a sintomatologia é a vida: “a moral julgada e condenada a partir da vida” (NF/FP 7(6) [9] Final de 1886 — Primavera de 1887). Com o julgamento da vida enquanto vontade de potência, somos levados ao segundo passo, qual seja, à possibilidade de classificar uma vida como ascendente e decadente. A partir disso, Nietzsche vai ser o porta-voz de um tipo de vida ascendente.

<sup>43</sup> Atentamos, nesse cenário, para a consideração realizada por Conway em um artigo intitulado *Genealogy and Critical Method*, no qual o autor apresenta uma importante relação entre sintomatologia e avaliação moral: “A sintomatologia de Nietzsche transforma, assim, a capacidade do *imoralismo* que caracteriza a filosofia madura dele: porque todos os valores — mesmo aqueles que promovem ascetismo — promovem o interesse de uma forma de vida, nenhuma constelação de valores deve ser designada especialmente como ‘má’. Operando livre de distrações de náusea e piedade, Nietzsche é capaz de interpretar signos de decaimento fisiológico sem recorrer a valoração moral dos agentes patogênicos que ele isola” (Conway, 1994, p. 322, grifo no original).

<sup>44</sup> Em um fragmento póstumo do começo do ano de 1888, o filósofo afasta sua noção de vontade de potência em relação a duas teses fundamentais para a construção desta, quais sejam, a ideia de autoconservação de Espinoza e a ideia de vontade em Schopenhauer. Referente ao primeiro caso, afirma Nietzsche que a “sentença de Espinoza acerca da autoconservação precisaria estabelecer propriamente um apoio para a transformação: mas a sentença é falsa, o *contrário* é que é verdadeiro. É possível mostrar precisamente em todo vivente da maneira mais clara possível que ele faz tudo para *não* se conservar, mas para vir a ser *mais*” (NF/FP 14(121) Começo do ano de 1888). No caso de Schopenhauer, afirma Nietzsche que “aquilo que ele denomina ‘vontade’ é apenas uma palavra vazia. Trata-se ainda menos de uma ‘vontade de *viver*’: pois a vida é meramente um caso particular da vontade de [potência] — é totalmente arbitrário afirmar que tudo aspira a passar para essa forma da vontade de [potência]” (NF/FP 14(121) Começo do ano de 1888).

*Zaratustra*. Cabe, então, uma análise acerca do desenvolvimento desta noção. No livro supracitado, em um capítulo intitulado *Das mil metas e uma só meta*, Nietzsche, ao constatar as diversas formas de avaliação da moralidade em diferentes povos, afirma que as tábuas de valores refletem a voz da vontade de potência:

Muitos países viu Zaratustra, e muitos povos: assim descobriu o bem e o mal de muitos povos. Zaratustra não achou maior poder na terra do que bem e mal.// Nenhum povo poderia viver sem antes avaliar; mas, querendo se manter, não pode avaliar como seu vizinho.// Muito do que esse povo considerava bom, outro considerava infâmia e escárnio: eis o que achei. Muito achei que aqui era denominado mau, e ali era encoberto de horas cor de púrpura.// Jamais um vizinho compreendeu o outro: sempre sua alma se admirou da loucura e da maldade do vizinho.// **Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz da sua vontade de [potência].** (Za/ZA, I, *Das mil metas e uma só meta*, negrito nosso).

Neste contexto, Nietzsche estabelece a vontade de potência enquanto aquilo que está por detrás dos valores morais estabelecidos por diversos povos. Estes valores, longe de constituírem uma unidade, são plurais, uma vez que os povos são plurais. No entanto, o filósofo afirma não só que a moral revela a vontade de potência, mas também as superações de um povo. Surge, com isso, a questão sobre qual a relação entre vontade de potência e a ideia de superação. Nietzsche, em um outro capítulo deste mesmo livro, *Da Superação de Si Mesmo* [*Von der Selbst-Überwindung*], apresenta as suas palavras “sobre a vida e a maneira [Art] de tudo o que vive” (Za/ZA, II, *Da superação de si mesmo*). É fundamental notar que esta passagem indica, com uma certa evidência, a importância imposta da noção de vida ante à discussão moral, já que a personagem Zaratustra afirma que a compreensão sobre as palavras sobre os valores morais estão interligadas com o conhecimento da vida.

O filósofo admite que, em suas observações sobre a vida, encontrou três características sobre o vivente: tudo o que vive obedece, recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio e dar ordens é mais difícil do que obedecer. Ora, o caminho delimitado por Nietzsche refere-se a um raciocínio de comando e obediência, no qual o vivente é, ao mesmo tempo, “juiz, vingador e vítima de sua lei” (Za/ZA, II, *Da Superação de Si mesmo*). Mas ao que se deve essa noção de vida enquanto comando e obediência? A ideia de que vida é vontade de potência: “[o]nde 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*). Nessa lógica, a vida é um constante conflito de busca por assenhorar-se, por mais potência. Especificamente, vida é “luta e devir e finalidade e contradição de finalidades” (Za/ZA, II, *Da*

superação de si mesmo), ou, de forma mais notória, vida é o constante superar-se e o constante criar (e destruir).

Em *Assim Falava Zaratustra*, então, Nietzsche apresenta-nos o conceito de Vontade de Potência em sua relação com a formulação de valores. Reflete, assim, que as formulações dos valores são as vozes da “vontade de potência” de um determinado povo. O filósofo de Sils Maria ao apontar que as valorações morais revelam a valoração de um povo, evidencia a ligação entre vida e vontade de potência (Za/ZA, II, Da Superação de si mesmo). Indica, assim, para a vontade de potência similar à tudo o que vive, isso é, a vontade de potência está presente no orgânico. Cumpre ainda notar um elemento central da filosofia nietzschiana, que as formulações de valores morais são manifestações de “vidas” de diversos povos. No entanto, antes de encararmos essa relação entre vontade de potência e valores de forma acabada, vejamos como o filósofo de Zaratustra desenvolve a noção de vontade de potência em textos posteriores. Na obra *Além de bem e mal* Nietzsche parte para uma definição de maior amplitude da noção de vontade de potência. No parágrafo 36 do referido texto, o filósofo formula a sua noção de vontade de potência a partir de um embate com o materialismo atomista. Ao deparar-se com uma busca por algo mais elementar da ação humana, encontra a noção de vontades de potência em ação com demais vontades de potência. Ao examinar a vida instintiva, encontra a explicação da vontade de potência como “a forma mais básica da vontade” (JGB/BM, 36). Com essa visão posta, concebe a vontade de potência enquanto toda força atuante. Além disso, enquadra a vontade de potência tanto no orgânico quanto no inorgânico ao afirmar que o “mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme seu ‘caráter inteligível’ — seria justamente ‘vontade de [potência]’, e nada mais. —” (JGB/BM, 36). Posteriormente, no mesmo livro, a formulação da vontade de potência, de uma maneira similar, aparece em um capítulo intitulado *Contribuição à História Natural da Moral* (*zur Naturgeschichte der Moral*). O filósofo, ao examinar a falha dos pensadores da moral em questionarem o valor dos valores morais, que buscaram apenas sua fundamentação, afirma que a essência<sup>45</sup> do mundo é vontade de potência (JGB/BM, 186)<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Apesar de atribuir este tipo de vocabulário, compreendemos que Nietzsche utiliza da cosmologia da vontade de potência como um elemento retórico a partir do qual é realizada a transvaloração dos valores. O tema, no entanto, será esclarecido no decorrer da nossa dissertação.

<sup>46</sup> Mesmo com a formulação no singular, compreendemos que a noção de vontade de potência de Nietzsche só pode ser entendida no plural. Neste sentido, seguimos Müller-Lauter (1997) ao apreender que Nietzsche utiliza vontade de potência no singular a partir de uma tripla significação: (1) enquanto a totalidade do efetivo, isto é, a ideia de que só existe unidade enquanto organização; (2) enquanto determinações universais, ou seja, que as multiplicidades estão reunidas em âmbitos ou que estas adquirem significação a partir de outro modo abrangente; (3) enquanto particularidade distintiva, dito de outra forma, quando falamos do ser humano, pressupomos a multiplicidade da unidade. No que se refere à primeira noção, enquanto a totalidade do efetivo, há uma necessidade de precaução, uma vez que, com isso, não podemos compreender uma substancialização da vontade

Para além destas formulações, Nietzsche assimila a vontade de potência à noção de força. Na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, quando apresenta o argumento da valoração escrava da moral, afirma que um “*quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso [*Trieb*], vontade, atividade — melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar” (GM/GM, I, 13)<sup>47</sup>. Com isso, o filósofo alemão assimila a noção de vontade de potência enquanto força<sup>48</sup>. O embate de Nietzsche, neste momento, é feito com a noção de que há um substrato por trás da ação<sup>49</sup>. Ora, se a vontade de potência, a força, é o próprio atuar, o próprio querer, não há nada por trás da ação. Visualizamos, assim, que a própria noção de vontade de potência não se trata de um substrato que, substituindo a noção de sujeito moderno, pode ser encarada como agente. Mais especificamente, a ideia de um substrato por detrás da ação, bem como a noção de agente “é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo” (GM/GM, I, 13)<sup>50</sup>.

---

de potência. Alegar essa substancialização seria o mesmo que afirmar a vontade de potência como subjacente por si, tal qual o sujeito. No entanto, vontade de potência deve ser expressa sempre em vistas da pluralidade. Só há possibilidade de pensar a unidade, afirma Müller-Lauter, enquanto “organização e combinação de *quanta* de [potência]” (Müller-Lauter, 1997, p.85). Em um fragmento póstumo, Nietzsche elabora este ponto de vista ao afirmar que “Toda unidade é apenas como *organização* e *conjunção* unidade: nada diverso do modo como uma comunidade humana é uma unidade: ou seja, *oposição* em relação à *anarquia* atomista; com isso, uma *conformação de domínio*, que significa uma coisa, mas não é uma coisa.” (NF/FP 2[87] Outono de 1885-Outono de 1886).

<sup>47</sup> Com esta definição, Nietzsche impossibilita a diferenciação entre forças e suas manifestações. A força, neste caso, efetiva-se. A partir disso, é possível afirmar que a vontade de potência “é o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em sua relação com as demais. Ela não se impõe, porém, como *nomos*; instigando as transformações, não poderia coagir as forças a se relacionarem seguindo sempre o mesmo padrão. Tampouco reflete um *telos*; superando-se a si mesma, não poderia ter em vista nenhuma configuração específica das forças” (Marton, 1990, p.55).

<sup>48</sup> Chamamos a atenção para essa teoria da vontade de potência enquanto força recebe um aceno nesta passagem, mas é desenvolvida, principalmente, nos fragmentos póstumos.

<sup>49</sup> A ideia de Nietzsche será combater a noção de responsabilidade formulada pela moral escrava, neste contexto. O debate, no entanto, será desenvolvido no decorrer de nossa dissertação. Cumpre notar, neste momento, que a noção de vontade de potência não é utilizada por Nietzsche enquanto similar à noção de um sujeito. Ainda mais, percebemos que Nietzsche torna essas ideias equivalentes. O filósofo argumenta em um sentido distinto, de oposição à “*sujeição*”, como demonstramos nos parágrafos que seguem.

<sup>50</sup> Alguns traços sobre o conceito de vontade de potência merecem esclarecimento. Isso porque o termo, absolutamente central na obra de Nietzsche, foi interpretado de diversas formas no decorrer da tradição da fortuna crítica da obra nietzschiana. Heidegger considerou a vontade de potência enquanto um princípio metafísico, uma vez que este iria se desdobrar a partir de si mesmo e acaba retrocedendo à sua própria origem. Leiter (2015), por sua vez, visando não afirmar que a vontade de potência seria um princípio metafísico, a enquadrou enquanto um princípio psicológico ao lado de outros *Tipos-fatos*. Leiter assume, assim, que a vontade de potência é uma entre várias características da vida. Ao invés de ser percebida como o núcleo central dos desejos e afetos, é vista como uma característica que está ao lado deles. Mais especificamente, o comentador atribui à vontade de potência uma explicação psicológica. Esta, por sua vez, não explica todos os comportamentos humanos. Quanto às apreciações que surgem, principalmente, nas anotações póstumas, de que a vontade de potência seria esse núcleo da vida, Leiter diz que “este pretensão ‘princípio fundamental’ não merecer menção em qualquer ocasião sugere fortemente que esse papel [dado à vontade de potência] tenha sido muito exagerado.” (Leiter, 2015, p.115). Mais ainda, o comentador estadunidense, em um artigo publicado e intitulado *Nietzsche’s metaethics: Against the Privilege Reading*, desenvolve um argumento contrário à “noção forte” de vontade de potência, afirmando que esta noção seria uma explicação psicológica e que a sua extensão seria uma propensão de um argumento retórico (Leiter, 2000, p.286). Ainda nesse tópico, o comentador apresenta três outras considerações textuais contra essa perspectiva de uma força das explicações nietzschianas através da

A partir da concepção da vida envolta na ideia de vontade de potência<sup>51</sup>, Nietzsche assume a sua fisiopsicologia enquanto “morfologia e *teoria da evolução da vontade de [potência]*” (JGB/BM, 23). Com isso, o filósofo alemão toma a doutrina da vontade de potência como o cerne de sua crítica à moralidade ocidental, enquanto o critério avaliativo a partir do qual os valores morais serão avaliados. Isso ocorre em um duplo sentido. O primeiro, seria o de como os valores morais são formulados em relação à vida, enquanto afirmação das forças impulsivas. O segundo, como os valores morais refletem os tipos de vida a partir das quais os estes são formulados (Za/ZA, I, Das mil metas e uma só meta). Esta dupla movimentação ocorre em prol da posição da própria vivência no pensamento de Nietzsche, a qual pode ser descrita da seguinte forma: a vida formula avaliações e toda avaliação reflete a

---

vontade de potência. A primeira destas seria a ideia de que se Nietzsche considera a vontade de potência enquanto um princípio fundamental, então este princípio deveria aparecer nos dois principais “momentos auto-reflexivos no corpus nietzschiano”: *Ecce Homo* e os prefácios escritos em 1886 (Leiter, 2000, p.285). A segunda destas considerações referem-se ao comentário de Montinari acerca da “passagem mais famosa sobre a vontade de potência no corpus nietzschiano na conclusão da seção 1067 de *Vontade de Potência*” (Leiter, 2000, p.285), uma vez que o comentador italiano afirmaria que esta passagem seria desacreditada. Por fim, leva em consideração a afirmação de Clark, para quem a única passagem que provaria a força da vontade de potência nas obras publicadas estaria exposta em JGB/BM 36, mas que para aceitá-la, teríamos que aceitar hipóteses expostas anteriormente colocadas por Nietzsche, dentre as quais há o destaque para a ideia de uma causalidade da vontade. Ora, assumindo que o filósofo alemão rejeita essa tese, não deveríamos aceitar também a ideia de vontade de potência (Leiter, 2000, p.285). Compreendemos que esses tópicos não fazem com que a importância da vontade de potência seja perdida, e que são elementos insuficientes para descartar a noção nietzschiana. No entanto, o exame cauteloso sobre o tema permite-nos ver que Nietzsche utiliza a noção de vontade de potência como um elemento de negação à metafísica e que não se restringe apenas à psicologia, apesar de ser o termo mais importante, neste âmbito. Vontade de potência seria a qualidade comum ao que é quantitativamente distinto (Müller-Lauter, 2009, p.68). Não é um princípio fundante tal qual a *arché* dos pré-socráticos e nem tampouco, unicamente, uma constituição psicológica. Ainda neste tópico, levamos em consideração a questão se a vontade de potência seria uma interpretação de valor retórico. Isso porque não acreditamos que Nietzsche vise encontrar alguma verdade sobre o mundo, o que seria uma contradição com o perspectivismo. É o caso de a vontade de potência, então, ser mais uma interpretação entre todas as interpretações sobre o mundo (JGB/BM, 22).

<sup>51</sup> Julião (2016), nesse debate, assume que vontade de potência seria uma outra forma de falar sobre a vida: “Ela [vontade de potência] não é um princípio metafísico, como a vontade de viver em Schopenhauer; ela não se manifesta, é simplesmente outra maneira de dizer a vida, de se definir a vida, que é — para Nietzsche — uma relação entre o forte e o fraco, mas ela é, sobretudo, vontade de ultrapassamento de si, ou seja, autossuperação no ser vivente” (Julião, 2016, p.114). Compreendemos como importante esse reconhecimento da vida enquanto vontade de potência, no entanto, como apontamos acima, vontade de potência não se restringe ao orgânico.

vida que a avalia<sup>52</sup>. Nietzsche lança mão, assim, de sua postura perspectivista para avaliar tanto o valor dos valores morais quanto os tipos de vida que engendram esses valores.

O filósofo pretende, com essa avaliação, demolir, por um lado, a pretensão da busca metafísica de encontrar a verdade última acerca da moral; por outro, observar quais são as pretensões dos portadores da vontade de verdade, a qual está na base do ensejo metafísico. No primeiro sentido, Nietzsche investiga que estes desejos esbarram nas próprias limitações do ser humano: corpo e linguagem. No aforismo 110 da *Gaia Ciência*, intitulado *Origem do conhecimento* [*Ursprung der Erkenntniss*], o filósofo aborda a origem e o desenvolvimento do que se entende por conhecimento a partir de um ponto de vista no qual o conhecimento é associado à sua pretensão para a vida. O filósofo assume que o intelecto produziu, por muito tempo, erros de fixação do mundo: “que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece, que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si” (FW/GC, 110). Todas essas proposições receberam um tal status no mundo do conhecimento que a medição de verdade e falsidade dependia dessas proposições. No entanto, isso não revela que são verdades últimas, mas sim que a força do conhecimento está no seu “grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida” (FW/GC, 110).

Nietzsche, concomitantemente a isso, interliga o conhecimento ao desenvolvimento da lógica, cujo surgimento advém do ilógico. Este seria o tratamento dado pelos grupos humanos de estabelecer o semelhante enquanto igual, como instrumento necessário, principalmente, à

---

<sup>52</sup> Esta é uma leitura apresentada por Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*, na qual o autor afirma: “Por um lado, os valores aparecem, ou se dão, como princípios; uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Porém, por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõem avaliações, ‘ponto de vista de apreciação’ dos quais deriva seu próprio valor” (Deleuze, 2018, p.9). Azeredo (2003) segue a leitura do filósofo francês, interpretando o processo na mesma via: “A análise dos valores apresenta dois aspectos: por um lado, o valor é o ponto de partida para a avaliação; por outro, o valor é estabelecido a partir de uma dada avaliação” (Azeredo, 2003, p.44). Encontramos uma indicação próxima a esta leitura em uma tradição de interpretação diferente da proposta pelos pós-estruturalistas com Letier (2015). O comentador estadunidense, visando levar a cabo seu conceito de *Tipos-fatos* afirma que “uma forma típica da argumentação nietzschiana, por exemplo, decorre como a seguir: uma crença teórica de uma pessoa é melhor explicada em termos de suas crenças morais; e suas crenças morais são melhores explicadas em termos de fatos naturais acerca do tipo de pessoa que ela é” (Leiter, 2015, p.7). Atentamos, neste cenário, para a seguinte observação de Melo Neto (2022): Adotando essa atitude ‘clínica’ [sintomática] em seu julgamento genealógico, Nietzsche elege, como critério para avaliar as perspectivas produtoras de valores, a seguinte referência: o estado de *saúde* do tipo de vida que gera valores” (Melo Neto, 2022, p.25, grifo no original). Concordamos em partes com essa observação. Acreditamos ser salutar que o estado de saúde dos grupos que geram valores seja considerado, no entanto, não concordamos que seja o critério avaliativo. Isso porque assumir que uma vida é “saudável” ou “doente” implica em uma avaliação. Dessa forma, consideramos que tanto os valores avaliados como saudáveis e doentes, quanto às formas de vida que engendram esses valores são avaliadas, ou, em termos médicos, diagnosticadas, como saudáveis e doentes. Retomaremos este tema, quando oportuno, no decorrer da dissertação, quando discutirmos a valorização escrava da moral e sua relação com a vida, sobretudo com o tema do ascetismo.

sobrevivência coletiva. Ora, é fundamental para a existência e conservação<sup>53</sup> de uma espécie que se estabeleça uma inferência de igualar o não igual, sobretudo no tocante à alimentação e à proteção. A lógica, o conhecimento e, consequentemente, a linguagem, estão atrelados à necessidade humana de sobrevivência e de fortalecimento da espécie. O que revela a linguagem e a lógica não são princípios universais de um conhecimento puro e nem tampouco garantem um acesso do ser humano a postulações que estariam em uma instância suprassensível. Revelam, ao contrário, compreensões humanas, demasiadas humanas, fundamentais à sobrevivência do animal humano. O perspectivismo rompe com a noção de uma formulação de verdades, restando apenas as interpretações. É neste sentido que o filósofo afirma que não há nenhum acontecimento em si, uma vez que o que acontece “é um grupo de fenômenos *interpretados* e sintetizados a partir de um ser<sup>54</sup> interpretativo” (NF/FP 1(115) Outono de 1855- Início de 1886)<sup>55</sup>.

Assumir o caráter interpretativo da linguagem e das avaliações leva-nos ao sentido de crítica através da noção de perspectivismo: a compreensão de quais são as pretensões que estão por detrás dos portadores das avaliações. Nesse caso, seriam aqueles que estão ligados à *vontade de verdade*. Ora, se estes portadores da vontade de verdade<sup>56</sup> só produzem interpretações, a questão que se formula é: quem interpreta aquilo que está sendo interpretado? Aplicado ao campo moral, a questão transmuta-se em: quem interpreta os valores morais? Quem estabelece a atribuição do valor “bom” acima do valor “mau” (GM/GM, prólogo, 6) e, mais ainda, quem preenche o conteúdo dos valores com significados? O procedimento genealógico encontra, a partir desta noção, a sua pergunta mais

<sup>53</sup> É imprescindível, no entanto, atentarmos que a conservação é apenas uma consequência da expansão de forças: “Os fisiólogos deveriam meditar sobre a possibilidade de estabelecer o impulso à conservação como um impulso cardinal de um ser orgânico: algo vivo quer, sobretudo, *descarregar* sua força: a ‘conservação’ é apenas uma consequência disso. — Cautela diante de princípios teleológicos *superficiais*! E é entre esses princípios que se encontra todo o conceito de ‘impulso de conservação’” (NF/FP 2(63) Outono de 1885 — Outono de 1886).

<sup>54</sup> Com o termo *ser*, Nietzsche não está aderindo a lógica de estabelecer um sujeito que interpreta. O próximo elemento a ser abordado há de desenvolver a questão de uma forma mais detalhada.

<sup>55</sup> Percebemos, neste sentido, como o filósofo interliga a fisiopsicologia com a segunda noção de filologia desenvolvida acima. Partindo do pressuposto que há um rompimento com a noção de um “mundo verdadeiro” e a considerando o aspecto perspectivista, Nietzsche quer avaliar como os valores refletem os “sintomas” de determinadas formas de vida. Nesse sentido, filologia, em um sentido geral, é fundamental para compreender as avaliações de formas de vida sobre a própria vida e o mundo. Ou seja, aliada à fisiopsicologia, a filologia é um instrumento fundamental para revelar como as formas de vida realizam suas avaliações. Nietzsche evidencia, como veremos na análise da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, a centralidade nessa avaliação, a partir da linguagem, para a percepção dos significados históricos dos valores morais.

<sup>56</sup> É imprescindível notar que o registro da crítica nietzschiana, tanto no quesito epistemológico quanto no sentido linguístico, está associado à inseparabilidade entre “teoria” e “prática”. Em um fragmento póstumo do começo de 1888, o filósofo afirma que essa diferenciação entre prática e teoria é “fatídica, como se houvesse uma pulsão própria ao conhecimento que, sem levar em conta a questão da utilidade e do dano, se arremeter cegamente rumo à verdade: e, então, cindido daí, todo o mundo dos interesses *práticos*...” (NF/FP 14 (142) Começo de 1888).

importante: a pergunta “o quê?”<sup>57</sup>. No entanto, com esta admissão, abre-se uma dificuldade: ora, se foi estabelecido que a análise possui uma avaliação fisiopsicológica cujo critério é a vida, e a vida é vontade de potência, então faz sentido a pergunta o que interpreta, se algo interpreta? Esta dificuldade advém da negação nietzschiana sobre a formulação de um substrato, um agente por trás da ação — como apontamos acima. A fórmula da problemática seria, então: perguntar “o quê interpreta” aquilo que é interpretado não seria está preso no “jogo” do sujeito?

A resposta para tal problemática leva-nos à discussão sobre o segundo elemento importante para o perspectivismo: o corpo. Nos termos de sua filosofia madura, Nietzsche define o corpo enquanto uma “estrutura social de muitas almas” (JGB/BM, 19). Corpo, nessa perspectiva, é pensado enquanto uma pluralidade de forças, de impulsos. Em um importante capítulo da obra *Assim Falava Zaratustra*, intitulada *Dos Desprezadores do Corpo* [*Von der Verächtern des Leibes*], o filósofo alemão dirige a sua palavra àqueles que afirmam uma divisão dualista enquanto corpo e alma. Neste discurso, o filósofo nega esta postura dualista em prol de uma afirmação do corpo em sua multiplicidade na dinâmica de impulsos:

“Corpo sou eu e alma” — assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?//Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo.//O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.//Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. (Za/ZA, I, Dos desprezadores do corpo)

A radicalidade de rompimento de Nietzsche com a noção metafísica de corpo leva-o a igualmente negar a noção de um “Eu” unitário por trás das ações<sup>58</sup>. Especificamente, a noção

<sup>57</sup> Seguimos, neste cenário, a mudança proposta por Azeredo: “Reformulando-se a pergunta ‘Quem?’ como ‘O quê?’, então *o quê* indicará no caso quais relações de forças, quais relações de vontade de potência. Quando se pergunta ‘Quem quer essa avaliação?’, almeja-se identificar um tipo” (Azeredo, 2003, p.52, grifos da autora). No entanto, a comentadora, neste trecho, ainda permanece com uma postura deleuziana em referenciar a distinção entre genealogia, tipologia e sintomatologia, algo que não concordamos. A nossa oposição a Deleuze acontece na divisão que o filósofo francês propõe acerca da ciência ativa: “Só uma ciência ativa é capaz de interpretar as atividades reais, mas também as relações reais entre as forças. Ela se apresenta então de três formas. Uma *sintomatologia*, visto que interpreta os fenômenos tratando-os como sintomas cujo sentido é preciso procurar nas forças que os produzem. Uma *tipologia*, visto que interpreta as próprias forças do ponto de vista de sua qualidade, ativo ou reativo. Uma *genealogia*, visto que avalia a origem das forças do ponto de vista de sua nobreza ou de sua baixaza, visto que encontra a ascendência delas na vontade de potência e na qualidade dessa vontade” (Deleuze, 2018, p.99, itálicos no original). Compreendemos, nesse sentido, que a genealogia engloba as noções de tipologia e a sintomatologia.

<sup>58</sup> Destacamos, com isso, novamente uma oposição que Nietzsche realiza ao materialismo atomista. No parágrafo 12 de *Além de bem e mal*, o filósofo exprime que “Quanto ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem; e talvez não haja atualmente, entre os doutores da Europa, nenhum tão indouto a ponto de lhe conceder importância fora do uso diário e doméstico (como outra abreviação dos meios de expressão. (...)) Mas é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas, também à ‘necessidade atomista’, que, assim como a mais decantada ‘necessidade metafísica’, continua vivendo uma

de “Eu” seria uma falsificação gramatical-psicológica aplicada à ação. Em um importante parágrafo de *Além de Bem e Mal*, o argumento nietzschiano endossa a posição de um falseamento que se faz presente na adição de um “Eu” ao argumentar em relação à asserção “Eu penso” enquanto uma certeza imediata. Isso porque há uma série de afirmações temerárias que estão pressupostas nesta asserção sustentadas pela linguagem: “que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é uma atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar — que *eu sei* o que é pensar” (JGB/BM, 16). Nietzsche encontra, neste âmbito, um raciocínio de pano de fundo neste esquema de afirmar o “eu penso”:

Isso pensa [*Es denkt*]: mas o que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo; Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo —” (JGB/BM, 17)

O pano de fundo a partir do qual assume-se uma certeza imediata para o “Eu penso”, Nietzsche demonstra, não é imediato. Pelo contrário, é permeada de afirmações temerárias que pressupõem uma série de regras gramaticais. Acredita-se, com essas regras, captar no ato a causalidade (GD/CI, Os quatro grandes erros, 3)<sup>59</sup>. No entanto, o filósofo genealogista reformula essa configuração de pensamento a partir da noção de corpo. Corpo, assim, refere-se a um conjunto de forças e impulsos. Não há um sujeito, um agente, a quem devemos remeter as ações. Por isso, a questão propriamente genealógica estabelecida acima volta-se para a condição desses impulsos e seu estado afetivo. A interpretação, então, a qual Nietzsche

---

perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno indivisível, como uma mônada, um *atomom*: essa crença deve ser eliminada da ciência” (JGB/BM, 12). O filósofo ainda realiza uma denúncia próxima à semelhança da noção do átomo com a noção de sujeito em um fragmento póstumo escrito entre o outono de 1885 e o início de 1886: “— a hipótese dos átomos é apenas uma consequência do conceito de sujeito e de substância: em algum lugar precisa haver ‘uma coisa’ a partir da qual provém a atividade. O átomo é o último derivado do conceito de alma.” (NF/FP 1(32) Outono de 1885- início de 1886). As bases do combate ao materialismo estão, neste sentido, na doutrina da vontade de potência, com a qual rompe-se a noção de um caráter de substancialidade e de um agente.

<sup>59</sup> Em um fragmento póstumo, o filósofo alemão argumenta contra a noção cartesiana de uma verdade imediata do sujeito, afirmando que o filósofo francês, através de seu raciocínio, alcança uma crença forte, não uma certeza: “‘É pensado: conseqüentemente, há algo que pensa’: é para esse ponto que conflui a *argumentatio* de Cartesius. Mas isso significa estabelecer nossa crença no conceito de substância já como ‘verdadeira *a priori*’ — o fato de, quando é pensado, precisar haver algo ‘que pensa’ é, porém, simplesmente uma formulação de nosso hábito gramatical, que posiciona para um agir um agente. Em suma, já é feito aqui um postulado lógico-metafísico — e não *se faz apenas uma constatação*... Pela via cartesiana, *não* se chega a algo absolutamente certo, mas apenas a um fato de uma crença muito forte” (NF/FP 10 [158] (264) Outono de 1887).

remonta em seu perspectivismo é a interpretação dos afetos (NF/FP 2[190] Outono de 1885-Outono de 1886). Nestes termos, as avaliações revelam as condições afetivas dos grupos formadores dos valores morais<sup>60</sup>. Mais do que isso, Nietzsche afirma que essas avaliações possuem existência enquanto um processo, como devir: “Não se tem o direito de perguntar: ‘quem interpreta afinal?’, mas o próprio interpretar, como uma forma de vontade de [potência], tem existência (mas não como um ser, mas como um processo, um devir) como um afeto” (NF/FP, 2(151) Outono de 1885 – Outono de 1886). Complementando a noção de que, assim, a avaliação refere-se a determinadas posturas frente à vida, este segundo aspecto leva em conta as condições nas quais os valores foram engendrados. Nesse âmbito, a avaliação nietzschiana tem, como faceta, a sintomatologia. Com esta, os valores morais são analisados a partir do grau de saúde e de doença, não mais em um cenário que fica preso à própria moralidade.

## 1.2 A Grande Política

A partir da apreensão do sentido de genealogia presente na obra de Nietzsche, dedicamo-nos, neste segundo momento, a explorar o significado de grande política desenvolvido pelo filósofo. Nesse ímpeto, buscamos articular os dois sentidos pensados por Nietzsche para lidar com o termo. Assim, nossa análise passa por uma verificação do desenvolvimento desta ideia na obra do filósofo alemão, levando em conta uma certa dubiedade entre as maneiras pelas quais Nietzsche faz uso do termo. Com isso em vista, partamos para a nossa primeira análise do referido conceito a partir do conflito de Nietzsche com o nacionalismo.

### 1.2.1 Grande política e a oposição ao nacionalismo.

O primeiro sentido do referido termo é visto, num primeiro momento, em *Humano, demasiado humano*, especificamente no aforismo 481, intitulado *A grande política e suas perdas*. Neste, o filósofo dos espíritos livres promove uma reflexão sobre as perdas sofridas pelo povo em situação de guerra. Com isso, assume uma visão de que a maior perda sofrida pelo povo está na remoção das pessoas de suas vivências e profissões usuais para tornarem-se soldados. Aponta, com essa reflexão, o primeiro sentido de grande política do qual se vale em

---

<sup>60</sup> É com isso em vista que Nietzsche afirma que “As valorações de uma pessoa denunciam algo da *estrutura* de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade.” (JGB/BM, 268). Ainda nesse mesmo sentido, o filósofo, em um fragmento póstumo, expressa: “o sentimento: tu deves!, a inquietude junto ao contrariar — questão: ‘quem comanda aí? De que desgraça temos aí?’” (NF/FP 2[192] Outono de 1885 - Outono de 1886).

sua obra: “de igual modo, um povo que se dispõe a praticar a grande política e a garantir uma voz decisiva entre os Estados mais poderosos não experimenta suas maiores perdas onde geralmente as encontramos” (MA I/HH I, 481). Nesse sentido, encontramos a grande política associada a um movimento de guerra, mas com uma motivação particular. Nesse momento, é fulcral compreender que o horizonte de crítica do filósofo alemão é uma movimentação de guerras nacionalistas:

É verdade que a partir desse momento ele [o povo] sacrifica muitos dos talentos mais eminentes no “altar da pátria” ou da ambição nacional, quando previamente, antes de serem devorados pela política, esses talentos tinham outras esferas de ação diante de si (MA I/ HH I, 481).

A grande política, nesse primeiro momento, é utilizada com um significado depreciativo por Nietzsche, enquanto uma forma de designar o movimento político de Bismarck<sup>61</sup>. Apesar de ter uma postura de caráter nacionalista quando jovem<sup>62</sup>, Nietzsche se

<sup>61</sup> Nesse sentido, afirma Conill-Sancho (2015): “Nietzsche se expressa de diversas maneiras contra a ‘grande política’, um termo com o qual ironicamente se referia às pretensões de Bismarck, baseada no lema de ‘sangue e ferro’, e com o qual se acreditava poder remediar os males da Alemanha” (Conill-Sancho, 2015, p.98). Nesse ponto, devemos atentar que a referência do filósofo é feita em relação à *RealPolitik* do Chanceler de ferro, a partir da qual o referido chanceler “procura, por meio de tratados e acordos internacionais, manter o posicionamento alemão no sistema internacional, ao mesmo tempo em que busca a manutenção da paz, vista como fundamental para a promoção de uma coesão nacional” (Zahreddine e Starling, 2020, p.214). Mesmo com essa perspectiva, é visível que, nas ações internas de Bismarck, houve uma política de perseguição a inimigos internos, promovendo “uma perseguição institucionalizada a católicos e socialistas”, fazendo apelo “à questão de segurança nacional e ao nacionalismo, instigando tal sentimento na população” (Zahreddine e Starling, 2020, p.221). O lema de *ferro e sangue* refere-se à seguinte resolução de Bismarck referente à negação das reformas liberais para a saúde do Estado: “Alemanha não está olhando para o liberalismo da Prússia, mas para seu poder; Bavaria, Wüttemberg, Baden, podem ceder ao liberalismo, mas ninguém lhes atribuirá o papel da Prússia; A Prússia tem que fundir-se e concentrar seu poder para o momento oportuno, o qual tem sido perdido várias vezes; a fronteira da Prússia [*Prussia's borders*], segundo o Tratado de Viena [de 1814-15] não são favoráveis para um estado saudável e vital; não é com discursos e com as resoluções majoritárias que as grandes questões do tempo são decididas — esse foi o grande erro de 1848 e 1849 — mas com ferro e sangue” (Bismarck, 1862, p.2).

<sup>62</sup> Afirma, nesse cenário, Silva Júnior: “Nacionalista na juventude, Nietzsche teve no *Empédocles* de Hölderlin a sua fonte de inspiração para dar à Alemanha uma identidade própria. Apesar de continuar a manter o caráter metafísico para o povo alemão, Nietzsche se afasta da via nacionalista como sendo a mais indicada para o encontro do povo alemão com ele mesmo — o que acontece pela via trágica, como expõe, num primeiro momento, em *O nascimento da tragédia*” (Silva Júnior, 2008, p.49). Nesse ímpeto, Ansell-Pearson aponta que, no decorrer da década de 1860, Nietzsche teve seu amadurecimento político, adotando uma postura associada ao monarquismo (Ansell-Pearson, 1997, p.38). No entanto, Nietzsche apoia a máquina de guerra de Bismarck dos anos 1860: “Nietzsche estava ansioso para alinhar-se à causa triunfante. Como prussiano na Leipzig ocupada, juntou-se a um pequeno grupo de liberais bismarckianos que exigiam a anexação da Saxônia pela Prússia” (Ansell-Pearson, 1997, p.39). Nietzsche, no verão de 1866, “envolveu-se diretamente em sua primeira e última campanha política”, qual seja “tornou-se veemente partidário dos liberais nacionais saxões e adepto do candidato destes, Stephani, na eleição local para o Reichstag constituinte da Confederação da Alemanha do Norte, uma eleição que se converteu em plebiscito sobre o novo estado bismarckiano” (Ansell-pearson, 1997, p.39). Referente à década de 1870, Nietzsche teve a principal preocupação, na compreensão do comentador, de “usar o novo clima político como ocasião para exigir um renascimento da cultura trágica e do pessimismo, inspirados pela filosofia de Schopenhauer e pela música de Wagner, que ele acreditava serem capazes de dar uma nova profundidade aos ideais clássicos da educação e da cultura alemãs” (Ansell-Pearson, 1997, p.39). Notória, nesse cenário, é a função do Estado proposta no escrito componente dos *Cinco prefácios para cinco livros não*

afasta do projeto do II Reich em prol de uma unidade europeia. Percebe, nesse movimento, os perigos daquilo que denomina de “nacionalismo artificial”, uma vez que este não representa o interesse do povo, mas sim de dinastias reinantes (MA I/HH I, 475). Para além disso, aponta que o problema dos alemães com o povo judeu é decorrente do nacionalismo (MA I/HH I, 475). O filósofo anuncia, nesse cenário, a figura que contrapõe a visão nacionalista, qual seja, o “bom europeu” (MA I/HH I, 475). Além desta figura, é visível nessa pretensão nietzschiana, a fusão das nações (MA I/HH I, 475). Enfim, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche associa a noção de grande política ao movimento nacionalista, tomando uma posição crítica a esta.

É visível, em *Aurora*, uma continuidade da associação desta noção com uma perspectiva nacionalista. Nesse momento de sua obra, afirma que aquilo que mais impele para a grande política é “a *necessidade do desenvolvimento de [potência]*” (M/A, 189). No entanto, não seria apenas nas “almas dos príncipes” que essa necessidade apareceria, mas também “nas camadas baixas do povo brota de vez em quando, de fontes inesgotáveis” (M/A, 189). Assevera o filósofo que este movimento da massa é vivenciado como forma de garantir a vitória de sua nação, com o domínio de uma outra nação, levando ao sentimento de se perceber como dominante. O príncipe, por sua vez, também movido por ambição, pode “deslanchar uma guerra e atribuir seu crime à boa consciência do povo” (M/A, 189). Complementa a ideia com a noção de uma linguagem da virtude de grandes conquistadores:

Os grandes conquistadores sempre tiveram nos lábios a patética linguagem da virtude: sempre tiveram à sua volta massas em estado de exaltação, que queriam escutar apenas a linguagem mais exaltada (M/A, 189).

Novamente associada à guerra de dominação nacionalista, encontramos um importante elemento do desenvolvimento da noção nietzschiana da grande política com o sentimento de potência. Neste caso, é importante atentar para um dado fundamental na relação desse sentimento, pois quem o deseja adquirir, como é o caso das massas, “recorre a todos os meios e não despreza nada que possa alimentá-los” (M/A, 348). Nietzsche alerta que através deste sentimento, aqueles que exercem a grande política vêem a si mesmos como bons,

---

*escritos*, intitulado *O Estado Grego*. Isso porque é neste prefácio que o filósofo afirma que o estado significa como um meio através do qual o nascimento “contínuo e doloroso daquele homem cultural emancipado em cujo serviço todo o resto tem de consumir-se” é levado adiante, “sendo garantida sua duração sem entraves” (CV/CP, 3). Nesse processo, então, o Estado era visto como um instrumento da cultura para a formação do gênio (Cf. Nasser, 2012). Nietzsche vislumbra, então, que o modelo que a Alemanha deveria se guiar para o florescimento desse gênio é a Grécia, uma vez que na “pólis grega existiam as condições para o florescimento do gênio. Entre o Estado e a arte não havia oposição: o artista dirigia-se ao Estado e a tragédia era o ato da unificação do povo” (Silva Júnior, 2007, p.91).

denominando como mau (böse) aquele sobre o qual a sua potência é despejada (M/A, 189). Explica, com isso, tanto o vocabulário da virtude utilizado pelos conquistadores quanto as dinâmicas envolvidas no ensejo pela grande política nacionalista.

Com isso em vista, encontramos o primeiro sentido de grande política como um termo utilizado para tecer uma crítica à política nacionalista, sobretudo aquela articulada por Bismarck. O filósofo alemão, nesse primeiro momento, atribui a grande política aos seus adversários nacionalistas, dimensionando, em *Aurora*, a partir de um primeiro desenho de uma análise fisiológica, as motivações de povos e dos conquistadores para a sua efetivação. Ou seja, tem como elemento explicativo da grande política, a noção de sentimento de potência, enquanto um sentimento de superioridade em relação àqueles que são dominados.

Em *Além de bem e mal*, encontramos um novo sentido atribuído à noção de grande política. Utilizando uma terminologia que era comumente associada a política de Bismarck, mas subvertendo-a<sup>63</sup>. Ainda, em termos políticos, pautado no anti-nacionalismo (JGB/BM, 251), é justamente contra uma noção denominada como “*pequena política*” que Nietzsche vai estabelecer o conceito que abordamos aqui<sup>64</sup>. Nesse sentido, apresenta o seu problema como um problema europeu, qual seja, “o cultivo de uma nova casta que governe a Europa” (JGB/BM, 251). Propõe, para a Europa<sup>65</sup>, que se acabe a divisão em pequenos Estados e as dimensões dinásticas e democráticas. Anuncia, com isso, que “o tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz a luta pelo domínio da Terra — a compulsão à grande política” (JGB/BM, 208).

Não apenas é perceptível uma contraposição ao nacionalismo, mas também a forma de lidar com a discussão da política. Percebemos, nesse cenário, que a posição do autor referente ao nacionalismo se mantém constante em sua obra após *Humano, demasiado humano*. Relaciona-o, inclusive, a um sintoma do niilismo na política (NF/FP 2(127) Outono de 1885 — Outono de 1886). É esta tendência que vislumbra encontrar na Alemanha de Bismarck, o

<sup>63</sup> Atentamos, neste ponto, para a seguinte consideração de Denat: “Ao evocar a necessidade de uma ‘grande política’, Nietzsche retoma, invertendo ironicamente o sentido, uma fórmula que, em sua época, caracteriza a política de Bismarck — exemplo típico de uma política nacionalista e muito míope, na realidade, exemplo típico de uma ‘pequena política’ que Nietzsche não cansa de criticar e de zombar, e cuja denominação mostra-se usurpada” (Denat, 2013, p.59-60).

<sup>64</sup> Ansell-Pearson afirma, sobre a mudança de posição de Nietzsche em relação à política de Bismarck que o “Nietzsche da década de 1880 é uma figura muito diferente do jovem das de 1860 e 1870. Nesse período, tornou-se um crítico da política moderna alemã. (...) Nietzsche via agora o Reich alemão de Bismarck como um estado que se orgulhava de seu filistinismo, promovendo sua política de poder mediante o estatismo, o nacionalismo e o racismo. Ele acreditava que os valores clássicos liberais haviam sido corrompidos pela causa nacionalista, e que a cultura fora dominada por um perigoso filistinismo” (Ansell-Pearson, 1997, p.40).

<sup>65</sup> É imprescindível atentarmos para a forma pela qual Nietzsche concebe a Europa. Nesse sentido, seguimos Marton (2022) em perceber que “a seu ver, a Europa é muito menos um conjunto de nações do que o lugar de experiências culturais múltiplas. É, pois, sobretudo de uma perspectiva cultural que ele a encara” (Marton, 2022b, p.15).

qual foi responsável por guilhotinar “as paixões e cobiças dormentes de seu povo” (JGB/BM, 241). Mais especificamente, verificamos que, em um fragmento póstumo de setembro de 1888, o filósofo alemão compreende que esse movimento de nacionalismo, marcado pela grande política, é um traço do espírito de mediocridade alemão (NF/FP 19(1) Setembro de 1888).

A movimentação do nacionalismo, no entanto, não é percebida como exclusiva dos alemães<sup>66</sup>. O filósofo genealogista afirma que há uma febre nacionalista que circunda a Europa, ou, mais diretamente, que a adocece (EH/EH, O Caso Wagner, 2). Nesse quesito, torna-se necessário que levantemos a questão: em que sentido esse movimento nacionalista é percebido por Nietzsche como um adoecimento, um sinal do niilismo? O filósofo compreende este problema como um impedimento para a elevação cultural, marcada pela união dos povos europeus. O nacionalismo é, assim, um impedimento para o movimento de engrandecimento cultural da Europa, o qual tem como característica a mistura dos povos:

Não, nós não amamos a humanidade; por outro lado, estamos longe de ser suficientemente “alemães”, como hoje é corrente a palavra “alemão”, para falar em prol do nacionalismo e do ódio racial, para poder nos regozijar do nacionalista envenenamento do sangue e sarna de coração, em virtude do qual cada povo da Europa de hoje se fecha e se tranca, como se estivessem todos de quarentena (FW/GC, 377)<sup>67</sup>.

Em complemento a esse aforismo, encontramos, em *Além de bem e mal*, novas cores para essa relação entre o movimento nacionalista e o ódio racial. Na obra citada, o filósofo especificamente aborda o exemplo do povo judeu — afinal, o problema dos judeus só existe,

---

<sup>66</sup> Especificamente no caso da Alemanha, há um confronto de Nietzsche com Lutero. Nesse debate, Silva Júnior (2008) afirma que o reformador foi importante “porque, ao que tudo indica, sua obra está na base da tradição filosófica alemã, e, por conseguinte, na busca de uma identidade nacional tão própria a esse povo” (Silva Júnior, 2008, p.49). É possível verificarmos, nesse tópico, que a crítica à Lutero, no confronto dos valores, está posta no sentido de que ele foi responsável pelo restabelecimento do cristianismo contra o Renascimento: “Lutero, esse frade fatal, restaurou a Igreja e, mil vezes pior, o cristianismo, *no momento em que este sucumbia...* O cristianismo, essa *negação da vontade de viver tornada religião*” (EH/EH, O Caso Wagner 2).

<sup>67</sup> Frezzatti Júnior (2024) realiza uma importante reflexão sobre a “mistura das raças” em Nietzsche. Neste estudo, verifica as supostas aproximações entre Nietzsche e Gobineau, bem como o sentido que devemos apreender o termo “raça” em Nietzsche. No primeiro quesito, Frezzatti Júnior argumenta em prol de um distanciamento do filósofo alemão em relação a Gobineau, levando em conta as discordâncias internas que suscitaram de uma apreensão das teses entre ambos os autores, além de apontar as influências da irmã do escritor de *Assim Falava Zaratustra* em sua obra, com a tentativa de construção de uma relação entre Nietzsche e Gobineau (Frezzatti Júnior, 2024, p.54). No segundo sentido, referente à noção de raça, afirma o comentador: “Assim, para nós, *Rasse* tem o sentido de um tipo fisiopsicológico, cuja importância está em função não só de um diagnóstico cultural, mas também de propostas para novas culturas. Rejeitamos toda espécie de reducionismo corporal ou biológico no pensamento de Nietzsche, ao menos naquele que é relevante. A mistura é um tipo que é capaz de congrega e operacionalizar múltiplas tendências distintas” (Frezzatti Júnior, 2024, p.57). Assim, a questão dessa mistura teria uma posição mais envolta para a cultura.

na compreensão dos filósofos, em estados nacionais (MA I/ HH I, 475)<sup>68</sup> —, afirmando que não encontrou “um alemão que tivesse afeição aos judeus” (JGB/BM, 251). Destaca, nesse movimento, uma espécie de contradição, pois, mesmo que os políticos rejeitem o antissemitismo, não há um direcionamento contra o sentimento antissemita, em especial em relação à “manifestação disparatada e vergonhosa desse sentimento imoderado” (JGB/BM 251). Nesse aspecto, revela a fraqueza do povo alemão, já que a proposta deste povo está em expulsar os judeus, fechar as portas para eles. Afirma que, por isso, “talvez fosse útil e razoável expulsar do país os agitadores antissemitas” (JGB/BM, 251).

Em contrapartida a isso, contrapõe ao nacionalismo com a figura do “*bom europeu*”, aquele que seria o herdeiro da Europa, “os ricos, abarrotados, mas sobremaneira obrigados herdeiros de milênios do espírito europeu” (FW/GC, 377). Contrário ao desenvolvimento humano que visa a Europa, o “bom europeu”, aquele que nega o movimento de fechamento dos povos<sup>69</sup>, seria aquele que conseguiria viver em uma condição de sem pátria, sendo, assim, “demasiados múltiplos e misturados, enquanto ‘homens modernos’” (FW/GC 377). Seriam aqueles que superariam o cristianismo, responsável direto pelo niilismo<sup>70</sup> (NF/FP 2(127) Outono de 1885 — Outono de 1886), em prol de um novo Sim:

Nós — fazemos o mesmo [sacrificar à sua crença posses e posição, pátria e sangue]. Mas pelo quê? Por nossa descrença? Por todo tipo de descrença? Não,

<sup>68</sup> Neste tópico, é central atentar para a consideração elaborada por Kaufmann em *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, especialmente no décimo capítulo intitulado *The Master Race*. Neste, ao levar em conta a referida passagem de *Humano, demasiado humano* (475), o comentador chama a atenção para uma questão se esse trecho pode ser representativo, no pensamento de Nietzsche, já que houve uma interpretação racial realizada pelo nazismo (Kaufmann, 2013, p.289). Nesses termos, afirma o comentador: “Alguém deve lembrar o princípio de Bäumler da exegese de Nietzsche: que os trabalhos publicados são uma série de “poses”, enquanto o verdadeiro Nietzsche aparece apenas nas notas. Nós devemos logo ver que essas notas também não defendem um racismo; e, na verdade, não vai muito longe afirmar que os nazistas eram capazes de citar Nietzsche em questões raciais apenas porque ele eles possuíam outro, não totalmente admitido abertamente, princípio de exegese: que as afirmações completas que Nietzsche escreveu são máscaras das ideias que aparecem apenas em parênteses, sentenças subordinadas, e citações fragmentadas” (Kaufmann, 2013, p.289). Nesse caso, afirma o comentador que o mais importante é “simplesmente que as visões de Nietzsche são inequivocamente opostas àquelas dos nazistas — mais do que aquelas de quase qualquer outro proeminente alemão de seu tempo ou antes dele — e que essas visões não são antíteses temperamentais mas corolários de sua filosofia” (Kaufmann, 2013, p.304-305). Kaufmann compreende, nesse tópico, que, à despeito do uso de terminologias raciais, o interesse de Nietzsche está centrado na cultura, não na raça (Kaufmann, 2013, p.303). Nesses termos, cultura “era para Nietzsche não uma função da raça, nem qualquer coisa meramente física, mas algo que envolve o homem em completude, corpo e espírito; e ainda, na medida em que é desenhada sobre a hereditariedade, ela deve ser tomada em relação tanto ao espírito quanto ao corpo” (Kaufmann, 2013, p.303).

<sup>69</sup> “Máxima: não lidar com nenhum homem que participe do [sic.] engodo mendaz da raça.// (O quanto de mendacidade e de pântano é necessário para atizar questões de raça e miscelânea em que se tornou a E<uropa> atual!) (NF/FP 5(52) Verão de 1886 — Outono de 1887).

<sup>70</sup> Seguimos, neste tópico, o comentário de Giacoia Júnior, acerca da relação entre a política moderna e o cristianismo: “Para Nietzsche, o projeto político da modernidade, sob a forma da extensão planetária da igualdade democrática como *única* forma de legitimação ético-política, constitui não apenas uma forma decadente da organização social, mas, mais profundamente, uma forma de rebaixamento e mediocrização da humanidade, de auto diminuição de valor do homem” (Giacoia Júnior, 2008, p.152, *italico no original*).

vocês sabem mais do que isso, meus amigos! O oculto Sim que há em vocês é mais forte que todos os Nãos e Talvezes de que estão enfermos, juntamente com o seu tempo; e quando têm de lançar-se ao mar, vocês, emigrantes, o que a isso os impele é também — uma *crença*! (FW/GC, 377).

A partir dessa oposição ao nacionalismo através dos ditames da cultura, encontramos o segundo sentido, pontuado acima, da *grande política*, qual seja, impor um novo sentido à política. Conseguimos averiguar essa diferenciação em um fragmento póstumo preparatório para a obra supracitada, Nietzsche não deixa dúvidas de que sua perspectiva sobre a política não seguirá uma abordagem tradicional, mas visará uma nova orientação<sup>71</sup>: “[a]inda chegará o tempo no qual se seguirá uma orientação diferente em relação à política” (NF/FP 2(57) Outono de 1885 — Outono de 1886). Já em *Ecce Homo*, circunscreve a noção de política à sua visão belicosa:

A noção de política estará então completamente dissolvida em uma guerra de espíritos, todas as formações de [potência] da velha sociedade terão explodido pelos ares — todas se baseiam inteiramente na mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra. Somente a partir de mim haverá grande política na Terra (EH/EH, Por que sou um destino, 1).

Questionamos, nesse cenário, então, qual seria essa nova noção de política que Nietzsche visa abarcar em sua obra? Como poderíamos compreender a visão nietzschiana acerca do tema? A nossa resposta advém, justamente, a partir da compreensão da *grande política*. No entanto, não nos referimos, com isso, à grande política enquanto expansão do nacionalismo, mas sim de um novo sentido para o termo, um sentido nietzschiano. Para bem compreendermos essa mudança, adentremos no segundo sentido fornecido ao termo grande política na obra de Nietzsche.

### 1.2.2 *Grande política* como conflito: uma nova forma de pensar a política.

Encontramos, com o uso da noção de grande política, uma nova maneira a partir da qual o filósofo alemão vai pensar a política. A partir desta, Nietzsche afirma que a

---

<sup>71</sup> Neste fragmento póstumo, o filósofo discute as condições prévias a partir das quais será mais favorável a formação de domínios mais amplos. Nesse contexto, ainda pontua que “isso ainda não é o mais importante”, já que “tornou-se possível o surgimento de laços sexuais internacionais que se impõem a tarefa de cuidar e de trazer à tona uma raça de senhores, os futuros ‘senhores da terra’; — uma aristocracia nova, descomunal, construída sobre a autolegislação mais rígida, na qual é dada para a vontade de homens filosóficos violentos e de tiranos artísticos a duração para além dos milênios” (NF/FP 2(57) Outono de 1885 — Outono de 1886). Nesse ponto de vista, alega que esses novos aristocratas “se serviram da Europa democrática como seu instrumento mais dócil e mais móvel, a fim de assumir os destinos da terra em suas mãos, a fim de como artista dar forma ao próprio ‘homem’” (NF/FP 2(57) Outono de 1885 — Outono de 1886). Nessa discussão, interessa-nos atentar que a preocupação para lidar com a política não está centrada em um sentido institucional, mas sim na formação do ser humano e de uma nova aristocracia.

necessidade imposta está em trazer novos “senhores à terra”, uma nova aristocracia construída sobre “a autolegislação mais rígida, na qual é dada para a vontade de homens filosóficos violentos e de tiranos artísticos a duração para além dos milênios” (NF/FP 2(57) Outono de 1885 — Outono de 1886). Assim, compreendemos que essa nova noção está intimamente ligada à reforma cultural que o filósofo alemão propôs na última fase de suas obras. Com isso, é visível que esta forma de assumir a discussão política é interligada ao projeto de transvaloração dos valores. Nesse movimento, adota uma linguagem bélica para pensar na formação dessa nova aristocracia. Em um fragmento póstumo do outono de 1887, o filósofo assevera a realização de uma guerra contra o século XVIII:

1) “Retorno à natureza” cada vez mais decididamente compreendido no sentido inverso ao de Rousseau. *Para longe do idílio e da ópera!*//2) cada vez mais decididamente anti-idealista, mais objetivo, mais destemido, mais trabalhador, mais comedido, mais desconfiado em relação às transformações repentinas, *antirrevolucionário*//3) colocando cada vez mais decididamente em primeiro lugar a questão da *saúde do corpo* em relação à da saúde da alma: concebendo a saúde da alma como um estado em consequência da saúde do corpo, ao menos como condição prévia (NF/FP 9(121) Outono de 1887).

A partir dessas condições, encontramos três características fundamentais que opõem à visão do século XVIII em sintonia com a mudança da visão sobre a política assegurada pelo filósofo alemão. Nesses termos, encontramos uma nova forma de repensar um retorno do ser humano àquilo que denomina natureza. No entanto, essa afirmação requer um novo sentido para além de qualquer sutileza que estaria na visão de Rousseau. O sentido da afirmação nietzschiana é repensada, ainda no período do outono de 1887, para transfigurar essa transformação humana não em um ser humano natural, “pois nunca houve uma humanidade natural”, mas sim em “ousar ser amoral como a natureza” (NF/FP 10(53) [182] Outono de 1887). Além dessa amoralidade, Nietzsche propõe uma transformação mais lenta e gradual, haja vista a necessidade da preparação dessa nova aristocracia cultural, isto é, realizar um trabalho de artista, aproveitando a situação da Europa democrática, para dar forma ao “próprio ‘homem’” (NF/FP 2(57) Outono de 1885 — Outono de 1886). No entanto, aquilo que devemos atentar nessa passagem é a atenção referente àquilo que está em primeiro plano no conflito, qual seja a dimensão da *saúde*. Nesse ponto, Nietzsche propõe que pensemos no corpo como centro desta análise. Neste aspecto, encontramos, nesse embate de Nietzsche, aquilo que marca o conflito político, a perspectiva fisiopsicológica.

Assim posto, a base de sua contraposição, em termos políticos, é ressignificado para uma linguagem médica, cuja avaliação está amparada em seu procedimento genealógico. Com

isso em vista, Nietzsche está delineando para uma nova base para a política, com um tratamento fisiológico<sup>72</sup>. Na *Genealogia da Moral*, o filósofo nos apresenta aqueles que seriam os partidos que constituem essa política: Roma e Judeia (GM/GM, I, 16). Entretanto, o filósofo de Sils Maria não apenas os apresenta, mas afirma que ambos travam um embate milenar (GM/GM, I, 16). Nesse aspecto, o caráter belicoso que constitui essa política deve ser levado em conta, uma vez que o conflito denunciado não está situado, como afirmamos, em um campo político tradicional. Como forma de compreendermos este aspecto de forma detalhada, é fundamental que atentemos para o fragmento póstumo escrito entre dezembro de 1888 e janeiro de 1889, intitulado *A Grande Política*.

Nietzsche inicia este fragmento alegando categoricamente que vai trazer uma guerra. Todavia, tratar uma guerra entre povos é um traço típico da pequena política que o filósofo alemão busca se opor, haja vista que está ligada à “maldita política de interesses das dinastias europeias” (NF/FP 25(1) Dezembro de 1888 — Início de janeiro de 1889), a qual carrega consigo, enquanto princípio, a incitação ao egoísmo e à autopujança dos povos uns contra os outros. Por isso, não se refere a este tipo de conflito. No caso das classes, seria inviável, dada a situação de saúde que Nietzsche encontra na Europa, uma vez que “não temos nenhuma classe superior, portanto tampouco temos uma inferior” (NF/FP 25(1) Dezembro de 1888 — Início de janeiro de 1889), sendo ambas fisiologicamente condenadas. Por isso, a sua guerra não está situada nesse âmbito. A guerra proposta pelo filósofo instala-se, nesse movimento, entre todos os casos, em um sentido mais básico:

Trago a guerra através de todos os acasos absurdos de povo, classe, raça, profissão, educação, cultura: uma guerra como que entre o levante e o declínio, entre a vontade de vida e a busca de vingança em relação à vida, entre a retidão e a pérfida mendacidade (NF/FP 25(1) Dezembro de 1888 — Início de janeiro de 1889).

Com esse conflito em vista, o filósofo alemão vai propor três princípios através dos quais a grande política está articulada. O primeiro deles é a fisiopsicologia dever ser transformada em “senhora sobre todas as outras questões”, uma vez que é através dela que cria-se uma potência “para *cultivar* a humanidade como um todo e como algo mais elevado” (NF/FP 25(1) Dezembro de 1888 — Início de Janeiro de 1889). O segundo destes é apresentado como uma guerra em relação aos vícios, sendo considerado vicioso “todo tipo de antinatureza” e, mais especificamente, apresenta o sacerdote cristão “como o tipo mais

---

<sup>72</sup> “Mais natural é a nossa posição *in politicis*: vemos problemas d[a] [potência], do *quantum* de [potência] em relação a outro *quantum*. Não acreditamos em um direito que não se baseia mais n[a] [potência] de se impor: sentimos todos os direitos como conquistas” (NF/FP 10(53) [182] Outono de 1887).

vicioso de homem”, já que ele “ensina a antinatureza” (NF/FP 25(1) Dezembro de 1888 — Início do ano de 1889). Aliado a isso, ainda considerando como parte do segundo princípio, Nietzsche propõe que se crie um partido da vida forte. Neste âmbito, é necessário que a filosofia seja considerada como “senhora sobre todas as questões”, já que ela quer “cultivar a humanidade como um todo”, sendo responsável por mensurar “o nível hierárquico das raças, dos povos, dos particulares” a partir da garantia de vida (NF/FP 25(1) Dezembro de 1888 — Início de janeiro de 1889). Por fim, designa, como último princípio, o resto que “segue-se daí” (NF/FP 25(1) Dezembro de 1888 — Início de janeiro de 1889).

Com isso, apreendemos que o sentido político utilizado por Nietzsche em sua observação foge de um caráter convencional. Mais ainda, Nietzsche interliga seu conflito político com a apreensão fisiopsicológica dos valores, considerando como fundamental a hierarquia valorativa, determinada pela genealogia (GM/GM I, nota). A maneira pela qual o filósofo lida com a política inclui, assim, na esfera do social, a fisiologia de cada grupo. Ou melhor, a política em Nietzsche está envolta em um sentido tanto fisiopsicológico quanto social, compreendendo ambos como interdependentes. Nesse cenário, denomina sua política como “política da virtude, de seus meios e caminhos para [a] [potência]” (NF/FP 11(54) [320] Novembro de 1887 — Março de 1888). Seria, nesse caso, uma política do domínio (NF/FP 11(54) [320] Novembro de 1887 — Março de 1888).

Mas como se configura essa política do domínio? Nietzsche elabora esta noção em fragmentos póstumos, enquanto preparação de um *Tractatus Politicus* (NF/FP 10(14) Outono de 1887). Afirma o filósofo, nesse caso, que a tarefa desse tratado está ligada ao caráter amoral das ações, considerando, nesse caso, que as “assim chamadas ações morais precisam ser comprovadas como *amorais*” (NF/FP 10(57) Outono de 1887). Neste ponto, afirma que a dedução “de todos os afetos” são feitos “a partir de uma vontade de [potência]” (NF/FP 10(57) Outono de 1887), evidenciando, assim, o conceito central de sua análise através desta noção. Nesse cenário, no póstumo preparatório de um prefácio para este tratado — o qual não chega a ser lançado — antevê que, ao lidar com a política das virtudes, a intenção do filósofo estava situada em estabelecer um ideal dessa política, qual seja: o *maquiavelismo*<sup>73</sup> (NF/FP 11(54) [320] Novembro de 1887 — Março de 1888). Mesmo que esse maquiavelismo puro

<sup>73</sup> Salanskis, no artigo intitulado *Sobre o eugenismo e sua justificação maquiavelana em Nietzsche*, compreende o maquiavelismo de Nietzsche como uma atitude baseada em “[r]eprimir seus bons movimentos e sua compaixão tendo em vista um fim superior” (Salanskis, 2013, p.194). A base dessa visão maquiavelana estaria presente na obra *O Príncipe*, com ênfase no capítulo 18 desta (Salanskis, 2013, p.194-195). Levando em conta essa ideia, o comentador compreende que essa base maquiavelana, quando presente no *Tractatus politicus*, seria uma justificação do filósofo do martelo para o eugenismo. Não pretendemos abarcar nessa polêmica do debate sobre um suposto eugenismo na obra nietzschiana, apenas demonstrar como essa proposta maquiavelana não estaria presente apenas em um sentido propositivo, mas também nos conflitos de tipos de vida.

seja alcançado apenas com a figura do além-do-homem, Nietzsche reconhece que é possível, ao ser humano, tangencia-lo<sup>74</sup>.

O filósofo alemão acrescenta, neste campo de discussão, que esse ideal da política da virtude nunca foi alcançado por nenhum “político da moral”. Nietzsche concebe, então, que todos eles aspiravam à virtude para si próprios, o que caracteriza “o primeiro erro capital de um imoralista — que tem de ser como tal *imoralista da ação*” (NF/FP 11(54) [320] Novembro de 1887 — Março de 1888). Nietzsche assevera, com isso, a necessidade do moralista estabelecer para si uma liberdade em relação à própria moral, necessitando ser, ele mesmo, um imoralista. Necessita agir, assim, como um grande ator (NF/FP 11(54) [320] Novembro de 1887 — Março de 1888). É critério, assim, para alcançar essa condição, abrir mão de se perceber como virtuoso.

É mister, neste horizonte, atentarmos que esse maquiavelismo em relação à potência não surge apenas como uma proposta, mas se configura como um elemento de reconhecimento do filósofo sobre as tipologias fisiopsicológicas que ele formula. Nesse caso, em um fragmento póstumo intitulado *Sobre o “maquiavelismo” d[a] [potência]* afirma que há três formas de percebermos a aparição da vontade de potência: entre os oprimidos, junto a um tipo mais forte e junto ao tipo mais forte entre todos (NF/FP 9(145) [98] Outono de 1887). Nesse caso, atribui uma visão de que esses grupos buscam uma maximização de sua potência através de diferentes percepções das vivências. Entre os oprimidos, encontramos-na em uma vontade de liberdade, uma vez que “só o libertar-se parece se mostrar como meta” (NF/FP 9(145) [98] Outono de 1887). No que se refere ao tipo mais forte, Nietzsche percebe essa aparição da vontade de potência como um crescimento para a “vontade de superpotência”, mas que se restringe à medida dos direitos (NF/FP 9(145) [98] Outono de 1887). Por fim, em relação ao grupo mais forte, a vontade de potência aparece da forma que segue:

“amor à humanidade”, ao “povo”, ao Evangelho, à verdade, a Deus: como compaixão; “autossacrifício” etc., como dominação, arrastar-consigo, colocar-a-seu-serviço: em um ponto contar com um grande *quantum* de [potência], ao qual se *consegue dar direção*: o herói, o profeta, o César, o salvador, o pastor ( — mesmo o amor sexual pertence a esse contexto: *ele quer a dominação*, o tomar posse de, e ele aparece como um entregar-se...) no fundo

<sup>74</sup> “Como dissemos, este tratado [*Tractatus politicus*] gira em torno da política da virtude: ele estabelece um ideal dessa política, ele a descreve tal como ela precisaria ser, caso pudesse existir algo perfeito sobre a Terra. Pois bem, nenhum filósofo terá dúvidas quanto ao que significa o tipo da perfeição na política; a saber, o maquiavelismo. O maquiavelismo, porém, *pur, san mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son âpreté*, é algo próprio do além-do-homem, algo divino, transcendente, ele nunca é alcançado pelos homens, ele é no máximo tocado tangencialmente por eles... Mesmo nesse tipo mais restrito de política, na política da virtude, o ideal parece nunca ter sido alcançado” (NF/FP 11(54) [320] Novembro de 1887 — Março de 1888).

apenas o amor em relação ao seu “instrumento” (NF/FP 9(145) [98] Outono de 1887).

A forma de pensar a política, nesse sentido, está imbricada à análise tipológica que Nietzsche propõe em sua genealogia. Com isso, defendemos que a guerra da grande política não estaria legada ao futuro, mas já seria possível percebê-la nas relações de forças que conflituam no social, ou melhor, em um maquiavelismo inconsciente (NF/FP 9(145) [98] Outono de 1887). Esse maquiavelismo é analisado pela percepção de grupos de seres humanos e como estes lidam com a vida. Ou seja, são tipologias propriamente formuladas genealogicamente. Esse conflito será o nosso objeto de investigação, uma vez que suspeitamos que ele está no pano de fundo do procedimento genealógico. Para tal, é fundamental que direcionamos a nossa atenção, neste primeiro momento, para aqueles que serão os partidos que são postos frente à frente na guerra. Por isso, verifiquemos a formulação dessas tipologias, sobretudo na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*.

## 2. OS PARTIDOS POLÍTICOS OU A DUPLA PRÉ-HISTÓRIA DOS VALORES MORAIS

A ideia da dupla procedência da moralidade é desenvolvida por Nietzsche, pelo menos, a partir de *Humano, demasiado humano*. No aforismo 45 da referida obra, o filósofo lida com uma distinção entre duas formas de avaliar moralmente. Afirmar, neste cenário, que a primeira avaliação é engendrada “na alma das tribos e castas dominantes”, ou seja, aquele grupo que detém “[a] [potência] [*die Macht*] de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal, e realmente o faz” (MA I/ HH I, 45). Nesta primeira avaliação, o conceito de bom é atribuído àquele que faz parte do grupo dominante, “a uma comunidade que tem sentimento comunal, pois os indivíduos se acham entrelaçados mediante o sentido de retribuição” (MA I/HH I, 45). Enquanto isso, a segunda denominação, os ‘ruins’ (*schlecht*)<sup>75</sup>, são aqueles que pertencem a um grupo dominado, uma massa humana subjugada, qual seja: “um bando de homens submissos e impotentes que não têm sentimento comunitário” (MA I/ HH I, 45). A primeira forma de avaliar, portanto, espelham os grupos sociais, sendo, respectivamente, bom relacionado a nobre e senhor e ruim, a baixo e escravo (MA I/ HH I, 45). Em contrapartida, a segunda designação moral foi desenvolvida na “alma dos oprimidos, dos impotentes” (MA I/ HH I, 45). Nesta, qualquer “*outro* homem é considerado hostil, inescrupuloso, explorador, cruel, astuto, seja ele nobre ou baixo” (MA I/HH I 45). Assim, a designação ‘mau’ entre os oprimidos é o termo com o qual se “caracteriza o homem e mesmo todo ser vivo que se suponha existir, um deus, por exemplo; humano, divino significam o mesmo que diabólico e mau” (MA I/HH I, 45). Enquanto isso, os signos designados à bondade, nesta segunda avaliação, estão ligados à solicitude, à compaixão.

A ideia de uma dupla pré-história da moral reaparece na obra *Além de bem e mal*. No parágrafo 260, o filósofo alemão assevera que sua investigação partiu de uma perambulação por muitas morais, “as mais finas e mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na Terra” (JGB/BM, 260). Afirmar encontrar, nesta perambulação, certos traços que estão interligados e que reaparecem juntos, fazendo com que haja uma diferença da moral

---

<sup>75</sup> Paulo César de Souza utiliza o termo *mau* para traduzir, neste contexto, “*schlecht*”. Kaufmann (1967), ao contrário, no apêndice à sua tradução da *Genealogia da Moral*, utiliza *bad* para traduzir o já designado termo neste aforismo: “As one who is good, one belongs to the ‘good’, a community that possesses communal feeling because all individuals are knit together by the sense of repayment. As one who is **bad**, one **belongs to the bad**, a group ou subjected, imponent human beings who have no communal feeling. The good are a caste, the bad a mass like dust” (MA I/HH I, 45, trad. Kaufmann, negrito nosso). Notoriamente, Paulo César de Souza, na sua tradução da *Genealogia da Moral*, recorre ao termo *ruim* ao invés de *mau*. Acreditamos, neste cenário, que a tradução de *schlecht* para *ruim* cumpre um importante papel na compreensão do desenvolvimento da ideia de Nietzsche, por isso adotaremos esta forma de traduzir o termo, realizando a alteração quando necessário.

em dois tipos: a moral dos senhores e a moral dos escravos<sup>76</sup>. A partir disso, institui que as formulações morais podem ser designadas a partir de um duplo aparecimento. Ou entre grupos dominantes ou entre dominados. No caso das castas dominantes, Nietzsche mantém a ideia de que a valoração “bom” é designada àqueles que exercem o poder de subjugar — ou seja, uma valoração de si —, como uma marca de afastamento daqueles que exprimem “o contrário desses estados de elevação e orgulho: ele os despreza” (JGB/BM, 260). Neste caso, o filósofo especifica que “despreza-se o covarde, o medroso, o mesquinho, o que pensa na estreita utilidade” (JGB/BM, 260). O filósofo alega que o caminho a partir do qual o nobre valora não está ligado às ações, mas sim à uma designação de seres humanos, aos grupos aos quais esses seres pertencem. Caracteriza, neste caso, o sentimento do nobre como aquele que determina e cria os valores. A sua moral resplandece a glorificação que sente por si mesmo, como uma honra a seu grupo: “[o] homem nobre honra em si o poderoso, e o que tem poder sobre si mesmo, que entende de falar e calar, que com prazer<sup>77</sup> exerce rigor e dureza consigo e venera tudo que seja rigoroso e duro” (JGB/BM, 260).

Em outro sentido nasce a moral dos escravos. Esta surge no seio dos oprimidos, dos violentados, dos prisioneiros, dos sofredores, inseguros e cansados (JGB/BM, 260). Nietzsche assevera que esta valoração possui uma perspectiva desfavorável à valoração da nobreza, afirmando, ao contrário, propriedades que servem para o alívio do sofrimento: “a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade recebem todas as honras” (JGB/BM, 260). É justamente a partir desta moral que surge a divergência valorativa “bom” e “mau”. Sendo, neste âmbito, o “mau” designado àquilo que impõe medo, enquanto o “bom” seria “o homem *inofensivo*: é de boa índole, fácil de enganar, talvez um pouco estúpido, ou seja, um *bonhomme* [um bom homem]” (JGB/BM, 260).

Nestes dois momentos supracitados, Nietzsche trabalha com uma estrutura básica de compreensão da valoração moral: há uma casta de nobres que valora afirmando a si e uma casta de subjugados, que valora a partir da negação da outra, isto é, nega o outro em um primeiro plano. No entanto, a formulação de *Além de bem e mal* impõe desenvolvimentos importantes na argumentação, marcando uma distinção em relação ao *Humano, demasiado humano* no que tange à utilização do procedimento genealógico. Referimo-nos, com isso, ao

<sup>76</sup> É importante atentar que Nietzsche não designa esses dois tipos enquanto categorias fixas: “acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação, entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência — até mesmo num homem, no interior de *uma só alma*” (JGB/BM, 260).

<sup>77</sup> É importante, tendo em vista a questão do prazer, pensarmos na diferença entre causa e sintoma. Isso porque prazer e desprazer “são os sintomas mais antigos de todos *os juízos de valor*: não, porém, causas dos juízos de valor”, dessa forma “prazer e desprazer pertencem tanto quanto os juízos éticos e estéticos sob *uma categoria*” (NF/FP I(97) Outono de 1885 — Início de 1886).

desígnio de uma perambulação por diversas morais, fornecendo um pressuposto histórico, e, principalmente, a adição de uma especificidade tipológica de cada grupo, evidenciando a designação fisiopsicológica de cada um desses grupos. Apesar desse importante resultado, é na *Genealogia da Moral* que o tema encontra-se desenvolvido de forma mais completa. Detanhamo-nos, por isso, no exame desta ideia da referida obra.

## **2.1 *Genealogia da Moral*: uma nova perspectiva da dupla história dos valores.**

Em *Ecce Homo*, ao tecer um comentário sobre a *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que cada dissertação que compõe o livro traz à tona uma nova verdade (EH/EH, *Genealogia da Moral*). Nesse sentido, a “verdade” que podemos encontrar na primeira dissertação, na compreensão do filósofo, diz respeito à “psicologia do cristianismo” mais do que isso, estaria presente, nesta dissertação, uma verdade sobre o nascimento do cristianismo como um “antimovimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores *nobres*” (EH/EH, *Genealogia da Moral*). Com este olhar do filósofo alemão à sua obra, percebemos seu objetivo de demonstrar que o cristianismo<sup>78</sup> não nasce do “‘espírito’” (EH/EH, *Genealogia da Moral*), mas sim de uma espécie de conflito político que marca a reviravolta de valores morais da nobreza. Nietzsche aponta, com isso, o caráter belicoso do cristianismo que está submergido na “religião do amor” (GM/GM I 8). Vejamos como o filósofo de Sils Maria realiza a articulação da dupla de valores morais na referida obra.

Neste cenário, o filósofo anuncia que a sua observação genealógica encontra o caminho certo para o sentido do aparecimento dos valores morais a partir de uma análise linguística. A questão norteadora da genealogia, neste âmbito, é pelo significado das “designações para ‘bom’ cunhadas pelas diversas línguas” (GM/GM I 4). A resposta desta questão encontra uma regra: “o conceito denotador de preeminência política resulta em um conceito de preeminência espiritual” (GM/GM I 6). Tendo em vista que os valores, de forma primeira, derivam de uma posição político-social, Nietzsche assume que as primeiras ocorrências para o termo bom designavam a posição social da nobreza. Neste caso, o valor

---

<sup>78</sup> Atentamos, neste momento, para a observação de Barros (2002) quando o comentador afirma que se Nietzsche, em relação ao cristianismo, “não busca questioná-lo pura e simplesmente enquanto doutrina religiosa, é porque sabe, por assim dizer, que a investida realmente eficaz só virá quando o ataque for lançado contra o cristianismo como fenômeno moral” (Barros, 2002, p.35). Nesse âmbito, o comentador aponta para o fragmento póstumo de início do ano 1888, no qual o filósofo afirma que só se atacou o cristianismo de maneira falsa, uma vez que enquanto “não se sentir a moral do cristianismo como um crime capital à vida, os seus defensores tirarão tudo de letra” (NF/FP 15(19) Início do ano de 1888). Nesse ímpeto, como exemplo, é importante atentarmos para a nona seção da primeira dissertação onde Nietzsche apresenta uma crítica ao cristianismo realizada por um “democrata”, o qual coloca sua condição de existência na igreja: “‘(...) Qual de nós seria livre-pensador, se não houvesse a Igreja? A Igreja é que nos repugna, *não* o seu veneno... Não considerando a Igreja, nós também amamos o veneno...’” (GM/GM I 9).

“bom” transmitia a ideia de “nobre”, “aristocrático” no sentido social, cujo sentido era de “‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’” (GM/GM I 4). O sentido de “bom”, neste primeiro momento, corre em paralelo com a atribuição de “ruim” como sua negação. Dito de outra forma, o desenvolvimento deste segundo valor marcava uma distinção social para aquele que não era constituinte da nobreza social, remetendo, então, a “‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’” (GM/GM I 2). Destaca o filósofo alemão, no entanto, que essa terminologia não possuía um sentido depreciativo, apenas uma marcação de diferença, enquanto oposição à nobreza. Nesse ponto de vista, em uma formulação primeira da moral nobre, a distinção que é destacada não se refere às ações, apenas às pessoas e aos seus modos de vida. Marcam, com isso, a diferença de seu grupo em relação aos demais.

É mister destacar que Nietzsche mantém, neste primeiro momento, a primeira “dupla moral” a partir das mesmas designações em relação ao desenvolvimento desta tese nas obras destacadas acima. Nos três momentos centrais de sua obra nos quais a tese da dupla pré-história da moral aparece, a moralidade nobre mantém como característica uma afirmação de si enquanto seu ato criador. Na *Genealogia da Moral*, no entanto, o filósofo acrescenta que esta designação revela duas nuances a partir das quais o nobre atribui a si mesmos um sentido de superioridade. É justamente visando (1) a sua posição social e (2) seu “traço típico de caráter” (GM/GM I 5) que o nobre realiza suas valorações. Surge, com isso, uma questão: quais seriam estas condições sociais afirmadas pelos nobres e quais seriam esses traços característicos que são, igualmente, afirmados? Para tal, faz-se imprescindível estabelecermos um diálogo com *Além de bem e mal*.

No nono capítulo da referida obra, intitulado *O que é nobre?*, Nietzsche indica, no primeiro parágrafo, quais são as condições da formulação de uma moral nobre: uma sociedade hierarquizada (JGB/BM 257). O filósofo alemão lança luz, então, para uma notória estratificação de “castas” onde o grupo nobre exerce o domínio a partir de sua força, por isso, afirma o filósofo, esses grupos, eram denominados, num momento inicial da civilização, como bárbaros: “A casta nobre sempre foi, no início, a casta de bárbaros: sua preponderância não estava primeiramente na força física, mas na psíquica — eram os homens *mais inteiros* (o que em qualquer nível significa também ‘as bestas mais inteiras’ —)” (JGB/BM 257).

Este tipo de exercício de expansão de força faz com que Nietzsche associe a aristocracia como aquela através da qual houve a elevação do ser humano. Isso deriva da compreensão de que esta manifestação de exercício de violência é similar à própria

manifestação da vida enquanto vontade de potência (JGB/BM 259)<sup>79</sup>. É típico do nobre, assim, o exercício da manifestação de sua força, do exercício de sua potência. Uma vida, portanto, condizente com as condições de saúde formuladas na fisiopsicologia nietzschiana. No entanto, devemos atentar para a condição do exercício desta potência, já que há situações nas quais os indivíduos se abstêm deste tipo de prática, no caso, justamente, de haver uma “efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a *um corpo*” (JGB/BM 259). Neste cenário, há uma prática de tratar aqueles que compõem este “corpo” como iguais. Os indivíduos nobres — em uma aristocracia sã (JGB/BM 259) — são contidos pelo costume de extravasar sua força. Vivem, dessa forma, em uma condição de autocontrole entre os seus, mas sem abandonar a vigilância mútua:

(...) quem conhecesse aqueles “bons” apenas como inimigos, não conheceria senão *inimigos maus*, e os mesmos homens tão severamente contidos pelo costume, o respeito, os usos, a gratidão, mais ainda pela **vigilância mútua**, pelo ciúme *inter pares* [entre iguais], que por outro lado se mostram tão pródigos em consideração, autocontrole, delicadeza, lealdade, orgulho e amizade, nas relações entre si (GM/GM I 11, negrito nosso).

A condição, neste cenário, percebemos, não é de uma absoluta tranquilidade. A sociedade nobre é caracterizada pelo filósofo alemão como detentora de “condições *desfavoráveis*” (JGB/BM 262), uma vez que a vivência *inter pares* é uma vivência entre seres que buscam a constante imposição de sua “espécie” (JGB/BM 262). Falta, na sociedade aristocrata, o “desvelo, o excesso, a proteção sob a qual a variação é promovida” (JGB/BM 262). Nesse cenário, Nietzsche concebe que, nesse grupo, as experiências multifacetárias ensinam a que propriedades ela deve pelo fato de ainda viver e de ter vencido, denominando-as de virtude. No entanto, o cultivo dessa virtude é feito através de uma moral intolerante em relação à educação da juventude e a prescrições sobre a mulher, bem como nos costumes matrimoniais, na relação entre jovens e anciãos e nas leis penais (JGB/BM 262).

Nesta perspectiva de uma sociedade marcada pela diferença — especificamente aquela referente ao valor entre os seres humanos —, o filósofo de Sils Maria indica que a valoração nobre se desenvolve a partir da dupla afirmação (indicada anteriormente), em relação à sua posição social e em relação aos seus traços (GM/GM I 5). Mais especificamente, aquilo que está na base dessa valoração da nobreza e que colabora com a manutenção dessa hierarquia é

---

<sup>79</sup> Neste sentido, em um fragmento póstumo, Nietzsche dá um estatuto de mais natural para esta primeira sociedade: “Mais natural é a nossa primeira sociedade, a sociedade dos ricos, dos ociosos: as pessoas caçam umas às outras, o amor sexual é uma espécie de esporte, no qual o casamento oferece um obstáculo e um estímulo; as pessoas se divertem e vivem em virtude do prazer; elas apreciam os privilégios corporais em primeira linha, elas são curiosas e ousadas” (NF/FP 10 (53) [102] Outono de 1887).

uma reverência a si mesmo, aquilo que Nietzsche chama — por uma ressignificação terminológica — da fé do nobre:

Não são as obras, é a *fé* que aqui decide, que aqui estabelece a hierarquia, para retomar uma velha fórmula religiosa num sentido novo e mais profundo: alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder (JGB/BM 287).

A afirmação desta fé em si mesmo<sup>80</sup>, desta exaltação de sua posição e do exercício de comando, revela aquilo que seria a essência da “alma nobre”: o egoísmo, isto é, “aquela crença inamovível de que, a um ser ‘tal como nós’, outros seres têm de sujeitar-se por natureza, e a ele sacrificar-se” (JGB/BM 265). É a partir desta postura que o nobre aceita a si mesmo e sua condição como algo que estaria fundamentado na lei primordial das coisas, dando a esta condição o nome de justiça. Reconhece, nesse processo, que há outros com direitos iguais aos seus, deixando evidente a posição da hierarquia. É assim que move-se entre os seus, com o respeito, garantido-lhes a mesma “segurança de pudor que tem no trato consigo” (JGB/BM 265), processo que aumenta a parcela de seu egoísmo. Aliado a este sentimento, Nietzsche aponta que uma “aristocracia sã” tem como dado essencial que não se sinta como uma função, mas sim enquanto o sentido da sociedade, ou, mais ainda, a sua suprema justificativa (JGB/BM 258). Nesse sentido, aceita com boa consciência “o sacrifício de inúmeros homens que, por sua causa, devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos, instrumentos” (JGB/BM 258). Chama a atenção que, nesse ponto de vista:

Sua fé fundamental tem de ser que a sociedade não deve existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerces e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se até sua tarefa superior e um modo de ser superior (JGB/BM 258).

Aliado à essa questão, o escritor de *Além de bem e mal* não se furta em alegar que a condição da nobreza não está ligada apenas ao elemento do exercício de direitos, mas que,

---

<sup>80</sup> Em um fragmento póstumo, o filósofo alemão assevera a importância da fé em si mesmo como engrandecimento de um povo: “‘Si un grand peuple ne croit pas qu’en lui seul se trouve la vérité, s’il ne se croit pas seul appelé à ressusciter et à sauver l’univers pas sa vérité, il cesse immédiatement d’être un grand peuple pour devenir une matière ethnographique’ [‘Se um grande povo não acredita que somente nele mesmo se encontra a verdade, se não acredita que somente ele é chamado à ressuscitar e à salvar o universo por sua verdade, ele cessa imediatamente de ser um grande povo para se transformar em matéria etnográfica’]// Um povo verdadeiramente grande nunca se satisfaz com um papel secundário, um papel mesmo que influente não lhe satisfaz; ele precisa incondicionalmente do primeiro papel. A nação que abdica dessa convicção abdica da existência” (NF/FP 11(348) Novembro de 1887 — Março de 1888, tradução do francês é de nossa autoria).

igualmente, não se pode negar de deveres<sup>81</sup>. É característico, assim, da nobreza não pensar em rebaixar os seus deveres para todos, mas assumi-los para si. Assim, a tônica da nobreza é tanto marcada pelo fato “de se buscar instintivamente por si pesadas responsabilidades” (NF/FP 15(115) Início de 1888) quanto “não querer ceder nem compartilhar a própria responsabilidade” (JGB/BM 272), mas contar que, entre os seus privilégios, existem seus deveres. Com isso em vista, é possível caracterizar que o nobre nietzschiano está envolto em condições de uma superioridade, no momento de formação da sociedade, em relação a um outro. Entre os seus, a vivência dos nobres é marcada por um respeito mútuo, um respeito inter-pares, mas com uma igual vigília. É necessário, nesta sociedade, haver um processo de cultivo na educação e uma constância de afirmação dessas posições. Com isso, o nobre afirma a si mesmo a partir de um sentimento de egoísmo, com o qual se compreende como a meta da sociedade, para a qual a sociedade trabalha e vive. Entendem, por sua fé, esse processo como a justiça. A partir desse cenário de autoafirmação, de compreensão de traços típicos de caráter, Nietzsche concebe um exemplo desta a partir de um olhar sobre a nobreza grega com seu porta-voz Teógonis de Mergara. Nesta nobreza, a palavra cunhada para o nobre (*esthlós* [ἐσθλός]) implica, em um primeiro sentido, “veraz”, ou seja, “alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro” (GM/GM I 5). O desenvolvimento da terminologia grega leva, a partir de uma mudança subjetiva, à verdadeiro, enquanto o veraz. Nesta fase de desenvolvimento, Nietzsche assevera, “ela se torna lema e distintivo da nobreza, e assume inteiramente o sentido de ‘nobre’, para diferenciação perante o homem comum *mentiroso*” (GM/GM I 5)<sup>82</sup>.

A nobreza, no entanto, não se relaciona apenas com seus iguais, mas também com um grupo de subjugados, um grupo de dominados. Neste ponto, há um outro afeto nobre,

<sup>81</sup> Em *Aurora*, no aforismo intitulado *Contribuição à história natural do dever e do direito*, este [o direito] é compreendido como parte do meu poder a qual foi concedida por outros enquanto os deveres são os direitos dos outros sobre mim (M/A 112). Acenamos, com isso, para um tema que será discutido de forma mais detalhada no próximo capítulo, que é a relação entre direitos e deveres.

<sup>82</sup> Azeredo (2025), em um artigo intitulado *A Genealogia da moral em Nietzsche: o passado como eterno presente*, promove uma valiosa discussão sobre a localização geográfica desta aristocracia nietzschiana, encontrando-a na Grécia, enquanto “modos distintivos de ser e avaliar” (Azeredo, 2025, p.226). Nesse sentido, a autora concebe que Nietzsche “jamais saiu da Grécia Antiga” (Azeredo, 2025, p.242) em suas reflexões. Seguindo a pista de Nietzsche em um fragmento póstumo, onde o filósofo afirma que os juízos de valor do cristianismo advêm de uma rebelião “contra os valores aristocráticos do mundo *antigo*” (NF/FP 2(128) Outono de 1885 — Outono de 1886), a comentadora se propõe a traçar o fio histórico a partir da qual houve uma superação dos valores e do “logos” grego para o “logos” cristão. A figura de Teógnis ocupa, nesse sentido, um importante papel, haja vista que este “pertencia ao grupo do gênero poético conhecido como elegia; por meio da poesia, ele transmitia exortações e ensinamentos formadores nobreza grega, veiculando valores e tradições nas apresentações feitas a uma audiência selecionada, composta tão somente pela aristocracia” (Azeredo, 2025, p.230). Além disso, percebe nos cultos órficos o primeiro alimento para o cristianismo emergente, atribuindo a essa linha de desenvolvimento, a reforma da transvalorização escrava da moral. Acreditamos que a proposta da professora indica um caminho frutífero para pensar o desenvolvimento da moral, no entanto nosso destaque da história nietzschiana volta o olhar para aquele que seria o “povo sacerdotal” (GM/GM I 7): os judeus.

relacionado à sua afirmação: o *páthos* da distância (GM/GM I 2). Este *páthos* da distância, nascido da diferenciação “entre classes” (JGB/BM 257), destacando a superioridade na nobreza, é impulso formador do sentido de “ruim”, o marcador de distância em relação aos que não são nobres. A partir deste distanciamento, o nobre, que deixa de exercer seus instintos sobre seus pares, aplica-os ao grupo dos “ruins”. Esses nobres, contidos pelo costume entre os seus, não deixam de extravasar sua força mediante ao outro, ao estrangeiro. Tais quais “animais de rapina”, eles desfrutam da liberdade de quaisquer coerções sociais, retornando “à inocente consciência dos animais de rapina, como jubilosos monstros” (GM/GM I 11). O filósofo genealogista não deixa dúvidas que esses traços de exercício da violência estão presentes na raiz de todos os nobres, denominando-os como a “magnífica besta loura [*blonde Bestie*]<sup>83</sup> que vagueia ávida de espólios e vitórias” (GM/GM I 11). O filósofo, com isso em vista, resgata, em *Genealogia da Moral*, a designação da nobreza apontada em *Além de bem e mal*, de que os nobres seriam denominados de “bárbaros”, acrescentando que isso é um motivo de orgulho entre esses nobres guerreiros. Com isso, compreendemos os dois âmbitos envolvidos na moralidade nobre, quais sejam, as suas afirmações em relação ao seu grupo e as suas condições de existência. Enquanto a afirmação do seu grupo é garantida com o *páthos* da distância em relação ao diferente, a exaltação de sua existência é afirmada com o sentimento de nobreza, através do qual ele se sente como a meta da sociedade<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> É necessário evidenciar o significado deste termo no pensamento nietzschiano. Isso porque o sentido de “besta loura” não está aliado com a tese ariana que se desenvolveu na Alemanha no século XX. Na seção que o filósofo utiliza o termo, na *Genealogia da Moral*, são numerados alguns exemplos de quem seriam essas bestas louras: “nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos” (GM/GM I 11). Ainda no *Caso Wagner*, Nietzsche novamente exemplifica a nobreza, no contexto de uma discussão estética baseada na fisiopsicologia (WA/CW, Epílogo), a partir dos exemplos das nobrezas “‘romana,’ ‘pagã,’ ‘clássica,’ ‘Renascença’” (WA/CW, Epílogo). Percebemos, com isso, que Nietzsche não está, com o termo, designando, uma característica física, mas valendo-se de um personagem para sua argumentação. É visível, ainda nesta mesma seção, que o filósofo genealogista, quando utiliza o termo “besta loura germânica” acrescenta: “embora mal exista uma relação conceitual, menos ainda sanguínea, entre os antigos germanos e nós, alemães” (GM/GM I 11). Marcando, assim, uma divergência no que tange à utilização desta ideia em relação à sua apresentação no século XX. Com isso em vista, Hatab (2008) afirma que é “certamente possível que ‘besta loura’ é uma escolha retórica do próprio Nietzsche para incorporar as virtudes da vitalidade nobre. Mas eu acredito que, pelo menos, é possível que esta figura seja uma escolha retórica para a reinterpretação da moralidade escrava dos valores nobres” (Hatab, 2008, p.48). Ainda nesse cenário, Leiter (2015) elabora a sua perspectiva sobre essa figura como uma comparação: “[a] ‘besta loura de rapina’ é simplesmente o leão, e não, como se deve ter pensado, uma referência aos Arianos. Como poderia ser o último quando, em uma sentença mais adiante, nos são dados como exemplos dessas ‘bestas louras’ as nobrezas árabe, japonesa e romana?” (Leiter, 2015, p.164, nota 17). Kaufmann, igualmente, afirma que a besta loura não é um conceito racial, ela é “um ideograma que Nietzsche utilizou para simbolizar as pessoas que têm impulsos de animais fortes os quais ele ainda não haviam aprendido a controlar” (Kaufmann, 2013, p.297).

<sup>84</sup> Em um fragmento póstumo do começo de 1888, Nietzsche assevera a importância desse egoísmo na formulação nobre de estipular valor. Afirma o filósofo que o “egoísmo é tão valioso quanto é valioso fisiologicamente aquele que o possui” (NF/FP 14(29) Começo do ano 1888). Nesse intento, é perceptível, esse tipo de sentimento, em uma linha de desenvolvimento no qual o particular que representa “a ascensão da linhagem de homem” já que, a partir disso “seu valor é de fato extraordinário; e o cuidado como a conservação e com o favorecimento de seu crescimento pode ser extremo”, o que representa um cuidado “com o futuro prometido nele, o qual dá ao particular bem constituído um direito extraordinário ao egoísmo” (NF/FP 14(29)).

É, nesse cenário, apresentado o primeiro partido do conflito da grande política. O partido daqueles que afirmam a vida enquanto vida, ou, como o filósofo afirma, seria a “linguagem simbólica da vida que vingou, que ascende, da vontade de [potência] como princípio da vida” (WA/CW, Epílogo). Levando a cabo a ideia de uma designação social marcar a designação espiritual, Nietzsche vai denominar esse primeiro partido como Roma, uma vez que “os romanos eram os fortes e nobres, como jamais existiriam mais fortes e nobres, e nem foram sonhados sequer: cada vestígio, cada inscrição deles encanta, se apenas se percebe *o que* escreve aquilo” (GM/GM I 16).

Na *Genealogia da Moral*, no entanto, o filósofo alemão apresenta-nos a uma outra espécie de nobreza, subalterna: os sacerdotes ascéticos. Diferente, portanto, dos argumentos apresentados em *Humano, demasiado humano* e *Além de bem e mal*, Nietzsche adiciona mais um fator à equação da história dos valores morais. Com essa significativa mudança, faz com que o conflito entre as valorações morais receba novas especificidades. Vejamos, por isso, qual o papel que esta nova personagem cumpre no desenvolvimento do plano da dupla-história dos valores morais e qual sua relação com as personagens anteriormente apresentadas, os nobres guerreiros e os escravos.

## 2.2 O Sacerdote e a transvaloração dos valores

O sacerdote é apresentado na *Genealogia da Moral* como aquele que, fazendo parte de uma nobreza social, propõe sua própria articulação valorativa. Esta valoração opera mantendo o desígnio que a posição social reflete a “posição espiritual” (GM/GM I 6). É nesse sentido que há uma distinção de estamentos a partir de marcações através da “pureza”, ou seja, entre “puro” e “impuro”, valores que “também se desenvolvem depois ‘bom’ [*gut*] e ‘ruim’ [*schlecht*], num sentido não mais estamental” (GM/GM I 6). Neste primeiro momento, mesmo demarcando estamentos, a relação quanto a “pureza” estava ligada à execução de determinadas ações:

O “puro” é, desde o princípio, apenas um homem que se lava, que se proíbe certos alimentos que causam doenças de pele, que não dorme com as mulheres sujas do povo baixo, que tem horror a sangue — e não mais, pouco mais, que isso! (GM/GM I 6).

---

Começo do ano de 1888). Cabe lembrar da perspectiva apontada, no primeiro capítulo, na forma pela qual o nobre lida com a história, haja vista que, aqui, aparece um tipo de visão de mundo que está interligado com essa forma. Nietzsche alega que o nobre, com o olhar histórico, considera-se “como o herdeiro de toda nobreza do espírito passado, herdeiro com obrigações, o mais aristocrático de todos os velhos nobres e também o primogênito de uma nova aristocracia, cujos pares ainda nenhuma época viu ou sonhou” (FW/GC, 337).

A atenção dada por Nietzsche nesta valoração do sacerdote refere-se à precariedade da saúde dessa aristocracia, o que a leva a valorar hábitos que são hostis à ação. O filósofo genealogista levanta a possibilidade de que esses hábitos geram como sequelas a debilidade intestinal e a neurastenia, que estariam “quase que fatalmente inerentes aos sacerdotes de todos os tempos” (GM/GM I 6). No entanto, a preocupação torna-se maior quando Nietzsche depara-se com os remédios dessa nobreza sacerdotal, os quais se apresentam como mais perigosos do que a própria doença que se propõe a curar. Nesse aspecto, são destacadas formas de lidar com o corpo a partir da promoção de dietas, continência sexual, jejum e a metafísica antissensualista do sacerdote (GM/GM I 6). Soma-se à esta prescrição a cura mais radical no nada “ou Deus — o anseio de *unio mystica* com Deus é o anseio budista pelo Nada, pelo Nirvana — e nada mais” (GM/GM I 6)<sup>85</sup>.

Nietzsche destaca, nesta seção, a caracterização de uma nobreza social cuja condição fisiológica é marcada pela doença, a qual o impossibilita para a ação, colocando sua condição vital em outros termos, partindo de pressupostos ligados à contenção da “atividade”. Apresentam, com isso, uma valoração sustentada em uma condição de “impotência” (GM/GM

---

<sup>85</sup> R. Lanier Anderson (2011), em seu artigo intitulado *On the nobility of Nietzsche's priests*, assume uma defesa de que a personagem do sacerdote é melhor compreendida como nobre, afirmando que essa defesa “ilumina a real estrutura do argumento da primeira dissertação, tanto quanto a natureza das categorias de Nietzsche de ‘nobre’ e ‘escravo’” (Anderson, 2011, p.27). Nesse sentido, o comentador afirma que as categorias “nobre”, “escravo” e “sacerdote” não são pensadas socialmente (Anderson, 2011, p.30), mas o que as classificam como tal — especialmente “nobre” e “escravo” — é a capacidade psicológica de criação de valores e de auto-aprovação (Anderson, 2011, p.45). Com isso em vista, o comentador assume que a “nobreza sacerdotal foi introduzida para lidar exatamente com esse problema [a incompatibilidade entre a criação e os escravos], e esse é o motivo de Nietzsche ser entusiasmado em insistir que seus sacerdotes são nobres. Como nobres, eles compartilham a capacidade de criar valores”, porém “a nobreza sacerdotal é especialmente vulnerável à corrupção, porque eles podem ser conquistados sem nenhuma perda de sua nobreza. E, assim, a subordinação política e cultural deles à nobreza guerreira pode desvirtuar o processo de criação de valores, os quais normalmente seriam afirmados pela auto-glorificação e a afirmação de si. Ao invés disso, a energia da criação valorativa é desviada para expressar os sentimentos vingativos” (Anderson, 2011, p.44). Com isso em vista, Anderson compreende que eles “inventaram um novo sistema de valoração altruísta demandando respeito igual pelos interesses de todos — a moralidade escrava. Os novos valores justificam a ampla condenação moral dos nobres, assim oferecem expressão para o *ressentimento* dos escravos, e ao mesmo tempo eles oferecem aos escravos termos nos quais eles podem afirmar a si mesmos como ‘bons’, por contraste dos nobres ‘maus’” (Anderson, 2011, p.46, *italico no original*). Nesse sentido, o comentador ainda destaca a posição do sacerdote frente ao *ressentimento*: “Repare que a *nobreza* do sacerdote é *crucial* para a insaciável, indescritível característica do *ressentimento* nesse caso: é precisamente por causa de seu senso de superioridade auto-declarado (...) que a subordinação é tão frustrante para eles” (Anderson, 2011, p.49, *italicos do autor*). Acreditamos que a posição de Anderson é valiosa em reconhecer o papel do sacerdote no desenrolar do argumento da genealogia nietzschiana, no entanto, apontamos uma divergência central: a nobreza do sacerdote deve ser compreendida socialmente. Nesse sentido, faz jus reconhecer que os sacerdotes “funcionavam como mediadores entre a vida humana e as dimensões espirituais ao conduzir rituais religiosos e exibir poderes proféticos, visionários e divinos” (Hatab, 2010, p.54). Enquanto um “Tipo”, o sacerdote não seria caracterizado como nobre, mas seria compreendido de uma forma peculiar, especificamente como uma espécie particular da decadência, justamente devido às suas práticas (Melo Neto, 2022, p.116). Com isso em vista, argumentamos que o principal elemento de sustentação de Anderson sobre a avaliação da nobreza no sacerdote é passível de contestação, uma vez que este (o sacerdote) não cria valores, apenas os deriva da nobreza guerreira: “[j]á se percebe com que facilidade o modo de valoração sacerdotal pode **derivar [abzweigen]** daquele cavalheiresco-aristocrático e depois desenvolver-se em seu oposto” (GM/GM I 7, **negrito nosso**). A posição acerca do *ressentimento* sacerdotal será discutida no decorrer deste capítulo.

I 7). Com isso em vista, o filósofo alerta para o perigo desta figura, uma vez que é a partir dela que o ser humano se tornou “*um animal interessante*” (GM/GM I 6). Isto é, foi a partir da figura do sacerdote que a “alma” humana ganhou profundidade e “tornou-se *má [böse]*” (GM/GM I 6). Percebemos, com isso, o indício de uma nova forma de lidar com a valoração. Mais do que isso, Nietzsche indica que a moral sacerdotal pode utilizar os termos valorativos através de uma derivação daqueles expressos pela nobreza guerreira, mas modificando o sentido, transformando-os em seu oposto. Nesse caso, o filósofo exprime uma condição: “isso ocorre quando a casta dos sacerdotes e a dos guerreiros se confrontam ciumentamente, e não entram em acordo quanto às suas estimativas” (GM/GM I 7). Em um confronto, nesse caso, no seio da nobreza, o sacerdote opera em um processo de inversão à avaliação guerreira através do ódio, o qual “torna-se a coisa mais espiritual e venenosa” (GM/GM I 7). Com a inversão da valoração nobre, não mais indica que a exuberância estaria em um tipo de vida que se assemelha com os guerreiros, mas sim com o seu oposto: os sofredores. O sacerdote, nesse cenário, torna-se um “aliado” dos oprimidos.

Após essa apresentação de características gerais do sacerdote, o filósofo localiza qual seria o povo no qual esta visão sacerdotal seria mais marcante. Indica, de forma imediata, que foram os judeus, “aquele povo de sacerdotes que soube desforrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical [transvaloração] dos valores, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*” (GM/GM I 7). Os judeus, nesse esquema, são considerados como “o povo sacerdotal” por excelência, no qual houve a transformação dos valores em prol de uma afirmação dos pobres, impotentes, sofredores e necessitados (GM/GM I 7). Atrelado a isso, há um movimento de ataque à nobreza, com a ideia de que os nobres “serão por toda eternidade os maus [*die Bösen*], os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados” (GM/GM I 7). Com isso, devemos nos atentar para algumas considerações acerca da linguagem empregada por Nietzsche. Em um fragmento escrito no período do outono de 1887, próximo da publicação da *Genealogia da Moral*, o filósofo alemão faz uma reflexão acerca desta transvaloração judaica da moral utilizando os seguintes termos: classe sacerdotal [*Priesterschaft*], povo sacerdotal [*Priesterlichen Volkes*], tipo sacerdotal [*Priesterliche*] e caráter sacerdotal [*Priesterhaftigkeit*]. Como forma de compreendermos bem estes detalhes, façamos uma análise do referido fragmento póstumo.

O filósofo afirma, de antemão, que há, no povo judeu, aquilo que podemos chamar de classe sacerdotal, a qual “tinha sabido apresentar tudo aquilo que *ela* pretendia alcançar como *dogma*, como obediência em relação a um mandamento divino” (NF/FP 10[79] Outono de

1887), da mesma forma, importava para esta classe, introduzir aquilo que julgava necessário para o mantimento de Israel e para a possibilitar a sua existência enquanto grupo. Há, neste cenário, um processo próximo ao descrito na sexta seção da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, na qual o sacerdote prescreve determinadas ações a partir das quais será mantida sua existência. Mais ainda, são ações que transformam a sua existência como necessária. A continuidade desse processo foi dada no interior do judaísmo, a partir de uma necessidade de obras que pôde ser concebida com um tipo sacerdotal [*Priesterliche*], o qual é descrito como aquele que se comporta de forma distinta em relação ao nobre, que, para se destacar intensamente “de si o seu oposto, não colocava valor nas ‘obras’, mas na ‘atitude’” (NF/FP 10[79] Outono de 1887). Nesse caso, há um processo de inversão do “tipo” de ser humano que a classe dos sacerdotes visava impor, a partir da negação de um outro tipo, o qual faz parte da nobreza guerreira. Haveria, nesse esquema, então, uma tentativa da classe sacerdotal de impor uma tipologia outra de ser humano no interior de um “povo sacerdotal — um movimento pietista vindo de baixo (pecadores, funcionários de fronteira, mulheres, doentes)” (NF/FP 10[79] Outono de 1887). A partir deste fragmento, conseguimos destacar que há uma diferenciação fundamental no tratamento do sacerdote no interior do pensamento nietzschiano. Não só isso, mas também verificamos uma importante distinção que ocorre no interior da própria transvaloração escrava da moral, uma vez que há o sacerdote enquanto uma classe e um povo “vindo de baixo”.

Com isso em vista, Nietzsche designa o impulso a partir do qual podemos encarar esta rebelião escrava da moral, visando o afeto que age nessa interpretação de mundo: o *ressentimento*. Especificamente, o ressentimento “dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (GM/GM I 10)<sup>86</sup>. O ressentimento, nesse aspecto, é uma condição afetiva, a partir da qual há um ensejo pela desforra vingativa de impulsos. Nesse caso, esse estado afetivo é uma condição nascida em situações reativas, isto é, em situações nas quais a força precisa ser exercida contra um outro. No entanto, o ressentimento da moralidade escrava não se esgota com essa situação<sup>87</sup>, uma vez que a sua condição não o permite que se descarregue essa vingança, levando-a ao fracasso (NF/FP 8(4) Verão de 1887). Nesse caso, para o escravo, o ressentimento consome,

---

<sup>86</sup> Leiter destaca essa posição ao afirmar que não é qualquer estado de coisas que produz o ressentimento, mas “deve ser um estado de coisas que é tanto desprazeroso para a pessoa afetada e ao qual ele é impotente [*powerless*] para modificar qualquer ação reparadora” (Leiter, 2015, p.162).

<sup>87</sup> O ressentimento não é uma exclusividade do tipo escravo. Nietzsche afirma que é possível perceber essa condição afetiva no nobre, mas que quando nele aparece “se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos” (GM/GM I 10).

se mantém vivo na memória. A sede de vingança não se exaure, permanece viva. Gera, assim, efeitos nocivos de “aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência da vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido” (EH/EH, Por que sou tão sábio, 6)<sup>88</sup>. No mundo do ressentido, “tudo fere” (EH/EH, Por que sou tão sábio, 6). O ódio passa a ser mobilizador, sendo, com isso, o próprio mundo, um inimigo. Nesse ensejo, o ressentido engendra um raciocínio metafísico de negação deste mundo em prol de um outro, que negue a condição de sofrimento:

O que *inspira* essas conclusões [metafísicas dualistas] é o sofrimento: no fundo, trata-se de desejos, gostar-se-ia que houvesse um mundo assim; do mesmo modo, o ódio em relação ao mundo, que faz sofrer, expressa-se no fato de que um outro é imaginado, um mundo *valioso*: o *ressentimento* dos metafísicos contra o efetivamente real é aqui criador (NF/FP 8[2] Verão de 1887).

<sup>88</sup> Atentamos, neste aspecto, à interpretação de Marton (2014) sobre a diferença entre ressentimento e reação: “Incapaz de aniquilar o forte, o ressentido quer vingar-se, mas, não podendo fazê-lo, imagina o momento em que sua ira se exercerá impiedosa e implacável: inventa a ocasião em que lhe será, finalmente, permitida a desforra. É da própria impotência que nasce e se alimenta o seu desejo de vingança. É por isso que ressentimento não é sinônimo de reação: justamente por ser impotente para *reagir*, ao fraco só resta *ressentir*” (Marton, 2014, p.171, *itálicos da autora*). Nesse sentido, a comentadora afirma que o valor “‘mau’ da moral do ressentimento corresponde ao valor ‘bom’ da outra moral, os ressentidos não criam propriamente; limitam-se a inverter os que foram postos pelos nobres” (Marton, 2014, p.172). Paschoal (2008), neste debate, propõe uma dupla visão sobre o sentido de ressentimento na *Genealogia da Moral*: “no primeiro caso o ressentimento designa uma obstrução da ação que se desenrola numa indigestão psíquica e num envenenamento produzido pela sua não ação; no segundo, como uma moral”, seria correspondente a uma vontade de potência “operante que busca o domínio sobre as demais e que efetivamente é vitoriosa na cultura ocidental” (Paschoal, 2008, p.21). Com essa divisão, o autor propõe que o ressentimento enquanto um “fenômeno social não é propriamente *fraco* — embora tenha sua origem na fraqueza fisiológica e na rancorosa sede de vingança diante do ‘inimigo mal’ —, como Nietzsche descreve na primeira dissertação da *Genealogia (...)*” (Paschoal, 2008, p.21-22). Nesse cenário, o comentador afirma que, enquanto fenômeno social, “o ressentimento é, antes, uma forma de ação, porém, ainda assim, uma reação, que se produz a partir daquela agressão inicial sofrida pelo homem do ressentimento e que não pôde ser revidada de forma imediata. Melhor, o ressentimento caracteriza uma forma de ação de segunda ordem, pois é sempre uma ação-reação, uma ação de resposta que precisa necessariamente de um ferimento anterior para se produzir” (Paschoal, 2011, p.190). Nesse sentido, o comentador propõe que o binômio lido não seja o de “ação-inação”, mas sim de “ação-reação”, sendo este um ideal do “homem comum” enquanto aquele seria o ideal do nobre. Nesse processo, o comentador enxerga a amplitude do perigo do ressentimento a partir da formulação valorativa escrava: “o ressentimento deixa de ser perigoso apenas para o homem exausto e torna-se um perigo também para aqueles que são saudáveis e, de resto, para os homens em geral. Nesse momento, por mais que possa parecer algo paradoxal, tem-se uma evidente manifestação da força do fraco” (Paschoal, 2011, p.194). Acrescenta a isso que Paschoal enxerga no sacerdote este ativista da moral escrava: “[e]le é a expressão daquela ambição do domínio que aqui associamos ao ressentimento no momento em que este se torna criador de valores”, ou seja, o sacerdote é compreendido como a fórmula para uma vontade de potência “extremamente operante e vitoriosa e, nesse sentido, ele é forte. Conquanto seja fisicamente fraco, sua força decorre de um fator que Darwin parece ter se esquecido: o espírito, nele, bem como no fraco em geral, é mais abundante” (Paschoal, 2011, p.197). Com isso em vista, admitimos que nossa perspectiva se aproxima, em partes, a ambos os autores. Acreditamos, como Marton, que há uma diferença entre a reação e o ressentir. No entanto, concebemos, como Paschoal, que haja aspectos do ressentimento do meio social e do “individual”. No entanto, essa diferença não nos faz admitir que o binômio da relação seja compreendido como “ação-reação”, uma vez que nem o sacerdote e nem o escravo são passíveis de exercerem essa reação. Assim, o ressentimento não impulsiona à reação, necessita criar um cenário na qual essa poderia se efetivar. Opera, nesse caso, enquanto um afeto de mobilização a partir do qual o sacerdote constrói seu rebanho. É preciso atentar, no entanto, que não assumir essa prática do ressentimento enquanto uma reação não implica em observar os perigos dessa valoração escrava, enfatizada por Nietzsche (EH/EH, Por que sou tão sábio, 6).

A partir dessa condição afetiva, a vingança, que não pode ser descarregada em atos, encontra nas formulações morais e na criação de outros mundos, a sua via de escape. Mais especificamente, para essa moral, a válvula de escape em um outro mundo é de importância capital, já que é através dela que o ressentimento pode negar o movimento de ascensão dos nobres, a vida, a Terra, ou, em última instância, o próprio mundo:

Para poder dizer Não a tudo o que constitui o movimento *ascendente* da vida, a tudo o que na Terra vingou, [a] [potência] [*die Macht*], a beleza, a autoafirmação, o instinto do *ressentiment*, que tornado gênio, teve de inventar um outro mundo, a partir do qual a *afirmação da vida* apareceu como mau, como o condenável em si (AC/AC 24).

A moral escrava nasce, assim, primeiramente, de uma negação do grupo guerreiro — ao qual os escravos não podem se igualar, por mais que este seja seu desejo (GM/GM I 15) — para, com isso, vir uma afirmação das suas virtudes; ou melhor, daquilo que os próprios escravos ressignificam como virtude. Buscam, assim, interpretar o próprio ressentimento enquanto uma virtude (NF/FP 8(4) Verão de 1887). Nietzsche marca, com isso, que, enquanto o “os bem-nascidos” se *sentiam* mesmo como os “felizes”, os ressentidos precisavam construir uma felicidade artificial (GM/GM I 10). Para explicar o processo de valorização escrava da moral, o filósofo alemão utiliza uma linguagem fabular com a construção de duas personagens, a ave de rapina e as ovelhas<sup>89</sup>:

Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos

<sup>89</sup> Levamos em consideração, nesse cenário, a observação de Ferraz (2008) sobre a utilização da fábula para a descrição da transvalorização escrava: “O filósofo lança mão de uma fábula, gênero tradicionalmente vinculado às sentenças e lições morais. A aparente ingenuidade das fábulas em geral introduz o peso dos deveres e valores a serem seguidos, sugerindo ameaças (mais ou menos implícitas) para eventuais não seguidores. Esse gênero não deixa igualmente de remeter ao estilo parabólico próprio às sagradas escrituras, aqui também presente como que em linha d’água” (Ferraz, 2008, p.148). Dessa forma, o filósofo realiza, com este uso, um duplo movimento de, por um lado, parodiar as escrituras cristãs e, por outro, fornecer ao(à) eventual leitor(a) onde está ancorada a “lição de moral” do cristianismo. Demonstra, assim, tanto como o discurso cristão está sustentado em um processo de ameaça através de uma linguagem aparentemente “tranquilizadora” quanto leva ao seu próprio leitor a ser afetado por esse tipo de discurso. Afirma, ainda, a comentadora que a palavra funciona como um *pharmakon*: “remédio e veneno, tanto pode promover e perpetuar ilusões que interessam à perspectiva do ressentimento e à valorização moral, como pode ser utilizada, como nesse texto de Nietzsche [GM], para nos dar a ver tal ilusão (e dela rir), fazendo o feitiço da linguagem virar contra a Circe da moral” (Ferraz, 2008, p.154). Sobre o uso da escrita nietzschiana como mobilizadora dos afetos dos leitores, seguimos Janaway (2007) em reconhecer que há um objetivo do autor em atingir a dimensão afetiva do seu(sua) leitor(a): “O projeto de Nietzsche de transvalorização [*revaluing*] dos valores morais contém como parte essencial o descobrimento de uma vida afetiva multifacetada por debaixo de nossos julgamentos morais. Pela provocação de uma série de afetos em seu leitor, Nietzsche o permite a localizar o alvo da transvalorização [*revaluation*], a ‘moralidade’, a qual inclui um complexo de atitudes dele ou dela mesmo [seus leitores], central a que se encontram inclinações e aversões afetivas” (Janaway, 2007, p.96).

possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha — este não deveria ser bom?” (GM/GM I 13).

A fábula traduz o ímpeto, assim, de um grupo que, impotente para combater o exercício de domínio de um grupo mais forte, realiza seu pretense combate em um campo dos valores. Atribui, dessa forma, uma valoração negativa, em uma primeira instância, ao grupo da nobreza guerreira, que exerce seu domínio, entendendo-a como má, uma vez que ela faria, a eles, maldade<sup>90</sup>. Em contrapartida, o fraco, ainda apenas inserido no seu grupo, precisa afirmar a sua condição se distanciando desta nobreza guerreira. O bom do fraco, assim, é formulado, na compreensão nietzschiana, pelos seguintes dizeres: “bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida como nós” adjetivando a si mesmos como “os pacientes, humildes, justos” (GM/GM I 13)<sup>91</sup>. Em todo processo, no entanto, o fraco está em uma relação tanto com os guerreiros, uma vez que é deles que buscam se vingar, quanto com outros fracos, compartilhando, entre os seus, os sentimentos de vingança e impotência (GM/GM I 13). Há, mais ainda, nesse sentido uma tentativa de, a partir desta ressignificação, “estar satisfeito consigo” e ainda de se

<sup>90</sup> Ferraz (2008) realiza uma importante observação sobre as perspectivas da ave de rapina e das ovelhas: elas não são opostas. Assumir essa oposição seria corroborar, na compreensão da autora, com a estratégia da moral escrava (Ferraz, 2008, p.148). A comentadora, no entanto, não nega que haja uma distinção entre as duas avaliações. Especificamente, a comentadora afirma que, na perspectiva da ave de rapina, “a identidade não é extraída da negação de uma negação do outro. Tampouco o outro é necessário para a afirmação de si. Podemos então dizer que não se trata, nas perspectivas do cordeiro e da ave de rapina, do mesmo *outro*, do mesmo estatuto conferido à diferença. A cada perspectiva corresponderão diferentes *outros*. De modo significativo, entretanto, observe-se que tendemos a caracterizar a perspectiva da ave de rapina tanto por contraposição à do cordeiro, tornado referência, quanto de modo predominantemente negativo” (Ferraz, 2008, p.156, grifos da autora).

<sup>91</sup> É importante destacar que Nietzsche, em *Além de bem e mal*, assume que o julgamento moral é a forma preferida dos “espiritualmente limitados”, já que “lhes faz bem que haja um critério segundo o qual mesmo os homens acumulados de bens e privilégios do espírito se igualem a eles” (JGB/BM 219). É fundamental atentar para essa perspectiva, uma vez que esta será uma marca distintiva entre as avaliações entre a moral nobre e a moral escrava. Pois enquanto a nobreza marcaria um distanciamento em relação a outros grupos, Nietzsche denuncia, neste cenário, a necessidade de grupos “limitados” de tentar se tornar iguais, por isso “lutam pela ‘igualdade de todos perante a Deus’, e para isso *precisam* crer em Deus” (JGB/BM 219). Aponta, neste sentido, a irritabilidade deste grupo (denominado como limitado) à afirmação de que entre os “espiritualmente elevados” e os “apenas morais” não há comparação. No entanto, lança luz à sua tese: “uma superior espiritualidade existe apenas como rebento final de qualidades morais; que é uma síntese de todos aqueles estados atribuídos ao homem ‘apenas moral’, após terem sido adquiridos isoladamente, através de longa disciplina e exercício, e talvez por cadeias de gerações; que a superior espiritualidade é justamente a espiritualização da justiça, e daquele rigor bondoso que se sabe encarregado de manter no mundo a hierarquia entre as coisas mesmas — e não só entre os homens” (JGB/BM 219). Com isso, adverte aos “espiritualmente limitados” que a “elevação espiritual” é uma promoção de espiritualização de práticas morais através da disciplina, mas uma disciplina que tem como norte a sustentação de uma hierarquia entre os seres humanos. Põe, assim, a perspectiva de avaliação dos “espiritualmente limitados” frente à outra perspectiva moral. Chama atenção, com isso, para dois elementos. Primeiro, para o não reconhecimento, por parte do grupo “espiritualmente limitado” de que aquele outro grupo, que são seus alvos de vingança, são “espiritualmente elevados” por estarem envolvidos de uma outra perspectiva moral. Segundo, sustenta que esta forma de avaliação a partir da igualdade tem como cerne uma tentativa de (1) vingança, (2) compensação pela condição na qual os avaliadores se encontram e (3) elevação espiritual.

“convencer de que ‘não apenas se seria melhor’, mas também ‘se estaria de posse de melhores condições’” (NF/FP 8(4) Verão de 1887). É justamente dessa condição de “*ódio contra os privilegiados* do corpo e da alma” advindo das “almas feias e desvalidas contra as belas e orgulhosas e bem-construídas” que os sacerdotes [*die Priester*] exploram e “conquistam o ‘povo’ para si” (NF/FP 8[4] Verão de 1887).

Ao analisar a transvaloração escrava da moral, encontramos três personagens no desenrolar argumentativo da genealogia nietzschiana: o sacerdote, o sofredor e a nobreza guerreira. Nesse cenário, o filósofo posiciona o sacerdote como, socialmente, um tipo de nobreza espiritual, posicionada de forma subalterna em relação à nobreza guerreira. No entanto, destaca que há sociedades nas quais a nobreza sacerdotal tem um ciúme da classe guerreira. Nessa tensão, o sacerdote vale-se dos conceitos engendrados pela outra nobreza para promover a sua inversão axiológica, destacando, também, a sua função social. Neste esquema, o sacerdote aproveita-se dos sofredores como forma de promover a sua ascensão através da promoção deste grupo como um rebanho. O sacerdote acredita, nesse processo, que o rebanho é “incapaz de se guiar, ele precisa de um pastor” (NF/FP 23(4) Outubro de 1888). Assim, o nobre guerreiro, nessa equação da moral escrava, é o “inimigo mau” a ser destronado; o sacerdote, um mobilizador dos malogrados em prol de seu aumento de potência; os sofredores, um grupo que precisa de uma justificativa para a sua vida, e a encontra com a mobilização sacerdotal. Nesse sentido, surge uma questão fundamental: qual seria o artefato utilizado para a conquista sacerdotal deste povo, aquilo que garantiu força à sua inversão valorativa? Como forma de respondermos a esta questão, direcionamos o nosso olhar ao povo no qual Nietzsche afirma que houve a transvaloração escrava da moral: o povo judeu.

O olhar ao judaísmo é fundamental uma vez que, na compreensão do filósofo alemão, somente é possível abarcar o cristianismo a partir do conhecimento do solo onde este surgiu, onde o movimento cristão teve sua gênese (GM/GM I 8). Nesse sentido, só é possível entender este espírito cristão a partir do conhecimento de suas raízes entre os primeiros judeus<sup>92</sup>. Com isso, Nietzsche articula a tese de que o cristianismo “*não* é um movimento

---

<sup>92</sup> É fundamental atentarmos para o seguinte fragmento póstumo: “A questão acerca da proveniência [*Herkunft*] de nossas avaliações e tábuas de valores não coincide de maneira alguma com a sua crítica, tal como frequentemente se acredita: assim, certamente também a intelecção de alguma *pudenda origo* traz consigo para o sentimento uma diminuição de valor da coisa assim surgida e prepara contra essa coisa uma atmosfera e uma postura críticas” (NF/FP 2(189) Outono de 1885 — Outono de 1886). Compreendemos, com isso, que há uma elaboração cara à genealogia nietzschiana, qual seja, a delimitação entre o conhecimento das circunstâncias e proveniência das valorações e sua crítica. Como argumentamos no nosso primeiro capítulo, esses dois elementos são conjugados no procedimento genealógico, mas o conhecimento histórico apontaria para um direcionamento da crítica dos valores, ou seja, seria uma etapa que serve à crítica, não se confundindo com a crítica mesma. Nietzsche, com isso, não comprometeria seu argumento com a falácia genética, a qual afirma que “a origem de X demonstra algo sobre o valor de X” (Leiter, 2015, p.139). A apreciação da genealogia nietzschiana dos valores

contra o instinto judeu, é sua própria consequência, uma inferência mais em sua lógica apavorante” (AC/AC 24). Por isso, há uma necessidade genealógica de adentrar na história de Israel e conhecer como os valores da moral escrava foram formulados e quais foram as condições desta formulação.

O escritor de *O Anticristo*, ao atentar para a história de Israel, a considera como a história da “*desnaturalização* dos valores naturais” (AC/AC 24), dos valores que afirmam a vida. Nesse âmbito, os judeus são considerados o povo “mais singular da história universal” (AC/AC 24) por ser justamente através deste que há uma “radical falsificação de toda a natureza, naturalidade e realidade, de todo o mundo interior e também do exterior” (AC/AC 24). No entanto, um olhar à crítica genealógica aos judeus demonstra que Nietzsche não avalia o povo de Israel enquanto um povo de escravos “em si”, ou seja, um povo avaliado de forma perene como escravos. Nada seria mais avesso à genealogia do que essa abordagem<sup>93</sup>. Nesse aspecto, o filósofo alemão apreende diferentes fases da própria história de Israel, e remete a um período na qual esse povo mantinha uma relação de valores “naturais” com a vida: a época dos reis. O filósofo afirma que a instituição da monarquia foi um fator importante para haver uma primeira nação, “uma unidade, uma autoconsciência conjunta” (NF/FP 11[377] Novembro de 1887 - Março de 1888). Nesta relação, o seu Deus (Javé) era a expressão “da consciência de [potência], da alegria consigo, da esperança por si” (AC/AC 25). Nietzsche assinala, então, uma forma de lidar com a religião que espelha o tipo nobre, uma vez que esta reflete a condição de alegria da população em relação ao mundo, sem

---

torna evidente que não se trata de uma avaliação da moralidade a partir da constatação de sua origem. Isso advém de duas razões. Primeiro, a formulação da moral escrava não é realizada *apenas* pelos escravos. É a nobreza sacerdotal que detém o poder político-social de engendrar valores e que, portanto, se aproveita do ódio dos sofrendores para atribuir elementos à valoração escrava da moral. Esta segue o caminho de, anteriormente, ser alocada enquanto “puro e impuro” e transforma-se em — não respectivamente — “mau e bom”, enquanto uma oposição à nobreza guerreira. Segundo, aquilo que está no âmago da avaliação moral escrava é o impulso a partir do qual esta moral é formulada. Ou seja, o que torna esta moral escrava é justamente seu impulso ressentido engendrando valores, não sua origem.

<sup>93</sup> Esse detalhe é fundamental tanto em considerações acadêmicas quanto em referência às apropriações políticas da obra de Nietzsche, sobretudo devido àquela, destaca na introdução, realizada pelo partido nazista. Nesse sentido, observamos a diferenciação proposta por Yovel (1994): “Quando Nietzsche ataca os anti-semitas ou defende os Judeus, ele tem em mente entidades concretas: as comunidades judaicas contemporâneas que vivem na Europa, e o real movimento anti-semita trabalhando contra elas. Pelo contrário, quando critica o judaísmo antigo, Nietzsche o aborda como uma categoria psico-cultural (ou genealógica); isso é para ele uma característica qualitativa profundamente arraigada na cultura ocidental, cuja estrutura psicológica Nietzsche — como o ‘genealogista’ desta cultura — está determinado a analisar e expor” (Yovel, 1994, p.215). O comentador ainda aponta que Nietzsche trabalha com 3 períodos do judaísmo: o período do velho testamento, o período do segundo templo e a diáspora judaica (Yovel, 1994, p.230). Ainda nestes termos, Yovel admite que a postura de Nietzsche em relação ao anti-semitismo não é ambivalente, uma vez que ele se põe como antípoda a eles e, mais ainda, compreende este movimento como um movimento de manada desde sua origem (Yovel, 1994, p.224). Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche não deixa dúvidas acerca de sua perspectiva sobre o movimento anti-semita ao constatar que este é um movimento marcado pelo ressentimento (GM/GM II 11).

precisar fabular uma felicidade outra. Nesse cenário, o escritor de *O Anticristo* indica duas formas de autoafirmação de um povo em seus cultos:

No culto festivo se exprimem esses dois lados da autoafirmação de um povo: ele é grato pelas grandes vicissitudes mediante as quais subiu ao topo, ele é grato no tocante ao ciclo anual das estações e à boa fortuna da pecuária e agricultura (AC/AC 25).

A relação com Deus, nesse sentido, demonstra uma gratidão, fazendo reverência às “condições que o fizeram prevalecer, as suas virtudes” (AC/AC 16). Nesse sentido, é possível enxergar a riqueza do povo de Israel em sua relação de gratidão com Deus, haja vista que quem é rico “quer oferecer; um povo orgulhoso precisa de um deus para *sacrificar*” (AC/AC 16), nesse sentido, o significado de religião está ligado à gratificação. Deus, nesses pressupostos, representa a força de um povo, sua sede por mais potência. A leitura de Nietzsche deste período da história de Israel demonstra, percebemos, que sua genealogia encontra um período no qual este povo mantinha uma relação “natural” com o mundo vivenciado. Javé, na leitura de Nietzsche, era, primeiro, representado a partir de uma autoafirmação: Javé era considerado Deus de Israel e, por isso, Deus da justiça (AC/AC 25). Mais ainda, havia uma crença de que Javé mantinha uma relação necessária com o povo judeu e com o reino, nesse âmbito “a vitória e a graça não vieram de ninguém mais senão dele” e ainda o “Estado Civil foi o milagre, foi ‘a ajuda de Deus’” (NF/FP 11[377] Novembro de 1887 - Março de 1888). No entanto, houve uma modificação no Estado de Israel. O processo é descrito como “anarquia no interior, os assírios no exterior” (AC/AC 25). Mais especificamente, no povo de Israel, essa anarquia seria a marca do temor diante dos assírios, em um período no qual o reino se viu em perigo.

Neste momento, houve um processo no qual o povo reteve sua fé baseada em fantasias proféticas. Nietzsche encontra Isaías como aquele que seria o “tipo mais elevado com as suas assim chamadas *profecias messiânicas*” (NF/FP 11[377] Novembro de 1887 - Março de 1888). Este tipo de profecia estava ancorada no retorno de um momento de fortalecimento do Estado de Israel, do regime imperial. A figura central dessa promessa foi um príncipe, um rei, caracterizado por ser tanto um bom soldado quanto um príncipe severo (AC/AC 25). Seria missão deste restituir a confiança do povo em Javé. Mas quem seria esse príncipe? Seria o próprio messias (NF/FP 11[377] Novembro de 1887 - Março de 1888). Nietzsche afirma, ainda nesse quesito, que os profetas, no fundo, não possuíam nada para dizer, mas buscavam o restabelecimento do Estado Civil. Não visavam, portanto, um retorno à (chamada) época de

ouro, mas sim um regime rígido e rigoroso, o qual seria vivenciado com esta figura do príncipe. O filósofo genealogista, no entanto, revela qual foi o resultado desse processo: nada se cumpriu. Por isso, o filósofo aponta que havia a possibilidade de duas escolhas para lidar com Deus: seu abandono ou sua resignificação. A escolha, sobretudo por parte de Elias e Amós, foi da resignificação desse Deus, estabelecendo uma relação de conciliação. Javé passou, assim, a ser, deus da justiça antes de deus de Israel. Não mais marcando uma afirmação de um povo, mas sim um deus de condições. Um processo, portanto, de desnaturalização desse Deus:

Mudaram seu conceito — desnaturar seu conceito: a esse custo o mantiveram. — Javé, o deus da “justiça” — não mais uma unidade com Israel, expressão do amor-próprio de um povo: apenas um deus sujeito a condições... (AC/AC 25).

Nesse processo, o Torá de Javé foi implicado como recompensa, isto é, uma indicação de resolução dos problemas que apareciam no reino. Dessa forma, enquanto o declínio do reino de Israel se consolidava, havia um aumento dessas fantasias messiânicas, entusiastas, sentido-se em oposição com todo o resto. Nietzsche descreve, nesse momento, que o sonho messiânico se transfigura de um sonho do restabelecimento do Estado para o desejo de um domínio global. Processo que é realizado através de um sentimento de oposição a todo o resto dos povos. Nesse âmbito, o ensejo era de um império judeu que se estabeleceria sobre as ruínas dos pagãos (NF/FP 11[377] Novembro de 1887 - Março de 1888). No entanto, surge, com isso, uma questão: “[c]om vistas ao quê se poderia realizar a organização?” (NF/FP 11[377] Novembro de 1887 - Março de 1888)<sup>94</sup>. A leitura do filósofo alemão indica que o caminho para o restabelecimento do Estado fora fechado, uma vez que haveria o impedimento por meio do domínio estrangeiro. Além disso, o filósofo afirma que havia um enfraquecimento das antigas comunidades imperiais. Nesse cenário, uma figura central surge: “[o] templo imperial judaico em Jerusalém — à sombra do império, os sacerdotes de Jerusalém [*die Priester von Jerusalem*] tinham se tornado grandes” (NF/FP 11[377] Novembro de 1887 - Março de 1888). O sacerdote, então, aproveita de um vácuo de forças, do colapso do império, para alcançar a potência, para comandar as “comunidades”. Israel, assim, é transmutado em uma comunidade de sacerdotes e um povo sagrado, cujo resquício

<sup>94</sup> É mister atentarmos que Nietzsche não considera que haveria, na vida judaico-cristã, o ressentimento, mas que esse foi provocado pelas grandes perseguições, uma vez que quando “alguém vê sua maximamente amada sendo sacrificada em nome de sua crença, ele se torna agressivo”, por isso, “é preciso agradecer a vitória do cristianismo aos seus perseguidores” (NF/FP 10(96) [215] Outono de 1887).

do Estado estava representado na vida popular habitual<sup>95</sup>. Nietzsche descreve, então, a tomada do poder do sacerdote e a instituição de uma “teocracia”, cujo domínio foi feito de forma artificial, com experimentação do ocaso, cujo pressuposto está no domínio alheio:

Hierocracia... um produto artificial imposto sob condições desfavoráveis com uma energia eternamente espantosa, de maneira apolítica: a teocracia de Moisés, o resíduo de um Estado que tinha experimentado seu ocaso — ela tem por pressuposto o domínio alheio (NF/FP 11[377] Novembro de 1887 - Março de 1888).

Além desse domínio exercido por um vácuo de potência, Nietzsche descreve um outro processo fundamental para o domínio sacerdotal judaico: o culto. As festas que antes simbolizavam a afirmação, a gratidão de um povo pela agricultura e pelas condições de clima são transformadas em uma celebração de uma instituição de uma religião sobrenatural. A divindade assim, é afastada da vida terrena, sendo cortada qualquer relação de culto com a sensibilidade. Nessa nova significação, o culto é ligado à obediência, passando para um reino que, até então, era estranho ao culto, sendo o momento da instauração da moral. Nesse processo, os sacrifícios e donativos, antes utilizados para afirmar a vida, refraem-se “por detrás das *realizações ascéticas*” (NF/FP 11[377] Novembro de 1887 - Março de 1888). É neste momento que Nietzsche assume que há a prescrição do remédio sacerdotal para o leigo, com a observação da “pureza corpórea” (NF/FP 11[377] Novembro de 1887 - Março de 1888). O sacerdote, assim, propaga seu veneno, levando a classificação da pureza (GM/GM I 6), necessárias à sua condição vital, para o povo, prescrevendo-a para este, transformando, com isso, a vida em uma vida restrita, uma vida divina. Nietzsche compreende, com isso, que o culto “transformou-se em um meio de domesticação”, no qual seus antigos usos “foram transformados em um *sistema*, em um sistema que servia como forma, como casca dura para salvar algo nobre aí” (NF/FP 11[377] Novembro de 1887 - Março de 1888). O filósofo dionisíaco é taxativo ao perceber esse processo e afirmar que a resignificação de deus é uma arma nas mãos do sacerdote, uma vez que este vale-se desta não só para alcançar a potência da comunidade, mas também para resignificar o mundo e a moral. Nesse sentido, o filósofo pergunta:

---

<sup>95</sup> Destacamos, nesse tema, o comentário de Melo Neto (2022), o qual se aproxima de uma delimitação temporal desta transvaloração dos valores. Nesse sentido, o comentador afirma que em “931 a.C., a monarquia dos hebreus dividiu-se nos reinos de Israel, ao Norte, e Judá, ao Sul. O Reino de Israel, cai, em 722 a.C., sob o domínio assírio; enquanto o Reino de Judá é completamente capitulado, em 586 a.C., por Nabucodonosor, o qual, neste mesmo ano, leva a termo o exílio babilônico já iniciado em 597 a.C.” (Melo Neto, 2022, p.98).

*Que é a moral judaica, que é a moral cristã? O acaso despojado de sua inocência; a infelicidade manchada com o conceito de “pecado”; o sentir-se bem como perigo, como “tentação”; a indisposição fisiológica envenenada com o verme-consciência (AC/AC 25).*

Ainda neste cenário, Nietzsche encontra outras falsificações realizadas pela classe sacerdotal judaica. O filósofo destaca, neste cenário, que uma destas foi feita referente à história de Israel, cujo instrumento, em grande parte, foi a Bíblia (AC/AC 26). Neste, o escritor de *O Anticristo* assevera um processo de desprezo, por parte do sacerdote, de toda a tradição de Israel, mais ainda, pela tradição da realidade histórica. Este processo da classe sacerdotal foi operado por uma ressignificação do passado do povo para um olhar religioso, no qual o povo foi tido como um mecanismo salvador de culpa em relação ao deus Javé e em relação ao castigo, em devoção ao deus. Nesse âmbito, o valor de um povo passa a ser medido frente à vontade de Deus, a qual se apresenta, dependendo do grau de obediência, punitiva ou compensatória (AC/AC 25), instaurando uma ordem moral do mundo. O filósofo do Zarathustra afirma, nesse panorama, que os filósofos foram secundários à igreja para o estabelecimento do conceito de ordem moral do mundo, uma vez que esta elaborou a referida noção enquanto um exercício de domínio (AC/AC 26). No entanto, o que significa esta “ordem moral do mundo” a partir da qual os indivíduos são medidos em relação à obediência a deus? Nietzsche a concebe como a percepção de que “existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer” (AC/AC 26).

O filósofo, com isso em vista, não deixa de examinar esta perspectiva enquanto uma velada dominação sacerdotal: “uma espécie parasitária de homem, que prospera apenas à custa de todas as formas saudáveis de vida, o sacerdote, abusa do nome de Deus” (AC/AC 26). O sacerdote, assim, exprime seus anseios de domínio a partir da utilização de terminologias divinas. Neste cenário, o “reino de Deus” é concebido por Nietzsche como o “estado de coisas” através do qual o sacerdote “define o valor das coisas”, enquanto a “vontade de Deus” refere-se aos “meios pelos quais um tal estado é alcançado ou mantido” (AC/AC 26). Nesse processo de ressignificação histórico por parte do sacerdote, a grande época de Israel é vista como um período de declínio, enquanto o exílio é considerado como uma eterna punição por essa época de declínio. O sacerdote, com isso, simplifica a psicologia em uma fórmula de obediência e desobediência a Deus, a qual evolui para uma psicologia que reflete a vontade de Deus. Esta, por sua vez, é fundamental para a preservação do controle sacerdotal. Nietzsche afirma que a consequência direta desse processo de falsificação

sacerdotal pode ser encontrado na dominação do sacerdote sobre todos os âmbitos da vida<sup>96</sup> e na negação da natureza enquanto a imposição valorativa do sacerdote (AC/AC 26). Por fim, o filósofo genealogista caracteriza as sociedades que são organizadas em torno da figura sacerdotal a partir do ponto de vista psicológico:

Psicologicamente, em toda sociedade organizada em torno ao sacerdote [*pristerlich*] os “pecados” são imprescindíveis: são autênticas alavancas d[a] [potência] [*der Macht*], o sacerdote [*der Priester*] vive dos pecados, ele necessita que se peque... Princípio supremos: “Deus perdoa quem faz penitência” — em linguagem franca: *quem se submete ao sacerdote* (AC/AC 26).

Já no que diz respeito ao cristianismo, o filósofo alemão argumenta que seu processo de desenvolvimento foi caracterizado por, também, uma falsificação, mas, nesse caso, refere-se à falsificação da história do povo no qual ele surgiu, qual seja: de Israel. Esta foi lida como pré-história do cristianismo. No entanto, Nietzsche ainda aponta que o cristianismo foi mais adiante nessa falsificação histórica e considerou a história humana como “pré-história do cristianismo” (AC/AC 42). Nietzsche afirma, nesse panorama, que o cristianismo surge em um terreno “assim *falso*, onde toda natureza, todo valor natural, toda realidade, tinha contra si os mais profundos instintos da classe dominante [*herrschenden Klasse*]” (AC/AC 27). O povo sagrado, cuja conservação estava ligada aos valores sacerdotais, havia “apartado de si o que mais existia de poder na Terra, como sendo ‘ímpio’, ‘mundo’, ‘pecado’” (AC/AC 27). Foi justamente esse povo que produziu uma última forma, o cristianismo, que estava ancorado numa lógica de autonegação. O movimento denominado por Nietzsche de “Jesus de Nazaré” (AC/AC 27), considerado como instinto judeu, já não estava condicionado à realidade do próprio sacerdote judeu, construindo um mundo novo, negando a igreja de Israel:

Não vejo contra o que a rebelião da qual Jesus Cristo foi entendido — ou *mal-entendido* — como sendo causador, se não foi uma rebelião contra a Igreja judia, “Igreja” no exato sentido em que hoje tomamos a palavra. Foi uma revolta contra “os justos e bons”, contra “os santos de Israel”, contra a hierarquia da sociedade — *não* contra a sua corrupção, mas contra a casta, o privilégio, a ordem, a fórmula, foi a descrença nos “homens mais elevados”, o *não* pronunciado contra tudo que era sacerdote e teólogo (AC/AC 27).

Neste âmbito, devemos direcionar o olhar para o segundo elemento da história da gênese cristã em solo judeu: o olhar para a psicologia de Jesus. Isso porque o filósofo compreende que este tipo psicológico é reconhecível apenas em sua degeneração (AC/AC

<sup>96</sup> Nietzsche pontua, nesse cenário, que a elaboração sacerdotal visa se apossar da vida mesma (GM/GM III 13). No entanto, o tema será melhor debatido quando adentrarmos no significado de ascetismo.

24). Com isso, Nietzsche lança mão de uma tese central em sua análise do cristianismo, qual seja, no cristianismo “o tipo ‘Cristo’ acolhe gradualmente tudo que ele tinha inicialmente negado de novo (*em cuja negação ele se encontrava*)” (NF/FP 11(364) Novembro de 1887-Março de 1888). Nietzsche vai adotar uma separação, então, entre uma figura histórica de Jesus e um Jesus modificado, deturpado. O filósofo genealogista propõe, então, uma tarefa de reconstituição da “*psicologia do Redentor*” (AC/AC 28). A questão que aparece como central para a investigação deste tipo psicológico é se Jesus possuía consciência sobre a oposição que realizava em relação à hierarquia, conclamando “o povo baixo, os excluídos e ‘pecadores’, a *chandala* no interior do judaísmo, a contrariar a ordem dominante” (AC/AC 27).

O filósofo alemão logo depara-se com a avaliação do tipo de Jesus realizada por Renan, o qual utilizou dois conceitos na explicação deste tipo: o de gênio e o de herói (AC/AC 28). O caminho proposto por Nietzsche é divergente, uma vez que ele afirma, ao falar com rigor fisiológico, que ao tipo do redentor “caberia outra palavra”, qual seja “a palavra idiota” (AC/AC 28). O filósofo alemão compreende que esta avaliação é sentida em relação à compreensão de Jesus sobre a realidade, pois ele possui uma incapacidade para compreendê-la, ou, mais especificamente:

(...) ele se movimenta em círculo em torno de cinco, seis conceitos, que tinha escutado inicialmente e que ele compreendeu paulatinamente, isto é, ele compreendeu de maneira falsa — neles, ele tem sua experiência, seu mundo, sua verdade —, o resto lhe é estranho. Ele fala as palavras como qualquer um as usa — ele não as compreende como qualquer um, ele só compreende cinco, seis conceitos flutuantes (NF/FP 14 (38) Começo do ano de 1888).

Além disso, contrapondo a visão de Renan, Jesus não seria um tipo “herói”, mas sim um tipo a-heróico, uma vez que ele não luta, ele não reage, ele não se defende, pelo contrário, ele “pede por aqueles que o ofendiam” (NF/FP 11 [378] Novembro de 1887 - Março de 1888)<sup>97</sup>. Cristo ensina, nesse sentido, que não só os seus discípulos não se defendam, mas que ofereçam a outra face (NF/FP 11[239] Novembro de 1887 — Março de 1888). Nietzsche compreende que, em Jesus, não se despertaram instintos ligados ao heroísmo, como o instinto

---

<sup>97</sup> A oposição de Nietzsche à leitura de Renan é derivada de uma influência exercida por Dostoiévski. Em um fragmento póstumo intitulado *Jesus: Dostoiévski*, o filósofo afirma: “Só conheço um psicólogo que viveu no mundo onde o cristianismo é possível, onde um cristão pode surgir a cada instante... Esse psicológico é Dostoiévski. Ele *desvendou* o Cristo: — e, instintivamente, ele se manteve, sobretudo, cauteloso ante a possibilidade de imaginar esse tipo com a vulgaridade de um Renan...E, em Paris, acredita-se que Renan sofria em muitos aspectos de *finesse*!... Mas será que é possível incorrer em um erro mais terrível do que o de transformar o Cristo, que era um idiota, em um gênio? Do que se sair com mentiras e fazer do Cristo, que representava o oposto de um sentimento heróico, um herói?” (NF/FP 15[9] Início de 1888).

para o combate, o orgulho, mantendo-o infantil na “idade da puberdade” (NF/FP 14[38] Começo do ano de 1888). A percepção, então, do tipo Jesus como um herói é uma vulgarização do tipo “até as raias do irreconhecível” (NF/FP 14[38] Começo do ano de 1888).

Nietzsche observa, neste ponto, que o mais importante de perceber em Jesus é a sua prática, sua boa nova, cuja característica está na negação de oposições, marcando um infantilismo recuado ao plano espiritual (AC/AC 32). Nesse sentido, o reino do céu é pertencente à criança e a fé é uma fé conquistada. Especificamente, o escritor de *O Anticristo* afirma que o cristão possui sua distinção justamente no seu agir, ou melhor, na sua incapacidade para a ação, característica indicada nas palavras de Jesus aos ladrões:

As palavras aos ladrões na cruz não significavam outra coisa: se tu sentes, que o correto é não resistir, não maldizer, não tornar responsável, mas muito mais sofrer, compadecer, perdoar, rezar por aqueles que nos perseguem e matam: então tu encontre a única coisa que é necessária, a paz da alma — assim, tu estás no paraíso (NF/FP 11[378] Novembro de 1887 — Março de 1888).

A visão de Jesus acerca do mundo, nesse sentido, está intimamente ligada à sua incapacidade para a ação, cuja prática seria o próprio reino de deus. Sem precisar de um mundo transcendente, abolindo as noções de culpa, pecado, recompensa, a vida e morte de Jesus espelharia como o cristão deveria viver a fim de sentir-se no reino de Deus, enquanto “experiência de um coração”, a partir de uma “nova conduta, não uma nova fé” (AC/AC 34)<sup>98</sup>. A vida verdadeira vislumbrada por Jesus não estaria prometida, mas se situaria em uma “vida no amor sem subtração nem exclusão, sem distância” (AC/AC 29)<sup>99</sup>. Ainda neste

<sup>98</sup> Destacamos, nesse cenário, o artigo de Gonçalves e Mandeli (2024) onde os autores demonstram que Nietzsche sofre uma forte influência de Tolstói nessa leitura sobre a figura de Jesus, mais especificamente do livro do escritor russo intitulado *Minha Religião* (1885), no qual o escritor, inspirado pelo Evangelho de Mateus, passa a perceber o sentido prático do evangelho, “acenando para um modo de vida que tem por princípio o não reconhecimento de qualquer forma de justiça humana e, com isso, o não reconhecimento de qualquer tribunal ou instituição de poder sobre a terra” (Gonçalves; Mandeli, 2024, p.122). Nesse contexto, os póstumos entre novembro de 1887 e março de 1888 indicam uma série de citações de Nietzsche a Tolstói. Mais especificamente, Gonçalves e Mandeli (2024) nos indicam que o grupo entre os fragmentos 11[236] e 11[282] são compostos de leituras de Nietzsche sobre o autor russo. Nesse meio, é destacável o fragmento 11[275], onde Nietzsche demarca sua visão sobre o ensinamento da vida proposto por Jesus: “A *vida modelar* consiste no amor e na humildade: na plenitude do coração, que também não exclui os seres mais baixos; na recusa formal ao querer ter razão, à defesa, à vitória no sentido do triunfo pessoal; ela consiste na fé na bem-aventurança aqui, na terra, apesar da miséria, da adversidade e da morte; na reconciliabilidade, na ausência da ira, do desprezo; não querer ser recompensado; não ter se vinculado a ninguém; ela implica a mais intensa ausência de senhores eclesiásticos-espirituais; uma vida muito orgulhosa sob a vontade da vida pobre e serviçal” (NF/FP 11[275] Novembro de 1887 — Março de 1888).

<sup>99</sup> Aproximadamente, no verão de 1888, o filósofo alemão elabora esta distinção entre o cristianismo primitivo, o cristianismo pregado pela figura de Jesus, e sua forma posterior. Afirma, nesse campo, que “as *outras* raízes, das quais ele cresceu, foram muito mais poderosas, mais importantes do que o seu cerne; trata-se de um abuso sem igual, quando tais horribéis construtos decadentes e deformações, que se chamam a ‘Igreja cristã’, a ‘crença cristã’ e a ‘vida cristã’, se distinguem com aquele nome sagrado”, pergunta, com isso “[o] que foi que Cristo *negou*?” e prontamente responde que foi tudo “aquilo que hoje se chama cristão” (NF/FP 16[87] Início do ano —

tópico, a morte de Jesus é compreendida por Nietzsche enquanto um ensinamento de como se deve viver, não um ato de redenção dos seres humanos. No entanto, esse elemento da morte do Cristo é um dado importante para a história do cristianismo, já que foi a partir do paradoxo de sua morte que Jesus colocou a juventude perante ao enigma de quem ele foi:

Somente a *morte*, a morte inesperada e vergonhosa, somente a cruz que permanecia em geral poupada à canalha — somente esse paradoxo de todos o mais terrível colocou os jovens diante do enigma propriamente dito: “quem era esse?” “O que era isso?” (NF/FP 11 [378] Novembro de 1887 — Março de 1888).

A morte de Jesus, a imagem dessa morte na crucificação, foi um momento elementar para a atratividade do cristianismo, e, ainda mais, uma imagem para a conquista. Nietzsche é atento, neste âmbito, para algo ao qual depende a história do cristianismo: os seguidores do Cristo. Neste cenário, o filósofo afirma que estes, diferente de seu mestre, não eram idiotas, especialmente o discípulo Paulo (NF/FP 14[38] Começo do ano de 1888). Com isso em vista, o filósofo dionisiaco é severo na consideração desta demarcação em relação ao cristianismo desenvolvido após a morte de Jesus:

Já a palavra “cristianismo” é um mal-entendido — no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O evangelho *morreu* na cruz. O que desde então se chamou “evangelho” já era o oposto daquilo que ele viveu: uma “*má nova*”, um disangelho (AC/AC 39).

Em que se baseia essa diferença? Especialmente, no impulso fundamental que é propagado no desenvolvimento do cristianismo: o sentimento de vingança. Nessa perspectiva, Nietzsche compreende que a “boa nova” estabelecida por Jesus sofre uma transfiguração para uma “*má nova*” através do apóstolo Paulo. A partir dessa virada no cristianismo, com seu assenhramento a partir da figura de Paulo, houve o deslocamento da existência para um outro âmbito, para trás da existência, com a utilização da imagem da crucificação. Torna-se necessário, nesse sentido, para o cristianismo emergente, a figura da crucificação, sendo a vida de Jesus apenas um meio para os objetivos paulinos, qual seja, o aumento de potência (AC/AC 42). Nesse sentido, a morte de Jesus é ressignificada, ou melhor, transformada em um instrumento para os fins do cristianismo paulino. Esta, que serviria para demonstrar o sentido prático da sua doutrina, é lida com os olhos do ressentimento. Com isso, necessita-se que essa morte não tenha sido o fim, pelo contrário, “precisava-se de uma ‘retribuição’, de um

---

Verão de 1888). O cristianismo, assim, transformou a vida “exatamente na vida *da qual o Cristo tinha pregado a separação*” (NF/FP 11(364) Novembro de 1887 — Março de 1888).

‘julgamento’” (NF/FP 11[378] Novembro de 1887 — Março de 1888). O cristianismo paulino, assim, introduz no tipo de Jesus (1) a doutrina do juízo e do retorno, (2) a doutrina da morte e do sacrifício e (3) a doutrina da ressurreição (NF/FP 11[378] Novembro de 1887 — Março de 1888). É a partir da resignificação deste tipo, através da visão do ódio, que o sacerdote encontra um meio de alcançar a potência, justamente partindo de uma resignificação de conceitos, doutrinas, símbolos, a partir dos quais “são tiranizadas as massas, são formados os rebanhos” (AC/AC 42)<sup>100</sup>. É com esses elementos em vista que Nietzsche questiona:

Esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor, esse “redentor” portador da vitória e da bem-aventurança aos pobres, aos doentes e aos pecadores — não era ele a sedução em sua forma mais inquietante e irresistível, a sedução e a via sinuosa para justamente aqueles valores judeus e inovações judaicas do ideal? (GM/GM I 8).

Atentamos, neste cenário, para os elementos históricos a partir dos quais Nietzsche compreende o aparecimento da moral escrava cristã. Justamente no seio do judaísmo, através de uma ascensão sacerdotal, utilizando a falsificação da história e da imagem do Cristo. Os atrativos utilizados pelo cristianismo paulino formaram uma cisão entre o cristianismo de Jesus e seu simbolismo, sendo este necessário para a mobilização e justificação das massas. No entanto, devemos enfatizar o motivo pelo qual há uma atração pela imagem da cruz e, como um meio, da figura de Jesus. O trecho acima destacado transparece que a releitura de Jesus na Cruz funciona como um processo de redenção. E ainda mais, que a doutrina da eternidade e do juízo cumprem um papel fundamental para o significado de uma vida ressentida. Isso porque é através dessas imagens que o cristianismo justifica o desejo de vingança dos grupos fracos, os quais não conseguem efetivá-la. Nesta ótica, um novo aparato para a vida do sofredor é estabelecido, uma vez que a espera e o sofrimento nesta vida são justificados em uma instância outra, em um mundo onde sua ação poderia, enfim, ser realizada. Ou melhor, no caso do escravo, onde sua reação seria, por fim, desforrada contra aquele que o fez sofrer:

— E como chamam aquilo que lhes serve de consolo por todo o sofrimento da vida? — sua fantasmagoria da bem-aventurança futura antecipada?// — “Quê? Estou ouvindo bem? A isto chamam de ‘Juízo Final’, o advento do *seu* reino, do

<sup>100</sup> Cumpre notar que a imagem do inferno opera, nesse sentido, como mais um instrumento a partir do qual é possível realizar uma dominação. O filósofo, em *Aurora*, nesses termos, afirma que “o acréscimo pagão do inferno, que tampouco era inteiramente não judeu, tornou-se um instrumento bem-vindo nas mãos dos missionários” (M/A 72).

‘Reino de Deus’ — mas *por enquanto* vivem ‘na fé’, ‘no amor’, ‘na esperança’” (GM/GM I 14)<sup>101</sup>.

Mais do que isso, o argumento do cristianismo instituiu uma visão na qual esses escravos são percebidos como o sentido do mundo. A partir de uma negação da vida na imanência e destinando a esse grupo uma posição de honra, o cristianismo realiza essa mobilização do grupo dos escravos. Este, assim, se sustenta com a valoração manuseada pelo sacerdote, como forma de garantir algum tipo de vazão à vontade de potência. Com isso em vista, Nietzsche afirma que, entre os escravos, os medianos, os oprimidos “fazem a tentativa de impor os juízos de valor mais favoráveis a eles” (NF/FP 8(4) Verão de 1887):

Especula-se constantemente sobre *os ressentiments*, que esses homens colocados em uma posição inferior sentiriam contra tudo aquilo que é honrado: sobre o fato de que se apresenta para eles essa doutrina como uma doutrina de oposição à sabedoria do mundo, contra [a] [potência] do mundo; é isso que seduz para ela. Ela convence os expelidos e os malfadados de todo tipo, ela promete bem-aventurança, o primado, o privilégio aos mais inaparentes e modestos; ela fanatiza as cabeças pobres, pequenas e tolas para uma obscuridade sem sentido, como se eles fossem o sentido e o sal da terra” (NF/FP 10(184) [280] Outono de 1887).

É fundamental, ainda nesse panorama, atentarmos para o efeito psicológico dessa visão de mundo na vida desse escravo. Evidentemente, há uma justificação, como apontamos anteriormente, para o escravo, mas é visível, igualmente, uma defesa do escravo acompanhada de uma divinização de seus impulsos. Colocados como centro do mundo, os ressentidos justificam e podem ter a esperança de dar vazão à sua força em um mundo imaginário, contra os fortes:

*Toda essa psicologia é uma psicologia do impedimento, uma espécie de construção de um muro por medo; por um lado, a grande massa (os desvalidos e medianos) procura, com isso, se defender contra os mais fortes (— e destruí-los em meio ao desenvolvimento...); por outro, ela procura divinizar todos os impulsos, com os quais ela mesma melhor cresce, mantendo-os como os únicos honráveis* (NF/FP 9 (156) [108] Outono de 1887).

Não apenas isso, mas verificamos que a figura do Cristo crucificado é um instrumento contra os nobres. Neste outro sentido, a desforra está direcionada tanto para o nobre guerreiro,

<sup>101</sup> Nietzsche utiliza, neste trecho, mesmo que de forma indireta, uma menção ao cristianismo paulino. Isso porque as bases de uma vida cristã de “amor”, “esperança” e “fé” são recomendações encontradas nas epístolas de Paulo, sendo o amor a principal delas (Cf. 1 Coríntios 13:13). É bem verdade que este aceno ao cristianismo paulino como objeto de crítica já se fazia presente em *Aurora*. Nesta obra, Nietzsche já assume, inclusive, uma importância tal a essa figura, afirmando que, sem ele, não saberíamos o que é o cristianismo: “Mas sem essa notável história [do apóstolo Paulo], sem os desconcertos e arrebatamentos de um tal espírito, de uma alma tal, não haveria cristianismo; mas saberíamos de uma pequena seita judia cujo mestre morreu na cruz” (M/A 68).

para a vingança, quanto para o próprio sofredor. Nietzsche compreende que é a partir da figura de Jesus crucificado que há um processo de redenção pelos pecados dos sofredores. Isso pressupõe que haja uma terminologia estratégica sacerdotal para articular as massas. O filósofo encontra essa linguagem na noção de liberdade do arbítrio. Retomemos, como forma de compreender este elemento, a um importante elemento da moral escrava: a valoração através das ações. Nesta, as avaliações, ao se desligarem das assimilações aos grupos que engendram valores, apontando-as para as ações, precisam de uma suposição de algo que antecede à ação. Ou, retomando a linguagem fabular apresentada por Nietzsche, necessitam imputar culpa às aves de rapina por estas exercerem e manifestarem sua força, seu impulso de domínio. Dessa forma, partem do pressuposto de um “eu” que comanda as ações<sup>102</sup>:

O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito. Os cientistas não fazem outra coisa quando dizem que “a força movimenta, a força origina”, e assim por diante (GM/GM I 13).

A aceção de Nietzsche é de um processo baseado em uma falsificação da linguagem. Haveria, como apontamos no decorrer da apresentação da fisiopsicologia, uma espécie de silogismo que sustenta este argumento do sujeito (JGB/BM 17). Essa falsificação, no entanto, esconde uma dinâmica afetiva do querer existente na corporeidade, a qual é percebida em suas complicações, mas que apenas como palavra constitui-se como uma unidade. Nietzsche concebe este processo a partir de três etapas, das quais a primeira corresponde uma pluralidade de sensações, ou seja, “a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*” (JGB/BM 19), o que é descrito como uma ação habitual, tal qual o movimento do corpo, e esse processo leva ao querer. Em um segundo plano, Nietzsche adiciona o pensar, que todo ato de vontade há um pensamento que comanda, mas que esse “pensar” não está destituído do “querer”. Por fim, o filósofo de Sils Maria inclui a dimensão afetiva, que seria, justamente, o afeto do comando (JGB/BM 19). O filósofo, no entanto, não afirma que há, como vimos, uma primazia do pensar sobre a dimensão afetiva, mas que sob “cada pensamento se esconde um afeto” e, mais ainda, cada “*pensamento*, cada sentimento, cada vontade *não nasceu* de um impulso determinado, mas é um *estado conjunto*” (NF/FP 1(61) Outono de 1885 — Início de 1886). A consciência<sup>103</sup>, nesse aspecto, opera apenas

<sup>102</sup> Algumas ideias presentes neste momento foram discutidas anteriormente no artigo *Nietzsche e a discussão sobre a liberdade* (Rodrigues Neto; Melo Neto, 2024).

<sup>103</sup> Consciência é a tradução para *Bewusstsein*. No capítulo posterior, examinaremos, de forma detalhada, a importância deste termo para a genealogia nietzschiana.

enquanto um meio de comunicabilidade e um órgão de direção (NF/FP 11 (145) Novembro de 1887 — Março de 1888).

É com isso em vista que o escritor de *Além de bem e mal* define o livre-arbítrio como um processo afetivo de comando e obediência, isto é, um “afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer” (JGB/BM 19). No entanto, é essa dualidade que o conceito de “eu” não abarca, já que, no corpo, há impulsos que comandam e impulsos que obedecem — ambos momentaneamente —. O ser-humano, ao comandar, também obedece, mas ignora que o afeto dominado é integrante desse “eu”. O ser humano esquece, nesse cenário, que o “eu” não passa de uma síntese conceitual, não se tratando de uma “administração una de nosso ser” (NF/FP 1(87) Outono de 1885 — Início do ano de 1886). Justamente através da análise do corpo que “se mostra uma multiplicidade descomunal” contra a ilusão perspectivista deste “eu” (NF/FP 2(91) [30] Outono de 1885 — Outono de 1886). É imposta, com a demonstração deste âmbito, que o querer não basta para agir, não haveria essa relação de causa e consequência a partir da qual há uma necessidade do efeito. É ilustrativo, nesse sentido, um aforismo de *Aurora*, no qual Nietzsche expressa essa fantasia da relação do querer:

Rimos daquele que saiu de seu aposento no minuto em que o Sol deixa o dele, e diz: “*Eu quero* que o Sol se ponha”; e daquele que não pode parar uma roda e diz: “*Eu quero* que ela rode”; e daquele que no ringue de luta é derrubado e diz: “Estou aqui deitado, mas *eu quero* estar aqui deitado!”. No entanto, apesar de toda a risada, agimos de maneira diferente de algum desses três, quando usamos a expressão “*eu quero*”? (M/A 124).

Nietzsche, aponta, com isso, que este anseio de um livre-arbítrio, a partir dessa dimensão fisiopsicológica, está amparado em um multiforme estado de prazer daquele que quer, uma vez que este “goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que superou” (JGB/BM 19). O filósofo interliga esse anseio do livre-arbítrio como aquele baseado em uma acepção metafísica, a partir da qual há um anseio de carregar a responsabilidade pelas ações de seus atos, retirando delas as “obrigações” de Deus, de ancestrais ou até mesmo do acaso. A acepção metafísica mencionada, a partir da qual há este ensejo metafísico, é a noção de causa de si mesmo (JGB/BM 21), a partir da qual o ser humano enxerga, no ato, uma causalidade, apontando para um “Eu” como causa dessa ação.

No *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo dionisíaco argumenta, no capítulo intitulado *Os quatro grandes erros*, uma causa psicológica para um processo que nos interessa, que seria o erro das causas imaginárias. Estas são entendidas como ideias que foram produzidas por uma determinada situação e são alocadas como causas dessas ideias. Nesse processo, buscamos

causas para a maioria de “nossos sentimentos gerais” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 4). Nesse esquema, Nietzsche afirma que não basta, para os seres humanos, as situações tais como elas se apresentam, é necessário imputar algum tipo de motivação. É a partir desse ímpeto que age a recordação, fazendo emergir “estados anteriores da mesma espécie e as interpretações causais a eles ligadas”, não seria, nesse caso, a causalidade (GD/CI, Os quatro grandes erros, 4). Com isso, somos levados ao hábito de encontrar uma explicação causal, que excluiria a investigação dessa causa.

A explicação encontrada para este erro é de um alívio, uma tranquilidade e, ainda, um balizador do sentimento de potência. Nesse ponto de vista, revela que este sentimento de potência ancora-se na afirmação de que “alguma explicação é melhor que nenhuma” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 5). Acrescenta que o processo de explicação dessas determinações segue uma simplicidade, haja vista que “não se é muito rigoroso com os meios” de livrar-se das “ideias opressivas” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 5). A consequência direta desse processo, Nietzsche afirma, é uma preponderância de determinadas explicações em detrimento de outras. Nesse sentido, o filósofo do martelo apresenta-nos o perigo dessas explicações em termos morais ao afirmar que todo “*o âmbito moral e da religião se inscreve nesse conceito das causas imaginárias*” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 6).

Ancorado nesse processo explicativo estaria o erro do livre-arbítrio, o qual, em termos morais, é definido como um artifício construído pelos teólogos com o objetivo de transformar a humanidade responsável por suas ações (GD/CI, Os quatro grandes erros, 7). Mas a responsabilidade, enquanto tal, não seria vazia, uma vez que o filósofo afirma que os teólogos visam transformar os seres humanos responsáveis “no sentido deles, isto é, de *torná-los deles dependentes*” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 7). A dependência a qual o filósofo alemão se refere é inserida na esfera da *culpa*, ou seja, afirma que o artifício do livre-arbítrio implementado pelos teólogos possui como norte a possibilidade de mobilizar o seu rebanho e transformá-lo em *culpados*, ou, em uma linguagem religiosa, em *pecadores*.

A morte de Jesus na cruz, nesse sentido, é uma mobilização para a redenção do pecado, uma redenção do sentimento de culpa do próprio “pecador”, não apenas daquele que exerce a violência sobre ele. Baseia-se, a partir da explicação psicológica da falsa causa imaginária, na confiança em Deus, cuja determinação está nas “boas ações” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 6). O sacerdote, a partir desse conceito, consegue a simplificação psicológica remetendo às ações a Deus, ou seja, aos seus próprios interesses. Compreendemos, neste cenário, que a mobilização sacerdotal necessita tanto da admissão psicológica que o ser humano é livre quanto a consequência direta disso, qual seja, o ser

humano é pecador. Em relação aos oprimidos, por sua vez, haveria um ímpeto de tornar-se responsável. Marcaria, esse ensejo, uma forma de descarga da vontade de potência junto a esse grupo: “junto aos oprimidos, juntos aos escravos de todo tipo como vontade de ‘liberdade’: só o libertar-se parece se mostrar como a meta (em termos morais e religiosos: ‘responsável diante de sua consciência’, ‘liberdade evangélica’, etc)” (NF/FP 9 (145) [98] Outono de 1887).

### 2.3 Roma x Judeia: a configuração do conflito.

Com esses dois valores morais em vista, Nietzsche não está apenas apresentando duas formas distintas de engendrar valores. Mais do que isso, o filósofo alemão está apresentando dois partidos políticos que “travaram na terra uma luta terrível” (GM/GM I 16). Com esta primeira dissertação, então, encontramos aqueles que seriam os partidos do confronto. Nesse âmbito, delineia as duas posições gerais que estão contrapostas, nomeando-as como Roma e Judeia. Ou melhor, tratando-se de um confronto, afirma que o “dístico dessa luta, escrito em caracteres legíveis através de toda a história humana é ‘Roma contra Judeia, Judeia contra Roma’” (GM/GM I 16).

Por um lado, Roma representa os valores afirmativos da vida, marcados pelo *páthos* da distância e da nobreza. Especificamente, o nome do partido faz referência a um grupo, como delineamos anteriormente, de “fortes e nobres, como jamais existiram mais fortes e nobres, e nem foram sonhados sequer”, que seriam “os romanos” (GM/GM I 16). Nietzsche afirma, assim, que, “cada vestígio, cada inscrição deles encanta, se apenas se percebe *o que* escreve aquilo” (GM/GM I 16). Este lado do conflito, afirma o filósofo de Sils Maria, pode ser encontrado — como apontamos acima — em sociedades nobres, como a nobreza japonesa, árabe, germânica, entre os heróis homéricos e os vikings escandinavos (GM/GM I 11). No entanto, o filósofo encontra manifestações desse tipo com o Renascimento, período no qual “houve um esplêndido e inquietante redespertar do ideal clássico” (GM/GM I 16), de tal forma que, através deste movimento, valorou-se de forma nobre. Para além do Renascimento, Nietzsche encontra, novamente, os ideais de uma nobreza política na França dos séculos XVII e XVIII.

Por outro lado, encontramos Judeia. Partido através do qual manifesta-se a vingança contra a vida, cuja marca é o ressentimento (GM/GM I 10). No caso deste partido, o seu nome refere-se ao povo “sacerdotal do ressentimento *par excellence*, possuído por um gênio moral-popular absolutamente sem igual” (GM/GM I 16). Seus componentes, seguindo o argumento, exprimem a negação de todo ideal nobre, manifestando-se em prol da derrocada

deste ideal. O filósofo alemão encontra, para além dos Judeus, estes participantes em movimentos como a Reforma — alemã ou inglesa (GM/GM I 16) —, a qual foi responsável pela “restauração da Igreja — a restauração também da velha paz sepulcral da Roma clássica” (GM/GM I 16). Entretanto, Nietzsche destaca que a vitória com sentido mais profundo e decisivo deste partido advém com a Revolução Francesa, responsável pela vitória sobre o ideal clássico da França dos séculos XVII e XVIII. Com esta Revolução, em face de uma mentira ressentida “a do *privilégio da maioria*, diante da vontade de rebaixamento, de aviltamento, de nivelamento, de atraso e ocaso do homem” fez com que ecoasse “a terrível e fascinante contrassenha do *privilégio dos raros*” (GM/GM I 16).

Neste contexto, questionamos: quem saiu vencedor deste conflito? Nietzsche assevera que, “não pode haver dúvidas” (GM/GM I 16) de que os valores escravos, do partido da Judeia, alcançaram a vitória; mas uma vitória momentânea. Embora o triunfo de Judeia, o filósofo alemão destaca que “ainda agora não faltam lugares em que a luta não foi decidida” (GM/GM I 16), deixando entrever a recorrência deste conflito. Mais do que isso, abre a possibilidade para a sua retomada, que configura o seu projeto transvalorativo. A partir disso, é visível a apreensão do filósofo em considerar que o seu projeto, aquele a partir do qual a *Genealogia da Moral* serve como um trabalho preparatório (EH/EH, *Genealogia da Moral*), seria parte desse embate.

No entanto, deixemos momentaneamente de lado essa reviravolta nietzschiana e voltemos a nossa atenção para um elemento fundamental com o qual o partido de negação da vida consegue uma massiva mobilização de grupos de sofredores; ou melhor, através do qual o seu ideal de vingança se sustenta: o sentimento de culpa. Nesse sentido, faz-se necessário questionar: como Nietzsche compreende o desenvolvimento deste sentimento de culpa? Como ele foi formado? Como forma de responder tais questões, é fundamental que atentemos para a segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, onde o pensador analisa o surgimento e o desenvolvimento dessa noção.

### 3. O APARECIMENTO DA CULPA: DÍVIDA, AGRESSIVIDADE E COISAS APARENTADAS.

Nietzsche inicia a segunda dissertação da *Genealogia da Moral* com uma indagação: criar “um animal que pode fazer *promessas* [*Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf*]<sup>104</sup> — não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem?” (GM/GM II 1). Com seu caráter provocativo, o filósofo nos propõe uma questão que introduz importantes mudanças na maneira de conceber o ser humano. Afirma, especialmente, que o ser humano é um animal entre outros animais. Retira-o, com isso, de uma posição superior do cosmos, não o derivando “do ‘espírito’, da ‘divindade’”, mas sim o recolocando “entre os outros animais” (AC/AC 15). O primeiro elemento apontado por Nietzsche — a de que o ser humano é um animal entre todos os outros animais —, faz frente a um dado da “ vaidade” da perspectiva cristã de considerar o ser humano como coroa da criação:

Ele não é absolutamente a coroa da criação, cada ser existente se acha, ao lado dele, no mesmo nível de perfeição... E, ao afirmar isso, ainda afirmamos muito: pois ele é, considerado relativamente, o animal mais malgrado, o mais doentio, o que mais perigosamente se desviou de seus instintos — e com tudo isso, é verdade, também *o mais interessante* (AC/AC 15).

Além disso, Nietzsche apresenta-nos uma nova perspectiva sobre o ser humano, qual seja: a sua capacidade de prometer não é inata, mas decorrente de processo histórico evolutivo, ou, nas palavras de Nietzsche, é fruto de uma “tarefa da natureza”. O filósofo questiona ainda se esse não seria, de fato, o “verdadeiro problema *do* homem?” (GM/GM II 1). Em sequência a esta questão, nos conduz a um indicativo sobre a resolução de como resolver essa problemática. Mais do que isso, alega que esse problema já está resolvido em grande parte, mas para quem “sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do *esquecimento*” (GM/GM II 1). Acrescenta, assim, mais um elemento à equação sobre a criação da capacidade de prometer, qual seja, há uma força ativa no ser humano contrária à capacidade de realizar promessas: o esquecimento. Enquanto uma “força inibidora ativa” (GM/GM II 1), o esquecimento age não permitindo a penetração daquilo que foi vivenciado na consciência, na “assimilação psíquica” (GM/GM II 1). Dessa forma, o escritor da *Genealogia da Moral* afirma que o esquecimento funciona como “uma espécie de guardião da

<sup>104</sup> Nesse ponto, Constâncio (2022) aponta para uma questão sobre o sentido dessa *possibilidade*: “[u]m aspecto dessa ideia que não é sempre mencionada é que Nietzsche não está se referindo a um animal que pode [*can*] fazer promessas — como muitos tradutores ingleses sugerem —, ao invés disso a um animal que *tem o* direito de fazer promessas, ou está *legitimamente permitido a* fazer promessas (o verbo alemão que Nietzsche usa é *dürfen*, não *können*)” (Constâncio, 2022, p.120).

porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta” por meio do qual é possível “haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*” (GM/GM II 1). Para compreender esses elementos, no entanto, é importante determo-nos em uma análise mais basilar, qual seja, compreender a noção de natureza com a qual o filósofo alemão está trabalhando.

É necessário, nesse horizonte de análise, que vislumbremos *A Gaia Ciência*, obra na qual o filósofo genealogista expõe sua perspectiva sobre a ideia de natureza em um aforismo intitulado *Guardemo-nos!*. Mais especificamente, neste aforismo, lida com diversas interpretações sobre o mundo. Neste sentido, alerta aos seus leitores a tomarem cautela sobre algumas posições acerca do mundo. Assim, nega a ideia de que este seja considerado um ser vivo ou uma máquina. Repugna a primeira ideia por negar a universalização do orgânico; repugna a segunda por rejeitar a noção de que haja qualquer objetivo (FW/GC, 109). Nietzsche se contrapõe, neste debate, às ideias de que o mundo possui alguma organização ou qualquer *télos*. Assume, em contrapartida, que o caráter geral do mundo “é caos por toda eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (FW/GC, 109). O filósofo, desse modo, admite que este não possui juízos morais e nem tampouco quaisquer leis. Convida seus leitores, assim, a desdivinizar completamente a natureza, e naturalizar os seres humanos (FW/GC, 109). O filósofo alemão demonstra, neste aforismo, que sua perspectiva sobre o mundo tem como adversários aqueles que atribuem significados teleológicos para este e, tangenciando o grupo anterior, aqueles que assumem interpretações de criações do mundo. Neste debate, sustenta a ideia de que há “apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida” (FW/GC, 109). O que está como elemento central na perspectiva nietzschiana é o desenvolvimento da ideia de fatalismo<sup>105</sup>.

Já em um capítulo do *Crepúsculo dos Ídolos*, denominado *Os quatro grandes erros*, especificamente no parágrafo intitulado *Qual pode ser nossa doutrina?*, Nietzsche expõe a sua ideia de fatalismo. Argumentando contra a noção de finalidade, o filósofo afirma que nenhum ser humano pode se descolar do todo, ou seja, a “fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 8). Inclui, com isso, o ser humano no todo, enquanto um necessário pedaço do destino. Compreende que sua perspectiva é uma grande libertação, uma vez que estabelece “a

---

<sup>105</sup> Chamamos a atenção de que a ideia de fatalismo de Nietzsche opõe-se à compreensão usual do termo, que seria caracterizada por entender que “todos os acontecimentos já estão, de antemão, irremediavelmente fixados e que o destino será forçosamente realizado” (Melo Neto, 2018, p.122).

*inocência do vir-a-ser*” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 8)<sup>106</sup>. Com isso em vista, compreendemos que a tarefa de traduzir o ser humano à natureza (JGB/BM 230) está ancorada numa visão perspectivista de um fatalismo de caráter cosmológico, que reintroduz a inocência tanto ao mundo quanto à própria natureza retirando quaisquer perspectivas sobre um modelo de mundo que cumpriria alguma finalidade ou que teria algo supremo que comandaria e o organizaria. Nietzsche concebe, assim, uma cosmologia baseada na noção de vontade de potência. O mundo seria, neste sentido, composto por forças em constante conflito, em busca de mais potência.

Neste âmbito, cabe atentarmos para o parágrafo 36 da obra *Além de bem e mal*. Neste, o filósofo do Zarathustra lida com o tema da sua interpretação do mundo. No entanto, o faz a partir de uma linguagem hipotética, levando em consideração as afirmações enquanto suposições. Desenvolve, nesse debate, a sua ideia de que o mundo enquanto vontade de potência é uma atuação de vontade sobre vontade, ou força sobre força, impulso sobre impulso:

“Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” — e não sobre “matéria” (sobre os “nervos”, por exemplo —): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade — e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito de vontade (JGB/BM 36).

Ainda neste tópico, atentemos para algo importante, o uso da ideia de vontade de potência enquanto uma *suposição*. É no fim deste parágrafo citado que o filósofo alemão aponta para este caráter de suposição em referência à sua noção de vontade de potência. Revela, assim, o lado perspectivista de sua cosmologia, qual seja, a de que ela é uma perspectiva entre todas as outras<sup>107</sup>. No parágrafo 22 de *Além de bem e mal*, o filósofo genealogista discute o âmbito da vontade de potência a partir desta noção. Atentando para as discussões da física, afirma que as “leis da natureza” possuem um caráter interpretativo. Para ser mais exato, alega que é fruto de uma “péssima ‘filologia’” (JGB/BM 22). Combate, então, esta visão com a sua ideia de vontade de potência. Cabe uma atenção especial, neste debate,

<sup>106</sup> Não afirmamos, com isso, que a noção de fatalismo de Nietzsche está desenvolvida apenas na obra da maturidade e nem tampouco apenas neste trecho do *Crepúsculo dos Ídolos*. O tema do fatalismo, mesmo que de forma mais germinal, já se encontra na obra comentada anteriormente *Fado e História*, onde Nietzsche busca resolver o problema da superação da dualidade entre a ação e o fado.

<sup>107</sup> Neste sentido, seguimos a seguinte observação de Melo Neto: “a cosmologia nietzschiana não se caracteriza como uma investigação acerca de fundamentos últimos do cosmo, mas sim como uma espécie de discurso ‘retórico’ que visa legitimar o projeto de *transvaloração dos valores*” (Melo Neto, 2023, p.70, grifos do autor). Assumimos, assim, que a vontade de potência apresenta-se como mais uma interpretação entre todas as interpretações possíveis.

ao último trecho deste parágrafo, no qual o filósofo realiza a seguinte constatação: “Acontecendo de também isto ser apenas uma interpretação — e vocês e apressarão em objetar isso, não? — bem, tanto melhor!” (JGB/BM 22). Revela, com isso, que sua cosmologia e sua perspectiva sobre o mundo não passam, como todas as outras noções, de perspectivas sobre o mundo. A cosmologia nietzschiana e suas discussões sobre a natureza não revelam nenhum tipo de verdade ou essência do mundo. Ciente das limitações humanas, demasiadas humanas, Nietzsche propõe a formulação de uma cosmologia de caráter combativo, interpretativo, a partir de sua ideia de vontade de potência.

Dessa forma, a retradução do ser humano de volta à natureza proposta por Nietzsche (JGB/BM 230) possui como objetivo central uma desdivinização daquilo que é denominado “natural”. Opõe-se a ideia de que o mundo possui uma finalidade, de que a própria natureza está sujeita a um ser criador, que o próprio ser humano é submisso a este ser criador e, mais ainda, que o ser humano possui um local destacado naquilo que denomina “natureza”. A partir da tese da vontade de potência, da multiplicidade das forças, admite uma perspectiva fatalista do mundo, na qual o ser humano está imerso no todo do vir-a-ser, sendo ele mesmo uma parcela deste. Retira, com isso, qualquer noção moralizante do mundo e da natureza.

Com isso em vista, compreendemos que a noção de natureza desenvolvida por Nietzsche tem como objetivo retirar qualquer carga metafísica, moralizante e (cientificamente) “objetiva” do referido conceito. Assume, neste aspecto, que “natural” é fatalista, móvel, sem *télos*, sem criação e sem significado prévio. Com isso, delineamos um sentido de natureza no pensamento filosófico de Nietzsche ligado à perspectiva da vontade de potência, à cosmologia que se apresenta enquanto interpretativa. Nietzsche faz um processo de “retradução” do ser humano (JGB/BM 230), do mundo, e do ser humano no mundo. Esse processo passa, assim, por, primeiro, assumir o caráter da imanência enquanto elemento central. No entanto, o processo não refere-se apenas ao ser humano, mas também às compreensões ligadas a uma cosmologia. Dessa forma, apreendemos que a noção central aplicada a este desenvolvimento é a vontade de potência. Com isso, Nietzsche — tal qual apresentamos no nosso primeiro capítulo — ergue suas considerações acerca da “tarefa paradoxal da natureza” (GM/GM II 1) através de seu aparato fisiopsicológico, no qual o corpo consiste em uma “estrutura social de muitas almas” (JGB/BM 19).

A partir dessa consideração do jogo de forças, apresenta aquela força que seria, justamente, desenvolvida e contrária ao esquecimento: a memória. A partir desta “faculdade” (GM/GM II 1), o esquecimento é suspenso momentaneamente, justamente nos casos que “se deve prometer” (GM/GM II 1). Ou seja, Nietzsche apresenta o desenvolvimento da memória

como aquele que faz o animal humano “prosseguir querendo o já querido” (GM/GM II 1), não quebrando a cadeia do desejo, entre o primitivo quero e a realização daquilo que foi desejado. Colocando-se no tempo, e, mais ainda, para dispor-se do futuro, precisou, o animal humano, desenvolver a capacidade de calcular, contar e confiar, ou, mais detalhadamente: “aprender a distinguir o acontecimento causal do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim” (GM/GM II 1). Ainda de forma mais direta, foi necessário que este animal, ele próprio, fosse tornado confiável, constante e necessário, como forma de se estabelecer em uma relação de promessas, ou melhor, para ser capaz de prometer.

A apresentação, assim, da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, nos coloca frente à “longa história da origem [*Herkunft*] da responsabilidade” (GM/GM II 2). Cumpre notar, ao direcionarmos nosso olhar para *Ecce Homo*, que esta discussão faz parte da revelação da “verdade” sobre a “psicologia da consciência [*Psychologie des Gewissens*]” (EH/EH, *Genealogia da Moral*). Nesta psicologia, o filósofo genealogista afirma, que a consciência não é uma “voz de Deus no homem” (EH/EH, *Genealogia da Moral*), retirando uma carga metafísica. Realoca-a, genealogicamente, na história, compreendendo que esta é o “instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora” (EH/EH, *Genealogia da Moral*). Com isso em vista, é necessário que vejamos como o filósofo alemão propõe sua genealogia da consciência. Nesse processo, é mister não perdemos de vista, atentos ao nosso fio condutor, como a grande política está inserida nesse debate. Começemos nossa observação atentando para a genealogia do Estado nietzschiana.

### **3.1 O Nascimento do Estado e o aparecimento da má consciência.**

Nietzsche investiga a consciência de culpa através do desenvolvimento da moralidade em um embate “material”. Neste caso, o filósofo atribui o aparecimento da culpa a uma derivação do conceito material de *dívida* (GM/GM II 4). Acompanha, em uma primeira explanação, a sua perspectiva sobre o castigo, compreendendo que este “desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade” (GM/GM II 4). Nesse sentido, ambas as discussões são realizadas a partir de uma relação contratual, comercial, entre credor e devedor, a qual seria “tão velha quanto a existência de ‘pessoas jurídicas’” (GM/GM II 4).

Apesar desta apresentação, a origem da má consciência é um acontecimento que está relacionado, mais especificamente, ao aparecimento do Estado. O filósofo genealogista afirma que a sua hipótese sobre esta origem esteve ligada, assim, à pressão sofrida pelo ser humano

na “mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz” (GM/GM II 16). Isto é, a má consciência surge em uma ocasião de uma alteração nas condições de vida do ser humano através da qual ele passa a viver em uma sociedade. Com isso, o filósofo parte de uma dupla pressuposição sobre este aparecimento da má consciência: (1) a mudança sofrida não foi algo gradual e nem tampouco voluntária, (2) e que a inserção e perpetuação do ser humano em sociedade foi realizada a partir de práticas violentas (GM/GM II 17). Quanto à primeira pressuposição, a consequência mais direta foi a perda dos velhos guias. Análoga à passagem dos animais aquáticos à vida terrestre, os seres humanos que passam a viver sob a égide da sociedade da paz precisam reduzir seus instintos às práticas de “pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos”, isso é, são “reduzidos à sua ‘consciência’ [*Bewusstsein*]<sup>108</sup>, ao seu órgão mais frágil e mais falível” (GM/GM II 16). Quanto ao segundo pressuposto, encontramos nessa prática de violência o aparecimento do Estado, o qual apresenta-se, de forma primeira, como uma tirania. Neste esquema, devemos atentar para o significado que o filósofo alemão atribui ao Estado:

Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro — algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade (GM/GM II 17).

O aparecimento, assim, do Estado, é marcado pela prática de dominação de um grupo de animais de rapina que, a partir do exercício da violência, influi sobre outros grupos a sua força e os organiza. Torna-se notória, então, a partir dos elementos utilizados pelo filósofo alemão, que a influência do aparecimento do Estado tem seu início com uma organização de um grupo forte. Assim que é instituída esta sociedade, marcada pelo empreendimento destes animais de rapina, instala-se uma estrutura de domínio sobre tudo o que vive, cujas partes e funções são relacionadas e delimitadas entre si, tendo o sentido integrado ao todo (GM/GM II

---

<sup>108</sup> É fundamental atentarmos que, na formação do Estado, encontramos a base do processo de socialização, no qual há o aparecimento da consciência, uma vez que esta “não faz parte da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária” (FW/GC 354). O nascimento do Estado nietzschiano, nesses termos, cumpre um papel articulador não só de dominação, mas também de marcar o processo de socialização do ser humano. Seguimos, neste ponto, Itaparica, em compreender que essa dominação primeira marca o aparecimento do mundo mental (Itaparica, 2024, p.237). Nesse processo, o comentador faz uma distinção do desenvolvimento da consciência em Nietzsche em quatro momentos: “(1a) estados inconscientes (instintos; impulsos); (2a) consciência fenomenal (fenomenologicamente articuladas, estados pré-reflexivos); (3a) consciência noética (estado não linguístico e nem conceitualmente articulado); (4a) estados linguisticamente articulados (consciência reflexiva/ auto-consciência humana)” (Itaparica, 2024, p.234). O processo, na compreensão do comentador, chegará a sua completude com o indivíduo soberano, quando o ser humano alcançaria o 4º estágio desse desenvolvimento. No entanto, o tema do indivíduo soberano será desenvolvido no decorrer de nossa dissertação.

17). Nietzsche retrata essa primeira sociedade como mais natural. Caracterizada como a sociedade dos ricos e ociosos, onde há um estímulo de caça entre as pessoas, e amor sexual é uma espécie de esporte; em síntese uma sociedade na qual as pessoas vivem e desfrutam do prazer e que “apreciam os privilégios corporais em primeira linha, elas são curiosas e ousadas” (NF/FP 10 [53] (182) Outono de 1887). Nesse sentido, podemos apreender que o filósofo genealogista enxerga o aparecimento do Estado a partir de uma dupla caracterização, qual seja, a redução do ser humano à consciência (*Bewusstsein*) e o exercício da violência. É mister, nesse cenário, atentar que as “aves de rapina” possuem uma vivência particular com a culpa. Ou melhor, o filósofo de Sils Maria delinea, nesse aspecto, que este grupo, em sua ação de domínio, não sabe o que é a culpa, nem a responsabilidade e tampouco a consideração (GM/GM II 17). No entanto, é este mesmo grupo que, dando forma ao ser humano, faz nascer a má consciência:

*Neles* não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro — mas *sem* eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como latente (GM/GM II 17).

A partir disso, depreendemos que a má consciência é um dado ligado ao grupo dos dominados, isto é, o grupo que, subjugado, esteve encerrado na sociedade engendrada pelas aves de rapina. Nesse sentido, o genealogista afirma que este encerramento é determinante para a *má consciência*. O filósofo de Sils Maria defende, nesse cenário, que o lado selvagem do animal humano não foi abatido, mas passou por um processo de divinização: “eis a minha tese: esse ‘animal selvagem’ não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas — se divinizou” (JGB/BM 229). É justamente esse elemento do argumento que é fundamental para a compreensão da má consciência. Isso porque o ser humano, quando encerrado numa sociedade de paz, passa por uma interiorização, o que significa que sua descarga de forças não é expelida e nem, como vimos, cessada. Essa descarga de forças volta-se para o ser humano, formando a má consciência: “[a] hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição — tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência” (GM/GM II 16). Consequência direta de um processo de socialização, a má consciência é considerada pelo filósofo alemão como uma doença na mesma medida que a gravidez é uma doença (GM/GM II 19). Ou seja, a má consciência é uma condição que, tal qual a gravidez, modifica o corpo, altera seu funcionamento, mas o prepara para uma nova vida. Neste caso, uma nova vida em um tipo de sociedade.

O filósofo, a partir deste ponto de vista, acredita ter acabado com uma tese chamada de sentimentalista, qual seja, a tese do contrato: “[q]uem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos — que tem a ver com contratos!” (GM/GM II 17). O argumento de Nietzsche, percebemos, difere daqueles que utilizam a tese do aparecimento de um contrato social. Estes, de forma geral, assumem que o indivíduo, em um dado momento do Estado de Natureza, por interesse, abre mão de supostas liberdades para garantir o poder a um soberano e, com isso, ter alguma garantia para as suas vidas<sup>109</sup>. Dessa forma, o poder seria fornecido aos soberanos por uma entrega voluntária de indivíduos que, em uma situação hostil, procuram tirar vantagens da vivência social. Nietzsche não aborda o argumento dessa forma, mas vê um princípio social hostil, de dominação de um grupo sobre o outro sem qualquer justificativa que não seja dar vazão à sua força, seu impulso criador:

Tais seres são imprevisíveis, eles vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado ‘outra’, para serem sequer odiados (GM/GM II 17).

Diferente dos contratualistas, o escritor da *Genealogia da Moral* não pretende garantir uma explicação de legitimidade ao Estado e nem tampouco garantir qualquer explicação mais acabada sobre sua origem. Aponta este início como uma hipótese (GM/GM II 16) a partir da qual articula o nascimento e o desenvolvimento da noção de culpa. A explicação nietzschiana ainda assume aquilo que estaria no âmago de sua forma de lidar com as discussões políticas, qual seja, articulando-a em uma relação entre forças. Não apenas isso, mas não deixa escapar a oportunidade de vislumbrar genealogicamente a elaboração da tese do “contrato”, afinal afirma que esta tese é “sentimentalista” (GM/GM II 17). Com isso, considera que a própria construção da noção do contrato está permeada de valorações morais. Leva a cabo, assim, a ideia de que “o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos”, ou seja, há, nessa tese contratualista “exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (JGB/BM 3). Constata

---

<sup>109</sup> Vejamos como esse argumento, de uma maneira geral, é articulado por cada um dos três principais nomes do contratualismo. Com isso, referimo-nos a Hobbes, Locke e Rousseau. No caso de Hobbes, estima-se, pelo medo e esperança (cf. Ribeiro, 1999, cap.1), sair do estado de guerra natural, por isso o contrato é instituído. É necessário, assim, que, a partir deste contrato, haja uma transferência da força e poder do ser humano para “um homem, ou uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade” (Hobbes, 1983, p.105). No caso de Locke, compreendemos que a razão capital para a comunhão dos seres humanos em sociedade é a preservação da propriedade (Locke, 1978, p.82). No entanto, devido à insegurança do estado de natureza, é necessário que haja a atribuição de um contrato. No caso de Rousseau, o contrato cumpre um papel de defesa da pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum (Rousseau, 1999, p.70).

que há, nessa apreensão do ser humano, um quê idílico (NF/FP 9(121) Outono de 1887). Sustentamos, nesse sentido, que há diferenças basilares entre a elaboração nietzschiana e contratualista sobre o aparecimento do Estado, as quais estão, em uma leitura genealógica, ancoradas em diferentes tipos vitais. Nietzsche não irá, assim, se aliar com propostas sentimentalistas sobre o início do Estado. Afirma, na verdade, como direcionamos acima, ter acabado com esse tipo de sentimentalismo (GM/GM II 17)<sup>110</sup>. O filósofo genealogista sugere uma hipótese sobre o começo do Estado através de um movimento de dominação, cuja força motriz é o instinto de liberdade<sup>111</sup>. Dessa forma, podemos apontar duas maneiras pelas quais o filósofo alemão tece uma oposição à tese do contrato. Primeiro, através de uma análise genealógica sobre aquilo que compõe a referida tese, caracterizando-a como um sentimentalismo. Segundo, articulando, diferente dos contratualistas, uma relação de forças e de dominação no aparecimento do Estado.

Surge, com isso em vista, a questão sobre o que seria esse instinto de liberdade que move essas “aves de rapina”. Nesse quesito, o filósofo não deixa dúvidas em estabelecer, como a sustentação de sua argumentação, a noção de vontade de potência (GM/GM II 18). No entanto, a vontade de potência não caracteriza apenas aqueles que engendraram o Estado. É a mesma descarga de forças das aves de rapina que, nos submissos, forma a má consciência, apenas com uma mudança de direção. Ou seja, enquanto há, por um lado, a descarga da força instintiva; por outro, percebemos uma retração dessa força, voltada contra o próprio ser humano, contra o seu velho “Eu animal” (GM/GM II 18). Concebemos, com isso, o centro da argumentação de Nietzsche a partir da noção de vontade de potência, com uma diferença basilar, no entanto, em relação ao “direcionamento” dessas forças. Enquanto, de um lado, há a condição do exercício da força; do outro, esse exercício é impedido de se efetivar através da

---

<sup>110</sup> Melo Neto e Santos (2018) detalham, de forma minuciosa, as divergências em relação a cada um dos nomes clássicos do contratualismo. De forma geral, a distância em relação a Locke está centrada na divergência à uma consciência racional presente no ser humano de forma inerente (Melo Neto e Santos, 2018; cf. Locke, 1978, p.37). No caso de Rousseau, a diferença central está na concepção de saúde e pela adoção, por parte do genebrino, de uma premissa cristã, a partir da qual seculariza os valores dessa moral (Melo Neto e Santos, 2018, p.41). No caso de Hobbes, os comentadores apontam uma afinidade teórica em relação à compreensão do ser humano a partir da violência, mas, afirmam que, “para o filósofo alemão, não faria sentido compreender que homens fortes se submeteriam a um contrato com os fracos para promover a saída desse estado selvagem” o que os levam afirmar, enfim, que “Nietzsche se afasta da ideia hobbesiana de que as bases de legitimação do Estado estão fundadas sobre um consentimento universal entre iguais” (Melo Neto e Santos, 2018, p.41-42; cf. Hobbes, 1983, p.79).

<sup>111</sup> A diferença, nesse ponto, não é sutil. Nietzsche opera, assim, com uma mudança de perspectiva em relação àquela baseada no direito natural, a partir da qual seres humanos necessitados fundariam o Estado. Nesse ponto, seguimos o comentário de Ansell-Pearson quando ele destaca que “Nietzsche deseja apresentar o argumento de que as instituições da lei e da justiça são criações de indivíduos fortes e poderosos que pretendem impor limite sobre os sentimentos reativos” (Ansell-Pearson, 1997, p.152).

coerção da sociedade da paz emergente. No primeiro caso, o Estado é gerado; no segundo, a má consciência.

Encontramos, assim, o aparecimento da má consciência em uma relação de agressividade exercida por um grupo de dominadores sobre um outro grupo, de dominados. É neste último que podemos enxergar o aparecimento da má consciência, pois é ele que, no movimento de socialização, é impossibilitado de descarregar seus impulsos, fazendo com que essa descarga se volte contra si. O filósofo segue, então, dois pressupostos fundamentais. O primeiro, que o Estado não foi gerado de forma gradual; segundo, que a perpetuação da vivência social é marcada pela violência. Este último elemento marca a continuação de uma vivência social sob os bastiões do Estado, ou seja, as práticas a partir das quais este pode se manter existindo:

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 homem mesmo* (GM/GM II 16).

A tese do filósofo, então, ganha novos elementos a serem considerados com essa elaboração. Não houve um “cessar fogo” das práticas de violência exercidas por aqueles que formaram o Estado, mas sim uma regularização do animal humano em “costumes”, fazendo com que o ser humano voltasse contra si mesmo, como que preso em uma jaula. O filósofo afirma que uma consequência imediata desse processo foi a doença da separação em relação ao passado animal, o “sofrimento do homem *com o homem, consigo*” (GM/GM II 16). O processo, no entanto, acarretou outra mudança. Com a “alma” humana voltada contra si mesma, formularam-se espectadores divinos, como forma de “fazer justiça ao espetáculo que então começava e cujo fim não se prevê” (GM/GM II 16).

É com esse processo em vista que conseguimos encontrar um elemento primordial da continuidade da argumentação do filósofo. Isso porque, ao apresentar a má consciência, Nietzsche pretende examinar “as condições em que essa doença atingiu a sua mais terrível e sublime culminância” (GM/GM II 19). O olhar do filósofo genealogista é direcionado, nesse horizonte, para a relação do direito privado, qual seja, a relação entre devedor e credor. De forma mais específica, não é a qualquer relação que Nietzsche se refere, mas sim àquela entre os vivos e os antepassados em uma “originária comunidade tribal” (GM/GM II 19). É salutar, tendo isso em vista, estabelecermos qual a base a partir da qual essa relação entre

credor e devedor se sustenta. Com isso, devemos retornar para um elemento já delineado no começo de nosso capítulo: o aparecimento da responsabilidade.

### 3.2 A eticidade do costume e o aparecimento da responsabilidade

A responsabilidade, ou seja, o processo de tornar o ser humano confiável, é apresentada a partir do desenvolvimento, como vimos, da *memória da vontade*. Deriva, esse desenvolvimento, da necessidade, em uma vivência social, de estabelecer uma relação de promessas e, mais ainda, que se cumpram essas promessas. Para tal, é fundamental “prosseguir-querendo o já querido” (GM/GM II 1), isto é, dar continuidade da cadeia de desejo na temporalidade. Como forma de tornar esse processo efetivo, é imprescindível que a força do esquecimento seja refreada, o que só é possível, no dinamismo corpóreo entre as forças, a partir da formação da memória. No entanto, Nietzsche assume que esse processo requer uma longa condição e preparação, um trabalho pré-histórico do ser humano sobre o próprio ser humano, capaz de transformá-lo em “uniforme, igual entre os iguais, constante, e portanto confiável” (GM/GM II 2). É imprescindível, assim, que haja o trabalho da eticidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*<sup>112</sup>).

A noção de eticidade do costume é desenvolvida por Nietzsche em *Aurora*, especificamente no parágrafo intitulado *Conceito da eticidade do costume*. Neste, o filósofo afirma que é difícil para o ser humano moderno ter as percepções fundamentais sobre a eticidade, uma vez que elas soam grosserias ou até porque parecem contradizer a própria moral (M/A 9). Deixa transparecer, nesse aspecto, as mudanças que envolvem o sentido de eticidade, marcando uma distância entre o ser humano atual e o ser humano pré-histórico em vista das relações da dor e da prática da violência. É fundamental notarmos que não apenas há uma modificação da forma de lidar com esta, mas o filósofo atenta para uma divergência da maneira através da qual o próprio ser humano, em outras condições, lida com a dor. Alega, nesse ponto:

A curva de sensibilidade humana à dor parece de fato cair extraordinariamente, e quase de repente, assim que deixamos para trás os primeiros 10 mil ou 10 milhões de indivíduos da hipercultura; quanto a mim, não tenho dúvida de que, comparados com *uma* noite de dor de uma única mulher culta histórica, os

<sup>112</sup> Sobre a questão da tradução do termo, atentamos para a nota de Rubens Rodrigues: “*Eticidade* ou *moralidade*, duas palavras que perderam a referência ao significado original de costume, que têm por base (*ethos* em grego, *mos* em latim). O texto alemão, ao dizer *Sittlichkeit der Sitte*, o evoca muito mais diretamente — é que a língua não perdeu totalmente a memória dessa ligação, tanto que *Ética* se diz *Sittenlehre* (doutrina dos costumes) e já Kant reservava a fundamentação da moral para uma ‘metafísica dos costumes’” (Torres Filho, 1996, p.141, nota 1)

sofrimentos de todos os animais até agora interrogados com o bisturi, para a obtenção de respostas científicas, simplesmente nada significam (GM/GM II 7).

No entanto, foquemos, nesse momento, em outro âmbito da eticidade do costume, qual seja, o seu funcionamento. Um traço central desse movimento é a explicitação do axioma desta, qual seja, a ideia de que moral não é outra coisa que não “obediência ao costume” (M/A 9), não importando qual seja esse costume. Neste horizonte, Nietzsche evidencia a primeira norma da civilização: “qualquer costume é melhor do que nenhum costume” (M/A 16). Estes, na compreensão do filósofo, estão ligados a uma determinada ação que seja conectada com uma forma tradicional de agir e avaliar, denominada como tradição. A força dessa tradição é tamanha, nesse momento, ao ponto de que “quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da [eticidade]” (M/A 9). Surge, com isso, a questão sobre o que seria esta tradição, ao que o filósofo responde que seria uma autoridade superior, “a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*” (M/A 9). Esta tradição, por sua vez, mantém uma relação com os viventes daquela sociedade através do medo:

O que distingue esse sentimento ante a tradição do sentimento do medo? Ele é o medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal — há superstição nesse medo (M/A 9).

Mesmo com essa estrutura da eticidade, ainda permanece uma questão fundamental: o que seriam os costumes? O que fazia parte do domínio da eticidade? O filósofo afirma que, nesse momento, tudo era costume<sup>113</sup>. Portanto, todas as instâncias pertencentes a uma vivência social eram inseridas no esquema dos costumes, seja ela voltada à educação, ao casamento, à saúde, até aquelas voltadas às guerras e à colheita. Regra que estabelecia, então, toda a vida, o costume, cuja marca era a tradição, só poderia ser sobreposto, Nietzsche afirma, por aquele que se tornaria “legislador, curandeiro, e uma espécie de semideus” (M/A 9). Pessoas estas que tinham, por sua vez, a tarefa de criar costumes.

A partir desse ponto de vista, o filósofo deixa evidente quais são os graus a partir dos quais uma pessoa é tornada moral. Primeiro, o mais moral é aquele que observa frequentemente a lei; depois, aquele que observa a lei também em casos ditos mais difíceis.

---

<sup>113</sup> Em um importante aforismo de Aurora, Nietzsche aponta para uma diferença entre costumes e sentimento de costume: “O costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial — mas o *sentimento do costume* [*Gefühl für die Sitte*] ([eticidade]) não diz respeito àquelas experiências como tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume. E assim este sentimento é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes: ou seja, a [eticidade] opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido” (M/A 19).

Em suma, aquilo que está no âmago da argumentação do filósofo é que a pessoa mais moral é aquela que “mais *sacrifica* ao costume” (M/A 9). Nesse âmbito, o filósofo traça uma divisão entre os diferentes desenvolvimentos da moralidade através do sacrifício. No entanto, destaca que há uma diferença mais importante: a eticidade da mais frequente obediência e a eticidade da mais difícil obediência. É mister atentarmos que, nesse aspecto, novamente, o filósofo alemão distancia sua tese de qualquer noção utilitária para refletir sobre a eticidade ao afirmar que:

A autossuperação é exigida não por suas consequências úteis para o indivíduo, mas a fim de que o costume, a tradição apareça vigorando, não obstante toda vantagem e desejo individual: o indivíduo deve sacrificar-se — assim reza a [eticidade] do costume (M/A 9).

Nesse momento, devemos atentar para a posição ocupada pelo “indivíduo” nessa relação. Nietzsche assevera, nesse caso, que, em um momento pré-histórico, o ser humano estava ligado à sua comunidade, concebendo que o “homem livre é não moral” (M/A 9), ou seja, a noção de individualidade era dissolvida, sendo o “indivíduo” parte de um todo. O filósofo defende que, nesta pré-história, “mau” é assimilado a esta individualidade. O desenvolvimento desta tese pode ser encontrado na *Gaia Ciência*, onde o filósofo dos espíritos livres, seguindo este raciocínio, assevera que há uma divergência entre a forma pela qual o ser humano atual sente remorso (*Gewissenbiss*) em relação ao ser humano de “tempos mais longos e mais remotos da humanidade” (FW/GC 117). Isso porque não havia sentimento, neste tempo remoto, mais aterrorizante do que sentir-se como um particular, “ter significado como indivíduo” (FW/GC 117). O livre-arbítrio, neste momento, era considerado como o vizinho imediato da má consciência (*bösen Gewissen*<sup>114</sup>); e a liberdade de pensamento, um mal-estar em si. Nessa pré-história, o dano maior estava relacionado ao rebanho, portanto:

---

<sup>114</sup> A tradução de ambos os termos, *bösen Gewissen* e *schlecht Gewissen* por má consciência nos leva a questionar se há diferenças entre as duas terminologias e como podemos articulá-las em nossa argumentação. Com isso, observamos o comentário de Gonçalves (2021), o qual, respondendo esse tipo de questionamento, afirma: “Uma resposta geral que damos a estes questionamentos é que, para além da diferenciação dos termos, o que Nietzsche define em *Aurora* como [má consciência — böses Gewissen] já é, em germe, a [má consciência — schlecht Gewissen] da *Genealogia da Moral*. Tomando essa hipótese como ponto de partida, acreditamos que não há relevante diferença conceitual suficientemente fundada para a escolha de [schlechtes Gewissen] como termo majoritário utilizado em *Genealogia da Moral*. Algo que reforça esta ideia geral é o fato de que, mesmo que [schlechtes Gewissen] foi amplamente usado em *Genealogia da Moral*, a expressão [böse Gewissen] chega a ser utilizada por uma vez no texto (cf. GM/GM III 20, KSA 5.387), sem demonstrar qualquer diferença conceitual” (Gonçalves, 2021, p.67-68, nota 88).

Tudo o que prejudicava o rebanho, seja que o indivíduo o tivesse desejado ou não, dava **remorsos** ao indivíduo [*dem Einzelnen Gewissensbisse*] — e também ao seu vizinho, e mesmo ao rebanho todo! — Foi nisso, mais do que tudo, que nós mudamos (FW/GC 117, negrito nosso).

A concepção, então, no momento pré-histórico da eticidade do costume, em relação ao individual, tomado como sinônimo de livre, arbitrário, inusitado e imprevisível, é de que esta “atitude” deve ser refreada pela comunidade. E, mais ainda, percebemos que há, nesse componente da sociedade, a admissão de um sentimento de remorso ante a qualquer ação que atente contra a comunidade, ou seja, um movimento que já pressupõe a interiorização do ser humano (GM/GM II 16). É sob este regime da eticidade do costume que houve uma assimilação das ações que fogem ao costume, ditas originais, com a má consciência (*bösen Gewissen*):

Sob o domínio da [eticidade] do costume, toda espécie de originalidade adquiriu má consciência (*bösen Gewissen*); até o momento de hoje, o horizonte dos melhores tornou-se ainda mais sombrio do que deveria ser (M/A 9).

A questão que ainda permanece, tendo em vista o esquema da eticidade do costume, é como a punição é considerada. Nesse sentido, é importante compreendermos que a noção de punição é permeada, ela mesma, de uma historicidade. Para levarmos em conta a ideia de castigo, temos que considerar que a origem e a finalidade do castigo são duas coisas distintas (GM/GM II 12), ou seja, ao tocar na questão da origem do castigo, não conseguimos apreender as mudanças de finalidades às quais este foi submetido. Com isso em vista, Nietzsche considera que devemos realizar uma separação entre dois pontos capitais, aquilo que é duradouro no castigo e aquilo que é fluído. O escritor da *Genealogia da Moral* atribui, em relação àquilo que é duradouro “o costume, o ato, o ‘drama’, uma certa sequência rigorosa de procedimentos”, enquanto àquilo que é fluído, “o sentido, o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos” (GM/GM II 13). Com isso, considera que, ao falarmos do castigo, devemos levar em conta que a sua história “para os mais diversos fins”, a qual é cristalizada “em uma espécie de unidade que dificilmente se pode dissociar, que é dificilmente analisável e, deve ser enfatizado, inteiramente *indefinível*” (GM/GM II 13).

A partir dessa noção, ao concebemos o período da pré-história da moralidade, analisamos que o castigo foi desenvolvido, contrário ao que afirmam os psicólogos ingleses, “à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade” (GM/GM II 4). Neste momento, descrito em *Além de bem e mal* como pré-história da moral, o valor de uma ação não estava ligado à origem ou mesmo à ação em si, mas o impacto desta para a

comunidade, sua consequência para a vivência social (JGB/BM 32). Nesse aspecto, o castigo cabe para toda uma comunidade, sentindo a culpa do “indivíduo como *sua* culpa, e toma o castigo dele como seu castigo” (M/A 9). Na pré-história, assim, castigo estava atribuído à reparação de um dano imediato (M/A 9; GM/GM II 4). Alerta-nos o filósofo, no entanto, que mesmo não levando em conta a liberdade, é possível que a comunidade inste “o indivíduo a reparar o dano imediato que sua ação acarretou, em relação à outro indivíduo e à comunidade” (M/A 9).

Neste tópico, Nietzsche, ao abordar essa questão “pré-histórica” do castigo, defende que a comunidade mantém uma relação básica com seus membros, a relação credor-devedor (GM/GM II 9). Enquanto credora, a comunidade garante vantagens de uma vivência coletiva, como a proteção e o cuidado, retirando a preocupação de seus membros de “certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem de *fora*, o ‘sem-paz’” (GM/GM II 9)<sup>115</sup>. O membro desta comunidade, então, ao receber a proteção, permanece, como um devedor, em compromisso com a sua credora. A questão que Nietzsche elabora, nessa consideração, é: o que acontece no caso contrário? Ou seja, o que acontece caso haja um descomprometimento com a sociedade? O filósofo dos espíritos livres, já em *Aurora*, havia defendido uma posição na qual há uma ênfase na comunidade sentir a culpa desse indivíduo como sua, mas deixa claro que a “comunidade pode instar o indivíduo a reparar o dano imediato que sua ação acarretou” (M/A 9). Esta ação refere-se tanto a outros indivíduos quanto à comunidade. Consideramos, nesse momento, que, na *Genealogia da Moral*, o filósofo está levando a cabo o efeito dessa punição ao criminoso que atenta contra a comunidade credora. Nesse aspecto, o criminoso não é visto só como aquele que atenta contra a comunidade, mas também como “alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo” (GM/GM I 9) refere-se, ainda, a uma relação particular do credor e do devedor.

---

<sup>115</sup> Atentamos, neste ponto de vista, ao comentário de Gonçalves (2021), no qual ele afirma que Nietzsche, no parágrafo em questão, descreve o criminoso, ele está “associado ao tipo forte, que acaba exercendo seu poder em uma sociedade que não tolera o uso de sua força” (Gonçalves, 2021, p.116). Nesse ponto, o comentador afirma que há um impasse, uma vez que esse grupo nobre seria o formador do Estado. Surge com isso, uma questão: como esse grupo formador pode ser o criminoso? Gonçalves, então, percebe três possibilidades de resposta: “(A) ou Nietzsche está falando em um tipo forte que quebra as normas estabelecidas após a organização social; (B) ou o autor está pontuando a existência de um terceiro, um tipo forte que vem àquela organização social com pretensões de não respeitar as normas; (C) ou, ainda, está falando do tipo forte que age naquela organização social depois de ocorrida transvaloração escrava” (Gonçalves, 2021, p.116-117). No entanto, há de se levar em consideração que, nesse momento primitivo, o grupo dominado, igualmente, era um animal violento. Foi nesse grupo, assim apreendemos, que houve um processo de cerceamento da violência que se voltou contra o próprio ser humano, formando a má consciência (GM/GM II 16). Dessa forma, propomos uma interpretação de que aquele que desvia das normas estabelecidas não necessariamente está imposto no grupo dos “fortes” do princípio do Estado, mas pode ser, igualmente, assemelhado ao grupo que foi dominado, sobre o qual a violência recaiu como forma de cercear os instintos violentos.

Não se trata de uma relação que tem como pressuposto uma liberdade, ou seja, esses “indivíduos”, membros da sociedade primitiva, ainda não são, na lógica proposta pelo autor, considerados livres; estão imersos na eticidade do costume. O “contrato”, então, aqui proposto, faz referência a uma relação entre direitos e deveres que depende de um equilíbrio de potência entre as duas partes: “[o] direito só surge aí onde há contratos: para que possa haver contratos, porém, precisa estar presente certo *equilíbrio de [potência]*” (NF/FP 5(82) NF/FP Verão de 1886 — Outono de 1887). A comunidade, credora, é detentora do maior acúmulo de potência, enquanto os seus membros, devedores, possuem um menor acúmulo de forças, por isso são submetidos àquela (NF/FP 5(82) Verão de 1886 — Outono de 1887). Com isso em vista, vislumbramos qual seria a punição dessa comunidade aos seus membros:

O “castigo”, nesse nível dos costumes, é simplesmente a cópia, *mimus* [reprodução] do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só qualquer direito e proteção, mas também qualquer esperança de graça: ou seja, é o direito de guerra e a celebração do *Vae victis!* [ai dos vencidos!] em toda a sua dureza e crueldade — o que explica por que a própria guerra (incluindo o sacrifício ritual guerreiro) forneceu todas as *formas* sob as quais o castigo aparece na história (GM/GM II 9).

Ainda temos em vista, nesse cenário, que há uma transfiguração importante na relação credor e devedor. Esta não fica restrita à comunidade com seus integrantes, mas passa para os antepassados em sua ligação com os vivos. Nesse caso, a geração que vive “sempre reconhece para com a anterior, e especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica”, esta relação, portanto, não seria ancorada em um “mero vínculo de sentimentos” (GM/GM II 19). Prevalece o ponto de vista no qual a comunidade só sobrevive devido aos sacrifícios e às realizações dos antepassados. Há, nesse esquema, o reconhecimento de uma dívida dos vivos com os antepassados, com aqueles que construíram a sociedade. Nietzsche atenta, nesse panorama, para um crescimento permanente dessa dívida com os antepassados, uma vez que “os antepassados não cessam, em sua sobrevida como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força” (GM/GM II 19). Os vivos, por sua vez, realizam o “pagamento” de suas dívidas através de sacrifícios, de festas, músicas e, principalmente, obediência, já que “os costumes são, enquanto obra dos antepassados, também seus preceitos e ordens” (GM/GM II 19). O filósofo genealogista, então, argumenta que a relação desses vivos com os antepassados se mantém, além da dívida, através do medo. Ambos são diretamente proporcionais ao crescimento desta sociedade:

Segundo esse tipo de lógica, o medo do ancestral e d[a] su[a] [potência], a consciência [*Bewusstsein*] de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na exata medida em que cresce [a] [potência] da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida (GM/GM II 19).

A partir disso, percebemos que há ainda uma diferenciação interna no seio da própria sociedade. Levando a cabo a sua ideia sobre a formação do Estado, Nietzsche propõe uma diferenciação entre as estirpes, afirmando que os ancestrais de “estirpes mais poderosas” — denominada, também, de “nobreza da estirpe” (GM/GM II 20) — deverão assumir proporções gigantes, transfigurando-se em deuses (GM/GM II 19). Entrementes, a relação desses formadores do Estado com os deuses não está aquém do medo, não sendo possível, na concepção do filósofo genealogista, perceber, no momento pré-histórico, qualquer origem divina na piedade (GM/GM II 19). Ou seja, mesmo na estirpe mais nobre, há uma relação de medo com os antepassados.

É com vistas nessa relação de castigo que encontramos o desenvolvimento da força oposta ao esquecimento. A formação de uma memória no animal que estava preso ao presente só foi possível com as práticas da mnemotécnica: apenas aquilo que não para de causar dor, afirma Nietzsche, “fica na memória” (GM/GM II 3). Dessa forma, o processo de interiorização dos costumes de qualquer sociedade (GM/GM II 3) é realizado com um exercício de controle “externo” através do martírio e do sangue. A dor, na compreensão do filósofo, é o maior auxiliar desta mnemotécnica:

Cada pequeno passo no âmbito do livre pensar, da vida pessoalmente configurada, sempre foi pelejado com martírios físicos e espirituais: não apenas o passo à frente! Mas sobretudo o andar, o movimento, a mudança precisou de seus incontáveis mártires, por longos milênios de busca de caminhos e fundação de alicerces, nos quais não se costuma pensar quando se fala de “história mundial”, dessa parte ridiculamente pequena da existência humana; e mesmo nesta chamada história mundial, que, no fundo, é apenas ruído acerca das últimas novidades, não há tema mais importante do que a antiquíssima tragédia dos mártires *que buscavam mover o pântano*. Nada foi comprado tão caro como o pouco de razão humana e de sentimento de liberdade que agora constitui nosso orgulho (M/A 18).

A medida da virtude, nesse momento, era justamente, o sofrimento, a crueldade, a dissimulação, a vingança e a negação da razão. Liga-se, nesse campo da eticidade, à virtude, então, o sofrimento voluntário aos costumes, uma vez que, como estabelecemos anteriormente, o mais moral é aquele que está mais entregue aos costumes (M/A 9). Quanto pior de memória, assim, é a humanidade, mais severo se torna o costume, sendo, portanto, o castigo mais duro proporcional à amplitude do esquecimento. É notório, nesse aspecto, que o

castigo possui um papel central nessa prática da perpetuação da má consciência, mas apenas como bastião do Estado, não sendo o suficiente para formar o sentimento de culpa. Ao contrário, o castigo “endurece e torna frio; concentra; aguça o sentimento de distância; aumenta a força de resistência” (GM/GM II 14). O castigo é fundamental, nesse esquema, para a intensificação da prudência: “inquestionavelmente se deve buscar o genuíno efeito do castigo, antes de tudo, numa intensificação da prudência” e, mais ainda, Nietzsche afirma que é a partir do castigo que há o “alargamento da memória” (GM/GM II 15). É, nesse âmbito, essencial percebermos que ele atua, nesse processo de desenvolvimento de uma vida na sociedade de paz, como um bastião, através da eticidade do costume, expandindo o “mundo interior” do ser humano (GM/GM II 16)<sup>116</sup>.

Dessa forma, com esse processo da eticidade do costume, o ser humano foi tornado confiável. Não mais é considerada, no fim desse processo, a individualidade como “irresponsável” (M/A 9). Quando, então, há uma superação do movimento da eticidade do costume, é visto o fruto mais maduro desta árvore: o indivíduo soberano (GM/GM II 2). Não apenas seria ele o fruto mais maduro, mas também o mais tardio, embora “tudo na árvore estivesse preparado e crescesse justamente em vista dele” (GM/GM II 3). Nietzsche, ao constatar esta personagem, vai caracterizá-la como o “homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas*” (GM/GM II 2), não só nisso mas nesse indivíduo encontra uma “orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado”, o que seja: “uma verdadeira consciência de [potência] e liberdade, um sentimento de realização” (GM/GM II 2).

Encontramos uma dupla “criação” nesta figura do indivíduo soberano. Primeiro, a afirmação de sua individualidade; segundo, sua soberania. Ambas imbricadas entre si. Verificamos, nesse contexto, que essa personagem é fundamental para uma transição daquilo que, em *Além de bem e mal*, é considerado como “período *pré-moral* da humanidade”

---

<sup>116</sup> No começo do ano de 1888, Nietzsche afirma, em um fragmento póstumo, haver duas formas de lidar com o castigo. Nesse sentido, assevera que é na modernidade que “o castigo isola ainda mais do que o crime; a *fatalidade* por detrás de um crime cresceu a tal ponto que ela se tornou incurável. Sai-se da pena como *inimigo* da sociedade... A partir de agora, há um inimigo a mais” NF/FP 14(193) Começo do ano de 1888). Em contrapartida, leva em consideração um conceito primordial do antigo direito penal, um conceito religioso de força expiatória da punição. A partir deste, o castigo, diferente do mundo moderno, que macula, é uma purificação. Nesses termos, assume o filósofo genealogista que o “castigo é um pagamento: é-se realmente entregue à responsabilidade por aquilo que se *quis* fazer tanto sofrer. Posto que se acredite nessa força do castigo, então há em seguida um *alívio* e uma *respiração*, que efetivamente se aproximam de uma nova saúde, de uma reprodução” (NF/FP 14(193) Começo do ano de 1888). No entanto, essa tese não compromete a visão estabelecida na *Genealogia da Moral*, na qual é afirmada que o castigo não forma o sentimento de culpa. Nesse fragmento póstumo, Nietzsche está distinguindo a relação existente entre as consequências, afirmando que o criminoso, nesse período antigo, se torna “digno de respeito perante si mesmo”, sendo passível de viver “em paz com a sociedade” (NF/FP 14(193) Começo do ano de 1888).

(JGB/BM 32) para o período moral da humanidade. Essa transição é marcada pela reconsideração acerca do valor da ação na moralidade. É a partir desse indivíduo soberano que pode ser superada a atribuição de “má” para as ações que visam a individualidade, sendo, por isso, possível imputar a ação a um indivíduo. Nesse caso, é capital para a classificação do indivíduo soberano a capacidade de manter a promessa. Com isso, é preciso levar em conta a consideração de um “indivíduo autônomo supramoral” e sua permissibilidade de prometer (GM/GM II 2):

O homem “livre”, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua **medida de valor**: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis, (os que podem prometer) — ou seja, todo aquele que promete como um **soberano**, de modo raro, com peso e lentidão, e que é avara com sua confiança, que distingue quando confia, que dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é **forte** o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo “contra o destino” —: do mesmo modo ele reservará seu pontapé para os débeis doidivas que prometem quando não podem fazê-lo, e o seu chicote para o **mentiroso** que quebra a palavra já no instante em que a pronuncia (GM/GM II 2, negrito nosso).

A caracterização desta personagem exposta pelo filósofo alemão nos leva à compreender a sua soberania como a possibilidade de guardar, através do tempo, uma vontade. É considerado, nessa medida, como um “indivíduo livre”. As duas variantes — indivíduo e liberdade — levantam, no entanto, uma série de questões na filosofia nietzschiana. Neste “indivíduo”, de forma ainda mais notória, encontramos “vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência [*Bewusstsein*]” daquilo que encontra-se nele encarnado “uma verdadeira consciência [*Bewusstsein*] de [potência] e liberdade, um sentimento de realização” (GM/GM II 2). Percebemos, com essa passagem, que é através da consciência [*Bewusstsein*], desenvolvida no princípio do Estado, que este indivíduo sente-se como “livre”, sente-se como dono de uma inquebrantável vontade. É fundamental, nesses termos, reconhecermos que, na compreensão do filósofo alemão, tudo aquilo que “entra em cena como unidade na consciência [*Bewusstsein*] já é extraordinariamente complicado”, o que temos acesso é sempre “apenas uma *aparência de unidade*” (NF/FP 5 (56) Verão de 1886 — Outono de 1887). Nesses termos, o sentimento de liberdade que alcança essa consciência é a unificação de um processo mais profundo, um conflito da multiplicidade que ocorre na “estrutura social de muitas almas” (JGB/BM 19).

Nietzsche considera, nesse quesito, que a concepção do ser humano livre é encarada a partir da lógica do conflito instintivo. Nesse ponto, atentamos para a consideração da formação da noção de livre-arbítrio em *Além de bem e mal*. Neste texto, o filósofo alemão

advoga contra a visão de um livre-arbítrio, e igualmente se contrapõe à noção daquilo que denomina de “cativo-arbítrio” (JGB/BM 21). Com isso em vista, reconsidera que haja uma nova forma de falar de livre-arbítrio que leva em conta a sua relação de forças, denominando-o como “essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer” (JGB/BM 19)<sup>117</sup>. Esse afeto de comando, Nietzsche alega, está formulado com a ideia de que ““eu sou livre, ele tem de obedecer”” (JGB/BM 19). No entanto, nesse conflito, “somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece” (JGB/BM 19). Por um lado, então, somos a sensação de coação, sujeição; por outro lado, somos sensação de comando, de potência.

Apesar dessa dupla relação, como mencionamos acima, ignoramos esse afeto de obediência e, por estar ligado ao aumento da sensação de potência (JGB/BM 19), atribuímos ao “eu” o afeto de comando, denominando-o como liberdade do arbítrio. Identificamo-nos, nesse contexto, com o afeto de comando, retirando a complexidade presente no corpo, atribuindo qualquer ação a um “eu” que age, que é responsável. Com o reconhecimento dessa responsabilidade sobre os atos e sob o controle sobre os outros, no indivíduo soberano, essa parcela de potência desce até a sua mais íntima profundidade e torna-se instinto dominante, qual seja: a consciência (*Gewissen*) (GM/GM II 2).

Ademais, a partir da colocação de Nietzsche acerca da valoração do indivíduo soberano com seu estabelecimento de valores a partir de sua “liberdade”, captamos não apenas o caráter de soberania presente na argumentação do filósofo, mas também como, também, há uma relação de desigualdade entre dois grupos<sup>118</sup>. Nesse esquema proposto pelo filósofo de Sils Maria, existem aqueles que podem exercer a promessa, que são “portadores do livre-arbítrio” e aqueles, em contraste, que não podem fazê-lo, justamente por não conseguirem reafirmar essa promessa na cadeia do querer. Nesse cenário, encontramos um movimento de violência contra o segundo grupo, o qual é taxado como mentiroso.

---

<sup>117</sup> É salutar lembrarmos que, nesse movimento, abaixo de cada pensamento se esconde um afeto: “Cada pensamento, cada sentimento, cada vontade não nasceu de um impulso determinado, mas é um estado conjunto, toda uma superfície de toda a consciência, e resulta da constatação de poder instantânea de todos os nossos impulsos constituintes — portanto, do impulso justamente dominante, assim como dos impulsos que lhe obedecem ou que resistem a ele” (NF/FP I(61) Outono de 1885 — Início do ano de 1886).

<sup>118</sup> Atentamos, neste aspecto, para o comentário de Azeredo (2008): “Ora, o fim do processo de formação do homem requer a sua plena realização, que é atingida somente mediante a supressão da própria moral. Ainda assim, foi preciso primeiro uma imposição da lei para, posteriormente, obter o homem pleno, capaz de criar leis. Mas o fim do processo não implica uma supressão da diferença pela proliferação igualitária de indivíduos soberanos, pois isso requereria a negação do elemento básico em Nietzsche. Mesmo na época da eticidade do costume à igualdade sempre é acrescido o termo ‘iguais’, não como pressupondo uma relação sinonímica dessas palavras, mas reafirmando que só é possível uma igualdade entre iguais. A igualdade não pressupõe uma identidade entre os iguais, mas o reconhecimento de um outro como tendo os mesmos direitos” (Azeredo, 2008, p.254).

Deparamo-nos, nesse cenário, uma primeira valoração do indivíduo soberano, marcada pela afirmação de si enquanto veraz. Nietzsche liga, assim, a valoração do indivíduo soberano a partir de um elemento de distinção tendo em vista um traço típico de caráter. O que nos leva a questionar se há, nessa avaliação, uma primeira forma de possibilidade de afirmar-se com um traço da moral nobre. Afinal, quando Nietzsche aborda esta avaliação na primeira dissertação de sua obra, aponta para Teógnis de Megara, e afirma que a palavra *esthlós* [ἔσθλός] utilizada nesta avaliação remetia à “alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro”, transfigurando-se, posteriormente, para “o veraz”; nesta fase da transformação conceitual ela se torna lema e distintivo da nobreza” (GM/GM I 5). Para tentar confirmar essa noção, vejamos como Nietzsche retrata o nascimento da estirpe da nobreza.

No parágrafo 19 da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, o filósofo do martelo, ao abordar — como trabalhamos anteriormente — a relação entre os vivos e antepassados, afirma que, na pré-história, os deuses foram formulados pelos grupos humanos através do medo (GM/GM II 19). No entanto, surgiria uma questão sobre a piedade: “[e] quem acreditasse ser preciso acrescentar: ‘e também na piedade!’ dificilmente teria razão” (GM/GM II 19). Na era pré-histórica, marcada pela eticidade do costume, a piedade não tinha espaço. Seria em uma era intermediária que esse acréscimo da piedade seria visto:

Mas estaria certo com relação à era **intermediária**, quando se formam as **estirpes nobres** — as quais realmente restituíram com juro, a seus criadores, seus ancestrais (deuses, heróis), as qualidades que nesse meio tempo se haviam tornado evidentes nelas mesmas, as qualidades nobres (GM/GM II 19, negrito nosso).

A classificação de indivíduos em estirpes nobres não aconteceria, assim, de forma perene. Ou seja, estes tiveram seu aparecimento — enquanto tipos — em um momento intermediário, após a pré-história<sup>119</sup>. Nesse sentido, os nobres, enquanto tipos, são engendrados após o movimento da eticidade do costume, como um grupo que marca a esta

<sup>119</sup> É fundamental atentarmos, nesse caso, a um fragmento póstumo escrito entre os anos de 1885 e 1886, onde o filósofo alemão afirma que a punição está amparada em uma relação de desigualdade, sendo exercida como “reação do poderoso, do senhor da casa, como expressão de sua fúria contra o desrespeito às suas ordens e proibições” (NF/FP 1(10) Outono de 1885 — Início do ano de 1886). Neste âmbito, afirma que a eticidade do costume não está aquém dessa perspectiva: “*Diante* da eticidade dos costumes (seu cânone quer que ‘tudo seja o que é tradicional deva ser honrado’) encontra-se a eticidade da pessoa dominante (cujo cânone quer que ‘só aquele que comanda seja honrado’). O *páthos* da distância, o sentimento de diversidade de posição hierárquica reside no fundo último de toda moral” (NF/FP 1(10) Outono de 1885 — Início do ano de 1886). Defendemos que, a despeito do uso de um dos termos que caracterizam a moral nobre, ainda não conseguimos, na eticidade do costume, avaliar indivíduos como nobres, por se tratar, justamente, de um momento que, como argumentamos, a noção de individualidade não se encontrava presente, faltando, assim, o segundo traço da distinção de uma moral nobre, o sentido de nobreza (GM/GM I 2). Encontramos, nesse cenário, os resquícios daquela dominação através da qual o Estado teve seu aparecimento (GM/GM II 17), com a dominação de grupos de aves de rapina sobre outros grupos, impondo a forma pela qual a sociedade deva ser organizada.

sua distinção de caráter e, com isso, conseguem, através de suas práticas, restituir os seus antepassados, aqueles que fundaram a estirpe<sup>120</sup>. Há, assim, um duplo movimento de afirmação da nobreza. Por um lado, o nobre olha para o passado possibilitando considerar a si mesmo como um herdeiro de toda nobreza do espírito, “herdeiro com obrigações, o mais aristocrático de todos os velhos nobres e também o primogênito de uma nova aristocracia,

---

<sup>120</sup> Deparamo-nos, neste caso, com três importantes comentários, nesse aspecto. O primeiro, elaborado por Constâncio (2022) realiza a seguinte leitura sobre o indivíduo soberano: “o indivíduo soberano representa, realmente, essa emergência da moralidade como algo fundamentalmente diferente de (a ética do) costume, mas ele (ou isso [*or it*]) representa mais do que isso, o que seja, a mais geral emergência da razão e da responsabilidade e, com isso, a emergência de um ideal de autonomia no qual não pode ser percebida pela moralidade (especialmente na medida em que a última envolve treinamento pela má consciência). A evidência para essa leitura está no fato de que a caracterização do indivíduo soberano lista os traços essenciais dos “tipos elevados” e “espíritos livres” de Nietzsche. Então, o ideal de autonomia verdadeira da liberdade que emerge como a emergência da razão e da responsabilidade é melhor percebida nos grandes artistas ou nos filósofos genuínos do que em um agente moral” (Constâncio, 2022, p.123, nota 13). No segundo caso, deparamo-nos com o artigo de Elgat (2019), no qual o comentador lida com 4 principais ideias para compor seu argumento: (1) a figura do indivíduo soberano não tem sua única ocorrência na *Genealogia da Moral*, mas está presente em certas seções de *Aurora* e *A Gaia Ciência*; (2) o exame desses outros textos revelam que o indivíduo soberano é incorporado por Sócrates e o indivíduo socrático; (3) no fim das contas, a figura do indivíduo soberano emerge de uma consciência individualizada; (4) na *Genealogia da Moral*, Nietzsche não consegue nos prover uma genealogia da moral da culpa (Elgat, 2019, p.2-3). Para as nossas pretensões, foquemos na sua segunda tese, na qual ele sugere que “Sócrates, tal quais as representantes de várias escolas filosóficas que ele engendrou (os indivíduos socráticos) são os *casos paradigmáticos da individualidade soberana*” uma vez que eles seriam pessoas que “superaram a moralidade dos costumes prevalecente em seus tempos e referem-se a si mesmos como o individual enquanto locus da ética, focando em suas vantagens pessoais e felicidades” (Elgat, 2019, p.8). Argumenta, o comentador, nesse caso, que “Socratismo, incorporado primariamente pela figura de Sócrates, com a descoberta da ‘mágica’ do pensamento causal e lógico trouxe, de acordo com Nietzsche, a diminuição no escopo e autoridade da moralidade do costume” (Elgat, 2019, p.10). Especificamente, argumenta Elgat, “é a superstição e o pensamento mítico que governam a moralidade do costume que são minados pelo pensamento socrático” (Elgat, 2019, p.10). Dessa forma, “Sócrates simbolizaria, para Nietzsche, o indivíduo soberano ‘imoral’” (Elgat, 2019, p.10). Por fim, atentamos para o comentário de Azeredo (2008): “Nada obstante o indivíduo soberano ser o marco terminal do processo de adestramento do homem, interpôs-se entre a fase inicial e a final desta formação o homem domesticado. Contrapõem-se ao indivíduo soberano, ao homem de uma inquebrantável vontade, indivíduos que diferentemente não têm em si a medida de valor. Isso, por si mesmo, remete a uma estratificação tipológica senhor/escravo, pois enquanto no primeiro é o sentimento de superioridade e distância diante do outro, o sentimento de diferença como base da própria existência que faz dele um criador e, portanto, senhor. O segundo apresenta-se como oposto, definindo-se, inclusive, a partir de seu estado fisiológico doente. Mas se a doença se alastra de modo que o escravo consegue inverter o modo de valorar nobre, fazendo do senhor também um tipo escravo, então se suplanta o indivíduo soberano e, com isso, a fase final do processo de formação do homem” (Azeredo, 2008, p.257). No primeiro caso, discordamos de Constâncio ao considerarmos que o filósofo do martelo leva em consideração, com a superação através do indivíduo soberano, de um momento de eticidade. Não consta, nesse sentido, uma superação da moralidade como um todo. Ademais, como argumentamos no corpo do texto, a moralidade não é, necessariamente, “treinada” pela má consciência, apenas uma faceta moral. No segundo caso, referente a Elgat, acreditamos que a comparação de Nietzsche entre Sócrates e a eticidade do costume proposta em *Aurora* (M/A 9) não transforma o filósofo grego em um paradigma do indivíduo soberano, uma vez que o traço avaliativo socrático tem na racionalidade uma marca de negação da valoração nobre ateniense. Ou seja, Sócrates não olha para a sua condição para avaliar, mas realiza um processo oposto, de perceber o conflito do nobre ateniense, elevando, então, o conflito para a racionalidade, a qual foi percebida como salvadora (GD/CI, O problema de Sócrates, 10). Em complemento, as caracterizações do filósofo alemão em relação a Sócrates, em *Aurora*, e do indivíduo soberano, em *Genealogia da Moral*, não são as mesmas em relação à eticidade do costume. Enquanto este é “autônomo e [supra-ético] [*autonome übersittliche*]” (GM/GM II 2), os socráticos são considerados “imorais [*Unsittliche*]” (M/A 9). Por fim, no que se refere à Azeredo, acreditamos que o indivíduo soberano seria a primeira forma de um indivíduo poder ser considerado como nobre a partir de uma tipologia, no entanto, tal qual apontamos no segundo capítulo, discordamos da autora ao defendermos que a inversão da avaliação nobre ocorre através da ação sacerdotal.

cujos pares ainda nenhuma época viu ou sonhou” (FW/GC, 337). Por outro, “paga” essa dívida com a sua estirpe com uma confirmação de suas ações, que revelam sua força, seu ímpeto.

Com isso, o filósofo aponta uma maneira nobre de utilizar a formação dos deuses<sup>121</sup> e direciona essa utilização, justamente, para os deuses gregos (GM/GM II 23). Estes seriam reflexos da própria nobreza dos seres humanos classificados como nobres, nos quais “o *animal* no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecida consigo mesmo” (GM/GM II 23). Os deuses gregos marcariam essa ascendência da força, e seriam, como Nietzsche destaca, formados para manter a má consciência distante (GM/GM II 23). Às interpretações de ações reprováveis nos seres humanos foram atribuídas à loucura: ““Um *deus* deve tê-lo enlouquecido”” era a “saída *típica* dos gregos” (GM/GM II 23). Assim, os deuses, na estirpe nobre grega, serviam para justificar o ser humano até nos piores momentos, “como causas do mal [*die Bösen*] — naquele tempo eles não tomavam a si o castigo, e sim, o que é *mais nobre*, a culpa [*die Schuld*]” (GM/GM II 23)<sup>122</sup>.

<sup>121</sup> O filósofo alemão já havia pontuado a forma divergente a partir da qual os gregos lidavam com os deuses no *Nascimento da Tragédia*, onde é afirmado que: “O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores de existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos” (GT/NT 3). Esses deuses gregos, no entanto, eram vistos como um chamariz à vida: “O mesmo impulso que chama a arte à vida como a complementação e o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo, permite também que se constitua o mundo olímpico, no qual a ‘vontade’ helênica colocou diante de si um espelho transfigurador. Assim, os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem — a teodicéia que sozinha se basta!” (GT/NT 3).

<sup>122</sup> Nesse tópico, atentamos para o comentário de Leiter (2015), o qual diferencia culpa e má consciência. O comentador aponta três razões para não tomarmos os termos como equivalentes: (1) os gregos possuíam má consciência, mas não sofriam da culpa; nos parágrafos 23 e 24 da *Genealogia da Moral*, Nietzsche sugere que a má consciência poderia ser enumerada em serviço dos ideais normativos que não produzem a culpa; e, por fim, (3) a internalização da crueldade não é suficiente para explicar a culpa (Leiter, 2015, p.183, nota 9). A diferença capital, nesse ponto, apontada por Leiter pode ser encontrada na seguinte formulação: “A consciência de uma dívida pode diferir da culpa através de todas essas dimensões: uma dívida pode surgir de uma conduta que é eticamente permitida (Eu pego emprestado [*borrow*] dinheiro do banco); uma dívida não pressupõe um agente livre subjacente aos eventos que dão origem à dívida (eu sinto uma dívida em relação ao meu pai, embora eu *não pudesse ter feito outra coisa* senão ser seu filho); e uma dívida não necessariamente reflete uma falha fundamental de caráter (eu devo uma enorme hipoteca, mas isso não me faz uma pessoa repreensível)” e conclui afirmando que “dívidas podem adquirir quaisquer armadilhas da culpa (...). Mas, uma vez que isso acontece, é mais natural dizer que uma pessoa ‘sente culpa’ sobre suas dívidas, do que dizer que apenas que ele ou ela está endividado” (Leiter, 2015, p.189, *italico no original*). Em última instância, considera que a má consciência “é um produto da crueldade internalizada. Mas consciência de culpa é um produto da má consciência *em conjunção com a moralização do conceito de dívidas*” (Leiter, 2015, p.192, *italico no original*). Em um primeiro apontamento, consideramos que, em relação aos gregos, demonstramos que eles não estão alheios à culpa, mas lidam com ela, enquanto uma estirpe nobre, através de uma transmissão para os deuses. Dessa forma, a dívida é moralizada de forma diferente. Em segundo, compreendemos que há, no desenvolvimento do argumento genealógico, uma transmissão da culpa da comunidade, fazendo com que a individualidade seja assemelhada à culpa (FW/GC, 117). Dessa forma, defendemos que, tanto a dívida quanto a culpa não dependem, em um primeiro momento, da consciência de si, uma vez que era a comunidade que prevalecia. Com a instituição do indivíduo soberano, no entanto, há um redirecionamento para a individualidade, a partir da qual a culpa pode ser atribuída a um indivíduo. Seguimos, neste tópico, ao comentário de Elgat (2019), no que se refere ao processo de individualização da culpa. Afirma o comentador que “onde a eticidade do costume é pautada [*ruled*], alguém não se sente responsável apenas em relação à sua própria ação mas se sente responsável pelas ações de todos os membros da comunidade”, dessa forma “o resultado é que alguém se sente responsável pelas ações de outros, e

Compreendemos, assim, que a análise sobre a origem da responsabilidade, no seio do momento pré-histórico, é determinante para levarmos em consideração não só como a punição era aplicada no momento da eticidade do costume, mas também para apreender como é formada a ideia de um indivíduo soberano, capaz de manter, através do tempo, o seu primordial “quero”. Para tal, houve o desenvolvimento, através de práticas de agressividade, da memória, uma força ativa que, no conflito entre potências do corpo, combate a força inercial ativa do esquecimento. Este indivíduo, aquele que consegue se desprender da eticidade do costume, é marcante em um processo de divergência social, uma vez que, afirma a si e seus iguais — aqueles também capazes de realizar e cumprir as promessas — que são verazes, enquanto exercem o domínio sobre os “mentirosos”. É a partir disso que o filósofo institui o *sujeito de direito*. Além disso, é a partir desta figura capaz de prometer, de garantir a responsabilidade, que há uma marca na diferença das relações do direito. Vejamos, por isso, como essa ideia se apresenta na argumentação nietzschiana.

### 3.3 O desenvolvimento do direito e as práticas de crueldade

É imprescindível, como forma de compreendermos as noções morais de culpa, consciência, dever, que pensemos o aparecimento e o desenvolvimento da justiça e do direito, haja vista que é na esfera das obrigações legais que estes conceitos morais se desenvolvem (GM/GM II 6). Nesse aspecto, é fundamental atentar que essas relações contratuais despertam um interesse do filósofo pela humanidade pré-histórica, uma vez que nela encontra essa criação e permissão das relações contratuais. São nessas sociedades, em prol da criação das relações supracitadas, que precisa-se desenvolver, no animal humano, uma memória; é preciso, como vimos, que surja o indivíduo soberano. No entanto, o filósofo faz um alerta sobre a busca da origem da justiça: ela nasceu em um terreno diverso em relação ao ressentimento. Nesse âmbito, o filósofo de Sils Maria nega a tese de que a justiça nasceu sob a égide da vingança, como “se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar-ferido” levando à promoção, posteriormente, “com a vingança todos os afetos *reativos*” (GM/GM II 11). Quem busca a origem da justiça nesse campo do ressentimento está encontrando o último terreno deste desenvolvimento, uma vez que ser justo “é sempre uma atitude *positiva*” (GM/GM II 11).

---

outros também sentem-se responsáveis pelas ações daqueles”, ou seja, “*sob a governança da eticidade do costume, responsabilidade não é individualizada*” (Elgat, 2019, p.13, *itálico no original*). Destacamos, nesse cenário, que a diferença entre as divindades de uma nobreza e de grupos escravos é o que diferencia a culpa enquanto fator internalizado no indivíduo (escravos) ou transmitida aos deuses (nobres). Ambos, então, compreendem a culpa, mas apenas um desses grupos a internaliza.

Nesse ponto de vista, Nietzsche segue uma argumentação a partir da relação entre forças. Nesse primeiro momento de aparecimento do justo em um panorama social, a justiça é “a boa vontade, entre homens de [potência] aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de ‘entender-se’ mediante um compromisso” (GM/GM II 8). A marca do aparecimento da justiça deixa transparecer uma relação de desigualdade através da qual seres humanos que possuem uma marca de potência superior relacionam-se entre si a partir de um mútuo compromisso, uma relação inter pares. Remete, a esta relação, um caráter inicial de troca, portanto uma relação material, na qual a justiça era pensada para evitar conflitos e para que haja a realização desses intercâmbios, remontando a uma autoconservação, ou seja, à preservação de suas metas, com vistas a evitar o prejuízo (MA I/ HH I 92). Em relação àqueles que possuem uma potência menor, esse grupo dominador os força “a um compromisso entre si” (GM/GM II 8). A justiça está amparada, assim, na desigualdade, cujo discurso é expresso com os dizeres “Igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais”, do que se segue à ideia de “Nunca tornar igual o desigual” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, 48). Nesse caso, é o ser humano violento, excessivo e “ativo” que está mais próximo da justiça, uma vez que ele não necessita realizar uma avaliação de forma falsa. Em vistas dessa instituição da justiça em relação à desigualdade e entre forças, Nietzsche afirma que a justiça tem como elemento central o combate aos mais fracos:

Em toda parte onde se exerce e se mantém a justiça, vemos um[a] [potência] mais forte que busca meios de pôr fim entre os mais fracos a ele subordinados (grupos ou indivíduos), ao insensato influxo do ressentimento, seja colocando em lugar da vingança, a luta contra os inimigos da paz e da ordem, seja imaginando, sugerindo ou mesmo forçando compromissos, seja elevando certos equivalentes de prejuízos à categoria de norma, à qual de uma vez por todas passa a ser dirigido o ressentimento (GM/GM II 11).

A partir dessa relação desigual e, mais ainda, de dominação, o grupo que a exerce, impõe sua força contra o mais fraco justamente com a instituição da lei. Ou seja, a lei, nesses parâmetros, é um instrumento regulador de uma dominação e de mantimento das relações de forças. Com esta instituição (da lei), o grupo forte consegue estabelecer sua força a partir do desvio do que quer à vingança, já que não reafirma o ponto de vista do prejudicado, mas “treina” o olhar de uma forma mais imparcial (GM/GM II 11). Dito de outra forma, Nietzsche, a partir desse ponto de vista, separa a instituição da justiça em relação ao desejo da vingança, uma vez que este “enxerga e faz valer somente o ponto de vista do prejudicado” (GM/GM II 11). A partir da instituição de uma lei por aqueles grupos dominadores, então, há um desvio de sentimentos de grupos subordinados, mudando a direção do seu olhar de forma

mais imparcial, desviando, assim, o seu julgamento, “do dano imediato causado por tais ofensas [à lei]” (GM/GM II 11). Com isso, Nietzsche institui os parâmetros da justiça em uma subordinação à instituição da lei, sendo esta a reguladora a partir da qual aquela é pensada.

Ainda nesse esquema, o autor da *Genealogia da Moral* argumenta, para além da relação de desigualdade entre forças no campo social, em prol da retirada das categorias da justiça de um âmbito metafísico. Ora, uma vez que a justiça está subordinada à instituição da lei, não há como falar de qualquer justiça — ou injustiça — existente por si mesma, apenas em compreensão de determinados esquemas legais. Não haveria, assim, qualquer sentido, na apreensão do filósofo, que a ação de violência, de exploração, e até de destruição possuam um valor em si mesmo como injusto. Afirma, em seu argumento, que essas atitudes são essenciais às funções vitais. Ou seja, a vida não poderia, complementa, ser “concebida sem esse caráter” (GM/GM II 11). Retira, neste âmbito, quaisquer visões de justiça à vida (enquanto vontade de potência), mas, ao contrário, atribui a esta relação uma imposição a partir da qual o justo e o injusto se desenvolvem e ganham sentido. A justiça, assim, não seria um chamariz, em sua origem, para uma denúncia de relações opressivas, mas sim uma forma de amparar esta relação de desigualdade<sup>123</sup>.

Com isso em vista, Nietzsche concebe que os estados de direitos são apenas estados de exceção (GM/GM II 11). Ou seja, esses estados seriam restrições parciais de uma vontade de vida que tende à potência. De forma geral, o filósofo de Sils Maria concebe o estado de direito enquanto um meio “*contra* toda luta” (GM/GM II 11) entre os complexos de força que tendem a se expandir constantemente, em busca de mais potência. Com isso, concebemos a justiça enquanto uma relação de mediação entre, pelo menos, duas partes que se relacionam. De forma mais profunda, afirma Nietzsche que este equilíbrio é central para que haja duas partes. Ou seja, a necessidade do equilíbrio é imprescindível para que não haja uma posse do mais forte sobre o mais fraco e o “contínuo enfraquecimento desse último” acarretando em

---

<sup>123</sup> É imprescindível que seja vista essa desigualdade na apreensão do castigo. O argumento do filósofo é de que a finalidade do castigo, seu significado, está imerso em uma fluidez. No entanto, surge, com isso, a questão genealógica: qual tipo de vida estabelece os significados ao castigo? Nesses termos, Nietzsche afirma que, “todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de [potência] se assenhorear de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente causal” (GM/GM II 12). Dessa forma, o desenvolvimento de uma coisa é uma “sucessão de processos e subjuugamentos que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas” (GM/GM II 12). Com isso, Nietzsche aplica um raciocínio analógico (GM/GM II 13) do desenvolvimento biológico (NF/FP 7(25) Final de 1886 — Primavera de 1887) ao castigo, compreendendo que há um confronto na atribuição de seus significados, mas que aquele significado momentâneo é atribuído por forças superiores, forças que se sobrepõem.

uma “submissão, adaptação, registro, incorporação”, em última instância “com o fim de que dois tenha vindo a ser um” (NF/FP 5(82) Verão de 1886 — Outono de 1887). Há, assim, uma ponderação anterior, um equilíbrio entre forças para que se “estabeleça um freio para a vontade de [potência] brutal e não se mantenham indiferentes um ao outro como *iguais*” e também que essas partes “queiram como iguais, eis o início de toda ‘boa vontade’ sobre a Terra” (NF/FP 5(82) Verão de 1886 — Outono de 1887).

Com esse equilíbrio, nas relações de direito, são vistos dois compromissos imprescindíveis, o direito e o dever. Em *Aurora*, em um aforismo intitulado *Contribuições à história natural do dever e do direito*, o filósofo dos espíritos livres concebe deveres como “o direito de outros sobre nós”, enquanto o direito corresponde a “parte de meu poder que os outros não apenas me concederam, mas também desejam que eu preserve” (M/A 112). Com isso em vista, surge a questão, de que modo aparecem os deveres? Ou seja, de que forma os outros adquirem poder sobre mim? O filósofo responde que esse tipo de ligação se dá através de relações contratuais e da garantia de retribuição quando nos consideramos capazes de fazê-los. Ou seja, esses dois elementos pressupõem uma espécie de “contrato” entre as duas partes e os deveres são concebidos como as promessas que uma parte realiza no estabelecimento deste contrato. Dessa forma, o direito nasce como um reconhecimento e uma segurança de graus de potência entre si, o que necessita de um equilíbrio — como destacamos anteriormente — entre as duas partes envolvidas na relação. Caso, ao contrário, haja uma diminuição deste poder, afirma o filósofo, há, concomitantemente, uma diminuição da segurança de nossos direitos, correndo o perigo de sua extirpação. Dito de outra maneira, a perda de potência de uma das partes já acarreta, ela mesma, em uma dominação. Consequentemente, ao observarmos o lado contrário dessa relação, ou seja, aquele no qual houve um aumento da potência, cessam os direitos dos outros sobre ele. Conclui, com isso em vista, o filósofo alemão que, ao ser humano justo, existe o requerimento contínuo de uma balança:

O “homem justo” requer, continuamente, a fina sensibilidade de uma balança: para os graus de poder e direito que, dada a natureza transitória das coisas humanas, sempre ficarão descendo: — portanto, ser justo é difícil, e exige muita prática e boa vontade, e muito espírito muito bom (M/A 112).

A partir do que está posto, compreendemos que (I) a justiça nasce como decorrente do estabelecimento da lei, sendo impossível, portanto, falar de justo e injusto por si. (II) O estabelecimento da lei é uma atitude que demonstra uma relação de dominação e esta serve

para domar os sentimentos daqueles que buscam uma movimentação vingativa. (III) No caso das trocas comerciais, há uma necessidade de equilíbrio entre as partes, uma vez que o desequilíbrio acarreta em uma dominação. (IV) No direito, com o estabelecimento de uma promessa, há o “direito” que outros exercem sobre mim, que Nietzsche denomina de “dever”, e uma concessão de potência para que eu a preserve. A partir disso, atentamos para o desenvolvimento da relação de dívida, a qual, na compreensão do filósofo, é fundamental para o tema da culpa.

Nietzsche assevera, nesse contexto, que foi na antiga humanidade que essa relação se estabeleceu. Nesta sociedade, como vimos, foi necessário criar uma memória a partir da qual o ser humano fosse capaz de realizar e cumprir com suas promessas. Surge, com a prática da eticidade do costume, o indivíduo soberano como o seu fruto, o qual não só era responsável para prometer, mas também adquiriu a consciência (*Gewissen*). Com o estabelecimento das promessas e das relações de direito, Nietzsche afirma que o devedor necessitava, por lado, reforçar “consciência (*Gewissen*) a restituição como dever e obrigação” (GM/GM II 5), bem como infundir, no credor, uma confiança do pagamento de suas dívidas, por isso, empenha ao credor, através de um contrato, um penhor sobre o qual ainda tenha potência sobre: “o seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida” (GM/GM II 5).

A equivalência que o filósofo de Sils Maria aponta, com esse tipo de relação, é entre dor e dano. Isso porque, no caso da falta de pagamento da dívida existente por parte do devedor, cabia ao credor infligir “ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas” (GM/GM II 5). O credor, então, substitui uma vantagem direta de um pagamento estabelecida na relação comercial por um dano àquilo que o devedor exerce potência sobre. O não pagamento da dívida exerce, então, um desequilíbrio na relação do direito, haja vista que existe, por parte do devedor, a perda do direito sob o dever exercido pelo credor. Nesse caso, esta parte prejudicada recebe tanto uma reparação de sua dívida como uma recompensa, ou, em uma instância basilar, a “satisfação de quem pode livremente descarregar [sua] [potência] sobre um impotente” (GM/GM II 5). Através desta punição, Nietzsche afirma que o credor participa de um direito senhorial, ou seja, experimenta a sensação de extravasar sua potência sobre um inferior. Por isso, leva em conta que quanto mais baixa a posição social deste credor, maior será o exercício da violência. Dessa forma, conclui o filósofo alemão que, no caso do não pagamento da dívida, o credor possui, na compensação, um “convite e um direito à crueldade” (GM/GM II 5), sob a égide de que “tudo é resgatável, tudo tem que ser pago” (GM/GM II 10).

Essa proporção que envolve a esfera das atribuições legais é visível, igualmente, na relação existente entre a comunidade e o seu membro. Nietzsche assevera, nesse sentido, que o crescimento da potência em uma comunidade é marcante para que ela não atribua tanta importância para os desvios de seus membros. A subversão do membro malfeitor é atenuada, ao ponto que este não é privado de sua paz, tal qual nos primórdios (GM/GM II 9), a ira coletiva não pode ser descarregada de forma livre sobre ele. Pelo contrário, ele é “cuidadosamente defendido e abrigado pelo todo, protegido em especial da cólera dos que prejudicou diretamente” (GM/GM II 9). O desenvolvimento e o abrandamento das penas do direito penal estão intimamente conectados com um enriquecimento de potência por parte da comunidade. Em casos de perda de potência, esse direito penal volta com a sua tendência mais dura de atuar. O filósofo alemão expressa, assim, a noção de que o credor se torna mais ameno em relação à dívida na mesma proporção que a sua riqueza aumenta, cujo parâmetro é “o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer” (GM/GM II 10).

A partir dessa visão sobre a reparação, surge a questão de onde está amparada essa perspectiva de equivalência entre as relações entre dor e dano. Não nos esqueçamos, nesse sentido, que não houve, no processo de socialização do animal humano, as perdas de seu lado mais animal, ou seja, de sua tendência de aumento de potência. Socialmente, no entanto, há um movimento de equilíbrio dessa tendência através do direito, estabelecendo parâmetros das relações contratuais a partir da justiça. No entanto, é através da possibilidade de restituição das dívidas que pode-se esbanjar essa violência cerceada. Há, assim, um prazer no fazer sofrer “na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazar: causar o sofrer” (GM/GM II 6). Troca-se, nesse ponto, o dano, o prejuízo, por uma descarga de força, pela possibilidade de causar dor no devedor.

Assevera o filósofo de Sils Maria que este prazer no sofrimento não estava ligado apenas em práticas judiciais. Aponta, nesse aspecto, para uma espiritualização da crueldade enquanto um “prazer festivo da humanidade antiga, como era um ingrediente de quase todas as suas alegrias” (GM/GM II 6). Nesse cenário, o filósofo defende que a crueldade era percebida como um atributo normal do ser humano (GM/GM II 6). É fundamental percebermos que Nietzsche, com essas afirmações, se afasta de uma posição pessimista que enxerga na crueldade um elemento para negar a vida. Ao contrário, afirma o filósofo que no período no qual a humanidade “não se envergonha ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora, que existem pessimistas” (GM/GM II 7). A crueldade era, nesse momento, indispensável em festas e até mesmo em práticas cotidianas da humanidade. Em

*Além de bem e mal*, Nietzsche vale-se de uma série de exemplificações para pensar no deleite que existe nas práticas da crueldade:

O que o romano, na arena, o cristão, nos êxtases da cruz, o espanhol, ante as fogueiras e as touradas, o japonês de hoje, quando corre às tragédias, o operário de subúrbio parisiense, com saudade de revoluções sangrentas, a wagneriana que, de vontade suspensa, “deixa-se tomar” por Tristão e Isolde — o que todos eles apreciam, e procuram beber com misterioso ardor, é a porção bem temperada da grande Circe crueldade (JGB/BM 229).

Acresce a essa lista o próprio conhecimento, uma vez que, neste processo, há uma força atuante que atua contra outras forças que tendem a desejos outros. Ou seja, no conflito corporal, no processo do conhecimento, há uma crueldade em negar “onde ele [o homem do conhecimento] gostaria de aprovar, amar, adorar” (JGB/BM 229). Com isso, no próprio processo de conhecimento, no exercício “da razão” (GM/GM II 3<sup>124</sup>), existe um elemento de crueldade<sup>125</sup>. Com esse processo em vista, o filósofo leva em consideração uma espécie de axioma que estaria por trás da relação humana com o sofrimento: “Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda” (GM/GM II 6).

Nessa prática, estabelece-se, como verificamos, a possibilidade de restituição no direito penal. A compensação de um dano sofrido, de um pagamento não efetuado, está ancorado no suplício, uma vez que o credor encontra nessa prática de violência uma válvula de escape para seus instintos cerceados. Não apenas isso, mas também, levando a cabo a pluralidade de significações da prática da qual o castigo deriva (GM/GM II 13), Nietzsche defende a noção de que essa crueldade era um motivo para a festividade no mundo. Todavia, a crueldade, para o filósofo, não se extinguiu, apenas foi divinizada. O genealogista afirma, nesse sentido, que houve a necessidade, devido à menor resistência do ser humano moderno à dor, de um processo de sublimação da crueldade, transpondo-a para o plano “imaginativo e psíquico, e ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeita nem mesmo na

<sup>124</sup> A própria razão, nesse ponto de vista, é desenvolvida através de práticas de crueldade, como uma consequência da memória: “Com a ajuda de tais imagens e procedimentos [de crueldade], termina-se por reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade — e realmente! com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente ‘à razão’! — Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!” (GM/GM II 3).

<sup>125</sup> Em um fragmento póstumo do verão de 1887, Nietzsche afirma não só que o processo de conhecimento está permeado pelo conflito, mas também a produção da arte: “A interiorização emerge <por meio> do fato de que impulsos poderosos, para os quais é recusada com o estabelecimento da paz e da sociedade a descarga externa, buscam se manter por demais desprovidos de dano voltados para o interior, no laço com a imaginação. A necessidade de hostilidade, crueldade, vingança, violência se volta para trás, ‘se retrai’; no querer conhecer há despotismo e conquista; no artista, a força para dissimular e para mentir retraída vem à tona; os impulsos são transformados em demônios, com os quais há luta etc.” (NF/FP 8(4) Verão de 1887).

mais delicada e hipócrita consciência” (GM/GM II 7). Encontra, nesse processo, que a revolta no sofrimento não está no sofrimento mesmo, mas na sua ausência de sentido (GM/GM II 7). Dessa forma, mesmo sofrendo de todo o martírio, o sofredor, caso possuísse um significado para o seu sofrimento, não se revoltava contra ele, mas o justificava.

Com esses elementos em vista, apreendemos como se dá a relação basilar a partir da qual o sentimento de culpa vai se desenvolver. Nietzsche sustenta sua argumentação na tendência da vontade de potência se exercer em um meio social, justamente através de práticas de violência. O filósofo genealogista encontra, nas práticas legais, a dívida como um elemento balizador do qual há uma derivação da culpa. Esta, enquanto uma promessa não cumprida, é punida através do exercício de potência de uma pessoa ou um grupo sobre o devedor, sobre aquilo que o devedor tem “direito”. Nesse movimento, há um deleite na prática da violência, com a descarga de forças, e uma justificativa no sofrimento. A partir dessa relação do direito, do desenvolvimento da dívida, com a compreensão do martírio da violência, partimos para a análise de como a culpa alcança o seu grau máximo.

### **3.4 Cristianismo e a maximização da culpa**

Como forma de apreender como a culpa alcança o seu máximo grau, Nietzsche nos convida à retornar, novamente, à pré-história, na qual a relação entre credor e devedor é exercida entre os vivos e os antepassados. Nesse esquema, é levado em conta a dívida daqueles em relação a estes, justamente porque há uma ideia de que a comunidade só sobreviveu e se desenvolveu como tal por causa daqueles que antecederam os seus membros atuais. Forma-se, assim, uma dívida com os antepassados, a qual é paga tanto com sacrifícios como obediência aos costumes. Nesse esquema, os ancestrais das estirpes mais poderosas, das estirpes que conseguiram manter a opulência e sua força, são transfigurados em deuses (GM/GM II 19).

Entretanto, a invenção dos deuses não é apenas relacionada a esse movimento, mas também tem sua relação com o sofrimento, com a má consciência (GM/GM II 16). Isso porque, este ser humano primitivo, para abolir o sofrimento oculto do mundo e negá-lo de forma honesta, foi obrigado a inventar os deuses e seres intermediários (GM/GM II 7). Os deuses eram, nesse esquema, “amigos de espetáculos *cruéis*” (GM/GM II 7). Como exemplo dessa relação, Nietzsche, novamente, utiliza deuses de uma estirpe nobre, quais sejam, os deuses gregos. O filósofo concebe que estes atuavam como espectadores do sofrimento da vida humana. Mais especificamente, para eles, a crueldade era um festival. Afirma, nesse ponto de vista, o filósofo alemão, que a humanidade antiga é plena de terna “consideração

pelo ‘espectador’, sendo um mundo essencialmente público, essencialmente visível” o qual não sabia imaginar um mundo sem festa e espetáculo, cujo cerne envolve o castigo, afinal “também no grande castigo há muito de festivo” (GM/GM II 7). Nesse cenário, Nietzsche caracteriza a relação da estirpe nobre com os deuses a partir de um duplo sentido. Primeiro, devido à sua forma de avaliar, como pontuamos acima, a culpa é transmitida para os deuses, sendo estes nobres considerados loucos, não culpados (GM/GM II 23). Segundo, os deuses são telespectadores para a crueldade do mundo, para o exercício festivo do castigo proposto por esse grupo de poderosos.

O filósofo de Sils Maria alega que a relação de dívida dessa humanidade primitiva com os deuses de uma estirpe mais nobre não foi cessada. A humanidade, assim, herdou as noções valorativas da nobreza da estirpe “juntamente com o seu pendor psicológico a estabelecer hierarquias” (GM/GM II 20), e as divindades dessas comunidades tribais, e, principalmente, o peso de suas dívidas. É salutar observar, nesse aspecto, que, com o processo de domínio, há um período de transição no qual a população de escravos e servos da gleba adaptam a sua relação com os deuses para o culto dos dominadores (GM/GM II 20). Esse processo, explicita o filósofo, pode ser realizado por servilismo, imitação ou até mesmo por coerção (GM/GM II 20). Mais importante, no entanto, é perceber que, com essa adaptação, o legado dos deuses nobres se alastrou:

O sentimento de [dívida] em relação à divindade não parou de crescer durante milênios, e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados às alturas o conceito e sentimento de Deus (GM/GM II 20).

A propagação, então, da dívida, não só esteve legada ao grupo das estirpes nobres, mas também em relação àqueles que eram dominados. Nesse processo, Nietzsche constata que há um desenvolvimento na “genealogia dos deuses”, em seus conflitos, que levam à uma tendência de consideração de divindades universais. Com a vitória, argumenta o filósofo, do despotismo “sobre a nobreza independente, sempre abre o caminho para algum monoteísmo” (GM/GM II 20), é visível, justamente, o desenvolvimento do cristianismo, do deus que elevou ao máximo a dívida humana (GM/GM II 20). É imprescindível, nesse momento, compreendermos como se efetiva o processo de culpa no ser humano a fim de apreender o motivo pelo qual o cristianismo eleva a dívida à sua máxima potência<sup>126</sup>.

---

<sup>126</sup> É importante atentarmos, nesse quesito, para o comentário de Risse (2001) no seu artigo *Nietzsche on the Origin of the Bad Conscience*. Nesse sentido, a discussão do comentador aborda “o que Nietzsche diz sobre a origem da má consciência como a consciência de culpa” (Risse, 2001, p.61). Com isso, elabora a questão como “a má consciência como um sentimento de culpa [sentimento que temos hoje] advém da sua forma primeira?” (Risse, 2001, p.61). Neste tópico, o comentador leva em conta que o filósofo introduz um elemento importante

Ao tratar do movimento de moralização da noção de dívida, sua transformação em culpa, Nietzsche atenta para uma inversão de seu desenvolvimento. Em primeiro lugar, essa inversão volta-se contra o próprio devedor. Neste, afirma o filósofo alemão, a má consciência se enraíza e o corroi. Assim, a dívida se torna tamanha que não se vê a possibilidade de seu pagamento, bem como de sua penitência. Estima-se, com isso, um castigo eterno (GM/GM II 21). Em um segundo momento, a culpa se volta contra o próprio credor, amaldiçoando a “*causa prima* do homem, o começo da espécie humana, o seu ancestral” (GM/GM II 21). Igualmente, a natureza passa a ser amaldiçoada, uma vez que em seu seio surge o ser humano, e na qual “passa a ser localizado o princípio mau” (GM/GM II 21). Até mesmo à própria existência, essa culpa é direcionada (GM/GM II 21). Nesse crescente processo de administração da culpa, a sua transmissão, bem como da maldade, passa por todos os aspectos da imanência, mas diferentemente da forma nobre de lidar com esta questão — presente nos gregos —, o cristianismo não transmite essa culpa para o divino. Ao invés disso, propõe que o credor, deus, é que realiza o pagamento de sua própria dívida. O próprio deus cristão se sacrifica pela culpa do ser humano, isso é, o “credor” paga a si mesmo através da morte. Nesse esquema, o credor se sacrifica por seu devedor como um ato de amor, “por amor ao seu devedor” (GM/GM II 21). É nesse esquema que encontramos a mais poderosa arma do cristianismo, seu elemento de conquista, seu maior símbolo: Deus na Cruz. É através dessa imagem, cristalizada como a maior dívida da humanidade, que o partido que se volta contra a vida consegue maximizar sua conquista, sua grande política da vingança:

---

para a discussão, qual seja, a dívida em relação aos antepassados e aos deuses (Risse, 2011, p.61). Nesse ponto, ao abordar a seção 20, concebe que Nietzsche ainda não está falando da relação de culpa, mas sim da relação de dívida. A culpa, assim, “vem à existência após a antiga forma de má consciência e de dívidas são fundidas” (Risse, 2001, p.62). A partir disso, elabora o surgimento do sentimento de culpa como uma consequência do cristianismo: “O ‘empurrar de volta’ [*pushing back*] da dívida na má consciência é plausivelmente compreendida como uma consequência psicológica da aceitação da história cristã. Esse aceite faz nascer um novo sentimento interinamente novo, nomeado culpa, o qual é tão forte que por si faz nascer um novo tipo de psicologia moral” (Risse, 2001, p.64). É importante destacarmos, em primeira instância, que Nietzsche, a partir da seção 19 da referida dissertação, inicia uma investigação, não mais sobre o nascimento da culpa, mas sim “as condições em que essa doença atingiu a sua mais terrível e mais sublime culminância” (GM/GM II 19). Levamos em consideração, nesse caso, que na seção 20, Nietzsche não está falando de culpa, mas sim de dívida, o que fica claro com o comentário do começo da seção subsequente, que deixou intencionalmente, até então, “de lado a moralização desses conceitos [culpa e dever]” (GM/GM II 21). No entanto, é capital compreender que o “afundamento na consciência [*Gewissen*]”, a marca desta moralização (GM/GM II 21), refere-se à individualização desse processo, após a tomada da responsabilidade, em sua relação com a “noção de Deus” (GM/GM II 21). Dessa forma, Nietzsche descreve o processo de internalização da culpa através da moral escrava, o que não implica, como argumentamos no decorrer do nosso texto, que a culpa nasça com essa fundamentação cristã; apenas leva em consideração o processo de maximização desse sentimento. A marca de diferenciação pode ser apreendida a partir das noções de consciência que Nietzsche se vale. No vigésimo parágrafo, utiliza o termo *Bewusstsein* para se referir à consciência, enquanto no vigésimo-primeiro parágrafo, a culpa se afunda na consciência enquanto *Gewissen*. No primeiro caso, há apenas uma consciência enquanto conhecimento das dívidas; na segunda, aprofunda-se na responsabilidade, individualizando a culpa.

Não seria próprio da ciência oculta de uma realmente *grande* política da vingança, de uma vingança longividente, subterrânea, de passos lentos e premeditados, o fato de que Israel mesmo tivesse de negar e pregar na cruz o autêntico instrumento de sua vingança, ante o mundo inteiro, como um inimigo mortal, para o que o “mundo inteiro”, ou seja, todos os adversários de Israel, pudesse despreocupadamente morder tal isca? E porventura seria possível, usando-se todo o refinamento do espírito, conceber uma isca *mais perigosa*? (GM/GM I 8).

A culpa, então, em relação a Deus, derivada de sociedades mais primitivas, é reelaborada, apreendendo em deus as antíteses através das quais o ser humano vai encontrar nos seus instintos mais animais a culpa em relação a Deus. Efetivamente, o cristianismo, a partir dessa contradição, diz ‘não’ à natureza em nome de seu credor, projetando fora da imanência o seu ‘sim’. A própria vida, assim, se torna um malogro, “um verme venenoso lhes corrói o coração” (Za/ZA I Da morte voluntária). A vida no cristianismo engendra, então, fora do mundo, o seu tormento, levando o suplício para a morte:

Não esqueçamos que apenas o cristianismo tornou o leito de morte um leito de suplícios, e que, com as cenas que desde então foram vistas sobre ele, com os horrorosos sons que pela primeira vez ali pareceram possíveis, foram envenenados os sentidos e o sangue de incontáveis testemunhas, por toda a sua vida e a de seus descendentes! Imaginemos uma pessoa inofensiva, que não consegue refazer-se de ter escutado as seguintes palavras: “Oh, eternidade! Oh, antes não tivesse eu alma! Oh, antes não tivesse jamais nascido! Estou condenado, condenado, perdido para sempre. Seis dias atrás vocês poderiam ter me ajudado. Mas agora acabou. Hoje pertenço ao Diabo, com ele vou para o inferno. Partam-se, pobres corações de pedra! Não querem partir-se? Que mais pode suceder a corações de pedra? Estou condenado para que vocês se salvem! Aí está ele! Venha, bom Diabo! Venha!” (M/A 77).

Nietzsche constata, igualmente, uma “loucura da vontade” (GM/GM II 22) através da qual o ser humano sente a necessidade de se colocar como culpado. O cristianismo, nesse aspecto, tem, tal qual todas as práticas cruéis da humanidade antiga, a sua sustentação no prazer da crueldade. Ou seja, esse sentimento de sentir-se culpado, de querer se sentir como tal, deriva do sentimento de crueldade. No entanto, o martírio do cristianismo não está apenas ancorado em descarregar a sua potência em relação a um outro — algo que só acontece, como vimos no segundo capítulo, através de um mundo imaginário —, mas também com um martírio voluntário. Este, tal qual a culpa, não é uma invenção cristã, já se fazia presente nas comunidades primitivas e foi um fator determinante para o desenvolvimento da “razão” (M/A 221), mas é transfigurado pelo cristianismo para uma negação da própria corporeidade em prol de um mundo supraterrâneo, em prol da eternidade:

[E]le [o *bicho-homem*] se retesa na contradição “Deus” e “Diabo”, todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade do seu ser, ele o projeta fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como Deus juiz, como Deus verdugo, como Além, como eternidade, como tormento sem fim, como Inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa (GM/GM II 22).

Como forma de imputar culpa desse ser humano doente, é necessário ao cristianismo utilizar uma noção fundamental como pressuposto de sua ressignificação, qual seja, o “livre-arbítrio”. A possibilidade do ser humano se considerar livre, como demonstramos acima, só foi possível apenas quando houve um processo de mudança através do qual surge o indivíduo soberano. Ser o “senhor do livre-arbítrio” (GM/GM II 2), nesses termos, estava ligado à cumprir com a sua promessa, mantendo, na longa cadeia do desejo, o primordial “quero”. Este sentimento, ligado à uma carga de prazer (JGB/BM 19), foi utilizado como “o mais famigerado artifício de teólogos” com o objetivo “de fazer a humanidade ‘responsável’ no sentido deles, isto é, *toná-la deles dependente*” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 7). O livre-arbítrio torna-se uma arma, então, para o sacerdote julgar o ser humano através de suas ações, para que o ser humano, em última instância, estivesse passível de punição:

Os homens foram considerados “livres” para poderem ser julgados, ser punidos — ser culpados: em consequência, toda ação teve de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência [*Bewusstsein*] ( — assim, a mais fundamental falsificação de moeda *in psychologicis* [em questões psicológicas] transformou-se em princípio da psicologia mesma...) (GD/CI, Os quatro grandes erros, 7).

Nesse processo, no entanto, o sacerdote foi responsável pela transmutação da própria noção de culpa. Ele aprofunda esta noção através de uma outra significação, transportando-a para construções religiosas. Transforma, assim, o ser humano culpado em ser humano pecador. Com esse conceito, afirma Nietzsche, realiza seu domínio, ao propor que todo comportamento que vá inferir no desligamento do ser humano em relação ao sacerdote (AC/AC 49) seja cerceado. Com esse conceito, o sacerdote ascético aponta para uma primeira busca do sofrimento em si mesmo, sendo o sofrimento do pecador uma punição (GM/GM III 20). A partir disso, o próprio pecador está inserido em uma circularidade, movendo-se sempre através da noção de culpa (GM/GM III 20). Por isso, é fulcral que esta figura sacerdotal estabeleça, no cristianismo, uma série de ficções que maculam o mundo. Primeiro, é criada a causa imaginária, como o “livre-arbítrio” e o “Eu”; depois, seus efeitos imaginários, como “pecado” e “salvação”; mais ainda, uma psicologia imaginária, com conceitos como “remorso” e “arrependimento”; por fim, necessita-se de um télos imaginário, como “o reino

de Deus” e o “Juízo Final” (AC/AC 15). O mundo é transformado em ficção, que se volta contra o próprio mundo, opondo todo esse arsenal teórico àquilo que seria “natural”, denominando “Deus ao que os contradizia [, os sacerdotes,] e lhes causava dor ” (Za/ZA I, Dos sacerdotes).

A partir da análise do desenvolvimento da culpa, encontramos um elemento primordial na apreensão do partido negador da vida. A noção de pecado, transfigurada a partir de um elemento da socialização do ser humano, a culpa, é o elemento capital do domínio do sacerdote em relação ao seu rebanho. Isso porque, através dele, pode controlar as valorações, fazendo valer uma determinada relação com o mundo, imposta sob um signo religioso. Assim, apreendemos que a descarga de forças desse grupo de escravos não apenas é direcionada a um mundo transcendente, mas também é desforrada contra o próprio sofredor através do sentimento de culpa. Por um lado, então, a culpa é um instrumento de domínio; por outro, uma espécie de válvula de escape para as forças reprimidas de grupos que não podem exercer a sua reação. Dessa forma, consideramos um duplo movimento de dominação. O primeiro, através do estímulo da má consciência, “para tornar necessário o salvador, o [sacerdote] e outros homens do gênero” (NF/FP 9(124) [82] Outono de 1887). O segundo, através do estímulo de uma boa consciência, como forma de “tratar e derrubar seus adversários como os ruins” (NF/FP 9(124) [82] Outono de 1887). Com isso, uma questão se faz presente: como o sacerdote mantém essa “economia” impulsiva? Como ele é capaz de articular a vida desse grupo de sofredores? Para compreendermos tal perspectiva, é imprescindível partirmos para a análise sobre o ascetismo.

#### 4. IDEAIS ASCÉTICOS: A DOMINAÇÃO SACERDOTAL E A CATÁSTROFE DO OCIDENTE.

Após a compreensão dos partidos envolvidos na disputa política, nossa pretensão é examinar, especificamente, como se dá a relação entre os “participantes” do partido de negação da vida. Para tal, é necessário que tenhamos em vista o principal representante dessa forma de avaliação — o sacerdote — e a sua maneira de articular-se politicamente com os demais “membros” deste partido. É com isso em vista que adentramos no exame da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, cujo título nos leva ao conhecimento do nosso objeto de estudo, qual seja, os ideais ascéticos. Especificamente, o filósofo de Sils Maria se propõe a investigar qual o significado deste ideal.

Já na primeira seção desta dissertação<sup>127</sup>, no entanto, encontramos não apenas um, mas vários significados possíveis para este ideal, os quais foram impostos por uma pluralidade de grupos. O primeiro destes grupos ao qual Nietzsche dá voz é dos artistas, para quem os ideais ascéticos simbolizam nada, ou coisa demais. O segundo, dos filósofos e eruditos, os quais interpretam que o ideal ascético simboliza “algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade” (GM/GM III 1). Em seguida, Nietzsche evidencia que, no caso das mulheres, o ideal ascético simboliza “um encanto *mais* de sedução”, isto é,

<sup>127</sup> Há um embate interpretativo acerca desta primeira seção. Isso porque, no fim do prólogo à *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que na “terceira dissertação deste livro, ofereço um exemplo prático do que aqui denomino ‘interpretação’: a dissertação é precedida por um aforismo do qual ela constitui o comentário” (GM/GM, prólogo 8). Nesse ponto, ao atentarmos para a terceira dissertação, ela é precedida de um capítulo da primeira parte da obra *Assim Falava Zaratustra*, intitulada *Do ler e escrever*, onde o filósofo afirma: “[Corajosos], descuidados, zombeteiros, violentos — assim nos quer a sabedoria: ela é uma mulher, ela ama somente um guerreiro” (Za/ZA I, Do ler e escrever). No entanto, há um apontamento realizado por Janaway, no qual ele afirma que o aforismo ao qual Nietzsche se refere não seria este trecho de *Assim falava Zaratustra*, mas a primeira seção desta dissertação (Janaway, 2007, p.171-172), sendo o referido trecho apenas uma epígrafe (Janaway, 2007, p.180). Marton, entretanto, atenta a este embate nos comentários, assume que ambas as posições podem trazer dificuldades para a interpretação da questão. Com isso, a autora nos conduz à refletir qual seria o sentido de aforismo proposto por Nietzsche na já citada seção do prólogo. Nesse ímpeto, a investigação da comentadora encontra a resposta para o significado de aforismo enquanto máxima: “Dos elementos agora reunidos, não seria desmedido inferir que o filósofo entende o termo ‘aforismo’ tal como o emprega no prefácio à *Genealogia da Moral* num sentido similar ao de máxima” (Marton, 2014, p.176). É justamente a partir dessa proposta do que constitui um aforismo que — apesar da autora não se mostrar disposta a aderir a esta ideia (Marton, 2014, p.173-174) — consideramos a primeira seção da terceira dissertação como o aforismo que Nietzsche se vale para comentar na terceira dissertação, já que, ao resumir (cf. Marton, 2014, p.174) aquilo que está expresso nas seções que o seguem, a primeira seção articula os significados do ideal ascético enquanto máximas através das quais conseguimos apreender o seu significado de forma mais vagarosa, com uma leitura lenta, típica da filologia (M/A, prólogo 5). Seguimos, no que se refere ao trecho retirado de *Assim Falava Zaratustra*, o comentário de Janaway: “Então, a epígrafe escolhida por Nietzsche nos transporta ao contexto no qual, novamente, evoca lealdade para a escrita belicosa e exige um leitor robustamente poderoso. E, claro, o próprio Nietzsche está abertamente escrevendo uma polêmica (*eine Streitschrift*, o subtítulo de toda *Genealogia*), e neste sentido adota uma posição belicosa. Ele está fazendo guerra ao ideal ascético, e correspondentemente um estilo ‘guerreiro’ de escrever é a antítese do método dos doutos ascéticos. Estas conexões permitem à epígrafe lançar luz na forma de Nietzsche escrever e a maneira pela qual ele exige, mas sem forçar o tratado em uma moldagem [*mould*] de comentário sobre ele” (Janaway, 2007, p.179-180).

“um quê de *morbidez* na carne bonita, a angelicidade de um belo e gordo animal” (GM/GM III 1). Após isso, o filósofo alemão expressa que, para aqueles que são denominados como fisiologicamente deformados, o ideal ascético simboliza “uma tentativa de ver-se como ‘bom demais’ para este mundo, uma forma abençoada de libertinagem, sua grande arma no combate à longa dor e ao tédio” (GM/GM III 1). No caso de nossa principal personagem de avaliação, o sacerdote, este ideal é visto como a característica da fé sacerdotal, o seu maior “instrumento de [potência], e ‘suprema’ licença de [potência]” (GM/GM III 1). Em última instância, para os santos o referido ideal simboliza um “pretexto para a hibernação” (GM/GM III 1).

A questão cuja resposta aparenta ser direta ganha, através desta primeira seção, um contorno de complexidade, uma vez que não há uma resposta unívoca para o ideal ascético, mas sim uma dependência em relação a qual grupo nós estamos questionando. Seguindo o procedimento genealógico, a resposta para a questão — que intitula a terceira dissertação — do escritor da *Genealogia da Moral* leva em conta aquele que é o ponto mais fundamental da genealogia: qual tipo de vida interpreta? Encontramos, assim, uma resposta perspectivista para a pergunta sobre o significado do ascetismo, cujo âmago está em reconhecer diferentes avaliações presentes em uma determinada coisa. Retomando a investigação nietzschiana sobre o castigo, podemos encontrar, naquele debate, a maneira pela qual devemos encarar o ascetismo:

Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de [potência] se assenhorear de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente causal (GM/GM II 12).

É preciso, então, compreender aquilo que está fixo no ascetismo, na qual se ancora a pluralidade de significados. Aliado a isso, reconhecemos um outro aspecto nessa primeira resposta de Nietzsche em relação ao ascetismo, qual seja, aquilo que o filósofo irá denominar de *objetividade*. Defendemos, no entanto, que, ao utilizarmos essa terminologia, devemos ter cautela. Principalmente acerca da ideia de objetividade que está sendo tratada. Já em *Além de bem e mal*, Nietzsche aborda esta noção a partir da caracterização daquele que denomina “homem objetivo”, enquanto um instrumento e um espelho:

O homem objetivo é um instrumento, um precioso, facilmente vulnerável e embaçável instrumento de medição e jogo de espelhos, que devemos poupar e respeitar; mas ele não é uma meta, não é uma conclusão e elevação, um homem complementar em que se justifique a existência restante, um término — e menos

ainda um começo, fecundação e causa primeira, nada de sólido, poderoso, firme em si mesmo, que aspire a dominar: antes um delicado, inflado, fino e flexível recipiente de formas, que deve esperar por uma substância e conteúdo qualquer, para então se ‘configurar’ de acordo — geralmente um homem sem conteúdo e substância, um homem “sem si” (JGB/BM 207).

Ainda neste sentido, considera que a objetividade faz parte de um ornamento da “paralisia da vontade” (JGB/BM 208). Especificamente, denuncia, a partir de sua fisiopsicologia, que o objetivismo faz parte do conceber científico baseado naquilo que denomina como *vontade de verdade*, a qual ele busca superar com a figura dos “*autênticos filósofos*” que seriam “*comandantes e legisladores*” (JGB/BM 211). Apresenta, neste âmbito, a tese de que a atividade filosófica é a atividade criadora e que as ciências devem ser precondições desta criação (JGB/BM 211). No entanto, com esta “nova filosofia”, subverte o sentido de objetividade para adequá-lo em seu perspectivismo. Desta forma, define a objetividade a partir da pluralidade de perspectivas que são encaradas, não mais afirmando que esta é uma “‘observação desinteressada’ (um absurdo sem sentido)”, mas sim como uma “faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas” (GM/GM III 12). Em um fragmento póstumo, neste debate, o genealogista evidencia como sua contraposição em relação à objetividade lida com a ideia de conhecimento: “Conhecimento em si no devir é impossível; como é que o conhecimento, portanto, é possível? Como erro em relação a si mesmo, como vontade de [potência], como vontade de ilusão” (NF/FP 7(54) Final de 1886 — Primavera de 1887). Assim, deixa transparecer que o conhecimento só é possível se o considerarmos na ilusão, em seu caráter momentâneo, levando em conta a relação de forças. A objetividade, então, é realocada em um sentido perspectivista<sup>128</sup>.

É a partir dessa consideração de diversas perspectivas que o filósofo genealogista reconhece uma pluralidade de significações possíveis do ideal ascético, mantendo sob

<sup>128</sup> Com isso em vista, atentamos para a posição de Brian Leiter sobre o tema. Isso porque Leiter defende que “diferentes interesses aumentariam a largura do conhecimento, o que não implica que há falta de objetividade no conhecimento ou que não existe verdade sobre as questões conhecidas” (Leiter, 2015, p.17). A leitura realizada pelo comentador tem como norte uma contraposição ao chamado “ceticismo pós-moderno” e sua leitura do perspectivismo nietzschiano (Leiter, 2015, p.219). Dessa forma, haveria uma maneira de sustentar a objetividade no pensamento científico, mesmo com uma visão perspectivista. Acreditamos, pelos elementos que iremos articular no texto, que a posição defendida por Leiter não foi precisa. O trato de Nietzsche não é reafirmar a objetividade (no sentido da ciência de sua época) e o encontro de quaisquer verdades no pensamento científico, mas, antes, reinterpretar a objetividade enquanto uma organização de pluralidade afetivas como forma de alargar o conhecimento. Apesar desta posição concordamos com Leiter no que se refere a dois âmbitos de crítica de Nietzsche acerca da ciência: a vontade de verdade e a questão do desinteresse (Leiter, 2015, p.212). Acreditamos, no entanto, que é justamente em combate ao desinteresse que Nietzsche faz uma revisão no conceito de objetividade.

controle os balanços sobre as interpretações vitais que se apresentam sobre este ideal. Nesse âmbito, ao levar a cabo seu perspectivismo, deixa evidente, em sua primeira resposta ao significado deste ideal, que quanto mais afetos “permitirmos falar sobre uma coisa”, ou melhor “*quanto mais olhos*, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa”, mais completo será nosso conceito daquilo que estamos examinando, maior será, portanto, “nossa ‘objetividade’” (GM/GM III 12). Observar, portanto, as diversas perspectivas acerca do ideal ascético garante uma visão mais completa acerca de seu significado e a maneira pela qual ele se sustenta.

O filósofo reconhece que há, assim, entre todas as avaliações, algo que une essas visões em torno dele, qual seja, a garantia de significação ao mundo. Dito de outra forma, mesmo que seja relativo ao ideal ascético possuir uma gama de sentidos diferentes em torno das quais conseguimos perceber diversos tipos vitais, algo se mantém sob todas essas visões, um aspecto “prático”<sup>129</sup> deste ideal: a sua garantia de significado para a vida. Dessa forma, o ideal ascético supre uma necessidade da vontade humana, qual seja, o seu horror ao vácuo (GM/GM III 1). Com isso, Nietzsche deixa evidente a sua tese sobre aquilo que subjaz a aderência ao ideal ascético: o ser humano “preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (GM/GM III 1).

Através desta explanação da primeira seção, encontramos um elemento chave que guia a interpretação, qual seja, a relação do sacerdote com o ideal ascético. Isso porque ele utiliza o ideal como instrumento para garantir a sua potência, indicando, assim, que o sacerdote controla este ideal. Nesse sentido, em *Ecce Homo*, ao abordar a terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, o filósofo dionisiaco afirma que sua investigação se dá em relação ao tremendo poder “do ideal sacerdotal” (EH/EH, *Genealogia da Moral*). Indica, com isso, não só a importância do sacerdote em relação ao ideal ascético, como também o caminho através do qual a interpretação sobre o ascetismo deve ser guiada, uma vez que explicita o seu principal articulador. Não apenas isso, mas também afirma que este ideal não alcançou essa tremenda influência porque Deus atua “por trás dos sacerdotes” (EH/EH, *Genealogia da Moral*). Nega esta leitura religiosa-metafísica em prol de uma genealogia através da qual é considerado que este ideal vigorou porque “foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes”, isto é, “faltava um *contra-ideal — até Zarathustra*” (EH/EH, *Genealogia da Moral*). O filósofo apresenta-nos, então, um cenário de conflito em relação ao ascetismo sacerdotal, colocando o seu *Zarathustra* como o contra-ideal em relação ao sacerdote. No

---

<sup>129</sup> Com isso, levamos ainda em consideração a distinção que Nietzsche impõe para pensar o castigo, qual seja, aquilo que é perene (prática) e aquilo que é fluído (significado).

entanto, antes de discutirmos essa possibilidade de superação, é mister atentarmos para a caracterização do ascetismo combatido pelo filósofo de Sils Maria. Por isso, detenhamo-nos na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*.

#### 4.1 A dominação sacerdotal: o ideal ascético como meio de controle.

A explanação de Nietzsche acerca do sacerdote é anteposta, nos parágrafos da *Genealogia da Moral*, a um curioso posicionamento, qual seja: a de que a filosofia surgiu e subsiste à medida que vestiu uma roupagem ascética (GM/GM III 10). Sem levar a cabo esta tese, o que nos interessa, neste momento, é o filósofo de Sils Maria nos conduzir para um parágrafo de *Aurora* onde é possível encontrarmos a disposição através da qual o tipo sacerdotal (bem como o filósofo) se desenvolve(m), que seria o estado contemplativo<sup>130</sup>. No aforismo da obra de 1881, descreve Nietzsche que, em épocas “cruas”, o indivíduo, com o sentimento de sua plena força, procura sempre transpor “a ideia em ação mediante roubo, caçada, ataque, sevícias e assassinado, incluindo as cópias mais brandas desses atos” como sendo aquelas “toleradas no seio da comunidade” (M/A 42). No entanto, com o decaimento de sua força, com um sentimento de cansaço, enfermidade e melancolia, o ser humano passa a ser menos danoso e “suas concepções pessimistas desafoam-se apenas em palavras e pensamentos” (M/A 42). É neste estado que o indivíduo se transforma em pensador e anunciador, ou, ainda, desenvolve, de forma imaginativa, sua superstição e novos costumes. De toda forma, a tônica desses pensadores é o reflexo de seu estado de cansaço:

(...) mas, não importa o que invente, todos os produtos [do seu espírito] têm de refletir seu estado, o crescimento do temor e do cansaço, o decréscimo de sua estima pela ação e a fruição; o teor desses produtos tem de corresponder ao teor dessas disposições poéticas, pensadoras, sacerdotais; o mau juízo tem de prevalecer (M/A 42).

Após apresentar essa disposição, Nietzsche afirma que os indivíduos, os quais a mantinham, com o decorrer do tempo, foram denominados de poetas, pensadores, sacerdotes, curandeiros (M/A 42). Estes grupos, explica o filósofo, por não agirem de maneira “suficiente”, seriam expulsos das comunidades. No entanto, eles se ocuparam das superstições e dos rastros das forças divinas, sustentando-se através de meios de potência que geravam medo no povo. Conquistaram, com isso, à despeito de sua fraqueza, um temor contra si a

<sup>130</sup> Em um fragmento póstumo de 1887, intitulado *Que significam ideais ascéticos?*, o filósofo alemão parte do reconhecimento da relação entre o ascetismo e a vida contemplativa: “Forma prévia da nova forma de vida *contemplativa*, a fim de encontrar respeito e a fim de *se fazer* respeitar (contra a ‘má consciência’ da inatividade), suas condições são buscadas” (NF/FP 8(3) Verão de 1887).

partir da apropriação de uma mística (GM/GM III 10). Com esse poder, o sacerdote engendra, em um primeiro momento, como vimos, uma espécie de valoração baseada em hábitos, demarcando atitudes através de graus de pureza (GM/GM I 6). Nessa valoração, a partir dos graus de pureza, conseguimos encontrar alguns elementos basilares para as relações ascéticas. Isso porque, Nietzsche assevera que o sacerdote vai receitar medidas que refletem a sua condição existencial doente, quais sejam: jejum, continência sexual, a metafísica antissensualista e seu anseio por Deus (GM/GM I 6). Nessa primeira avaliação, já encontramos, em germe, aquela que será a tríade que compõe o ideal sacerdotal: humildade [*Demuth*], pobreza [*Armuth*] e castidade [*Keuschheit*]<sup>131</sup> (GM/GM III 8).

O filósofo defende, então, que essas três palavras, as pompas do ideal ascético, podem ser observadas em todos os grandes espíritos fecundos e inventivos, no entanto, há de se atentar quanto ao caráter da virtude nessas práticas, uma vez que estas são apenas “as condições mais próprias e mais naturais de sua existência melhor; de sua fecundidade *mais bela*” (GM/GM III 8). Dito de outra forma, conseguimos apreender que, nessas ações, não haveria quaisquer resquícios de uma virtude através de um “mérito” da ação. Nietzsche, com isso, dissectiona a forma escrava de transformar a fraqueza em mérito (GM/GM I 14). Ao contrário do que a moral escrava propõe, estas atitudes são lidas como uma exigência instintiva (GM/GM III 8). Nesse cenário, é cabível atentarmos que, em um fragmento póstumo de 1887, ao questionar sobre o significado dos ideais ascéticos, Nietzsche vai propor

---

<sup>131</sup> O grande apontamento no que tange à castidade como elemento do ideal ascético, na *Genealogia da Moral*, refere-se à avaliação de Nietzsche a Richard Wagner. Nesse momento, o autor leva à cabo a tese de que para o artista, o ideal ascético vale “nada, ou coisa demais” (GM/GM III 1). Ao deparar-se com a figura do músico, Nietzsche questiona-se imediatamente “o que significa, por exemplo, um artista como Richard Wagner render homenagem à castidade em sua velhice?” (GM/GM III 2). No entanto, deixa transparente que a castidade, pensada no sentido ascético, diz respeito à oposição entre castidade e sensualidade, já que o próprio Wagner sempre fez elogios à castidade, mas apenas “bem no final em um sentido ascético” (GM/GM III 2). Isso fica evidente quando o filósofo compara os elogios à castidade da maturidade de Wagner com aquele realizado no *Casamento de Lutero*, no qual há um elogio à castidade, mas “também um elogio da sensualidade” (GM/GM III 2). Rosa Dias, nesse escopo, em seu importante livro *Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*, especificamente no capítulo intitulado *Dionísio contra Parsifal*, fornece-nos uma importante indicação as respostas pelas quais Nietzsche propõe resolver essa questão de Wagner, expressa através da questão sobre como o músico pode ter virado o seu oposto (GM/GM III 2). A comentadora indica que o primeiro caminho de resposta é através da fisiologia, “Wagner envelheceu e a velhice favorece o ideal ascético”; quanto a segunda razão diz respeito à “mudança de sua filosofia”, uma vez que a “cristianização de Wagner tem uma estreita relação com o niilismo ético de Schopenhauer, com o que ele chamou de asceta, determinação do caráter humano que aparece como negação da vontade de viver” (Dias, 2009, p.144). A partir desse indicativo, encontramos, em primeiro plano, uma necessidade de disposição jovial: “os artistas não devem ver nada tal como é, mas de maneira mais simples, mas de maneira mais forte: para tanto, é preciso se fazer presente neles corporalmente um espécie de eterna juventude e primavera, uma espécie de embriaguez habitual” (NF/FP 14(117) Verão de 1888). No que tange ao segundo elemento, encontramos propriamente o significado de ascetismo para o artista, uma vez que os artistas “sempre foram os criados de quarto de uma religião, uma filosofia, uma moral; sem contar que, infelizmente, não raro foram dóceis cortesãos de seus seguidores e patronos, e sagazes bajuladores de poderes antigos, ou poderes novos e ascendentes” (GM/GM III 2). Mesmo com isso em vista, foge ao escopo de nosso trabalho levar a cabo as consequências desta tese referente à relação do ideal ascético e da arte.

uma crítica a cada uma dessas noções (humildade, castidade e pobreza), denunciando que cada uma delas está em síntese com a maximização da potência em prol de um domínio:

Crítica da [*humildade*] [*Demuth*] (“o obediente absoluto”) juntamente com o instinto de [potência], buscar “instrumentos” absolutos ou alcançar o máximo como instrumento. A inteligência aí, a preguiça (do mesmo modo que a pobreza e a castidade)// Crítica da *pobreza* (a recusa aparente e a concorrência como meios da inteligência e no caminho para o domínio)// Crítica da *castidade*. Utilidade: ela dá tempo, independência — mimo intellectu<al>, que não se mantém entre mulheres — famílias são grandes ninhos de falatório. <Ela> obtém força, mantém afastadas algumas doenças. Liberdade em relação à mulher e à criança mantém afastada uma grande quantidade de tentações (luxo, servilismo em relação [à] [potência], classificação (NF/FP 8(3) Verão de 1887).

A visão ascética, com esse tipo de promoção, permite, assim, que haja uma espécie de mantimento, com uma imposição de instintos dominantes, de determinados tipos de vida, remanescentes do tipo de vida contemplativa. O ascetismo, assim, vai expressar uma “desconfiança, uma privação, uma contradição fisiológica” (NF/FP 8(3) Verão de 1887). Isso porque, enquanto ideal que, de uma certa forma, aumenta uma carga instintiva, o ideal ascético renega a dimensão impulsiva daquilo que é próprio da vida: a expansão e o domínio. Nesse panorama, poderia ser imaginado que há uma contradição de vida contra vida, mas esse tipo de contradição não passa de uma aparência, uma vez que este ideal “deve ser uma espécie de expressão provisória” (GM/GM III 13), ou seja, o ideal ascético é um meio:

O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal — a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida (GM/GM III 13).

Neste cenário, o ideal ascético atua como uma espécie de instrumento utilizado pelo sacerdote como forma de manter, contraditoriamente, uma espécie de vida; mantém uma vida que, em seu âmago, nega a própria vida na imanência. No entanto, é justamente a partir desse mesmo ideal que a existência do sacerdote ascético ganha e sustenta o seu sentido, uma vez que ele “tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade, [sua] [potência], seu interesse” (GM/GM III 11). É exatamente com ele que o sacerdote mantém vivo o seu desejo vingativo de ser outro, de estar em outro lugar, de sobrepor a nobreza guerreira. Uma vez que este desejo de superação, de alcançar a potência, se intensifica com o ideal ascético, ele também se torna determinante para manter o sacerdote preso à própria vida:

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 [a] [potência] 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 (GM/GM III 13).

Através desse ponto de vista, concebemos que o tipo sacerdotal mantém uma relação dupla com o ascetismo, uma vez que, por um lado, é através dele que consegue manter a sua disposição e desejo vital para alcançar mais potência; por outro, é através dele que exerce a sua dominação. Perpetua, assim, uma relação circular entre vida e ascetismo, no qual a vida sacerdotal é fortalecida com o ascetismo e este se propaga com a manutenção da vida do sacerdote. É visto, assim, que há, no âmago deste tipo de vida, um ressentimento “ímpar”, qual seja, “aquele de um insaciado instinto e vontade de [potência] que deseja senhorear-se” (GM/GM III 11). Questionamos, a partir disso, em relação ao quê o sacerdote ascético visa exercer o seu domínio. A resposta para tal, fornecida pelo filósofo de Sils Maria, aponta que o exercício de domínio dele não visa exercer-se sobre algo da vida, mas sobre “a vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais” (GM/GM III 11). É a partir desse ensejo de dominação em relação à vida que o sacerdote promove uma valorização de negação da vida em sua imanência. O asceta realiza esta avaliação, nesse cenário, negando tudo que refere-se à imanência, ao vir-a-ser e à transitoriedade em prol de um outro mundo, em prol de uma vida transcendente. Assim, em seu ensejo de dominar a vida, trata-a como um equívoco, com um caminho errado, “que se *deve* refutar com a ação: pois ele *exige* que se vá com ele, e impõe, onde pode, a *sua* valorização da existência” (GM/GM III 11). Para tal, é necessário que o sacerdote se valha de um artifício que fundamenta toda a sua construção ascética: a mentira piedosa [*pia fraus*].

Esta noção é desenvolvida por Nietzsche no decorrer do *corpus* de sua obra, pelo menos desde o final dos anos 1870. Em *Opiniões e sentenças diversas*, o filósofo escreve um aforismo intitulado *Pia Fraus ou alguma outra coisa*. Neste primeiro momento, o filósofo dos espíritos livres considera, em sua análise sobre a Alemanha, que há uma dupla espécie de hipocrisia. A primeira seria o germanismo, “por preocupação com a política do Reich” (VM/OS 299); a segunda, o cristianismo “por medo social” (VM/OS 299). Ambas são consideradas, nesse contexto, como decorrentes de espectadores: “é por causa dos espectadores que a nação reveste de trejeitos germano-cristãos o seu rosto” (VM/OS 299). Ainda sem trabalhar com quaisquer definições acerca do termo, que se faz presente apenas no título do aforismo, o filósofo leva em conta que a *pia fraus* está presente em dois âmbitos da

vivência social alemã, quais sejam: germanismo e cristianismo. Já em *Aurora*, por sua vez, em um parágrafo intitulado *O valor da crença em paixões sobre-humanas*, o filósofo alemão utiliza, novamente, a terminologia. No entanto, dessa vez, o termo é utilizado como forma de refletir o matrimônio:

A instituição do matrimônio sustenta obstinadamente a crença de que o amor, embora uma paixão, é capaz de duração, e mesmo de que o amor duradouro, vitalício, pode ser erigido sem regra. Com essa pertinácia de uma crença nobre, ainda que esta seja com frequência e quase normalmente refutada, e portanto seja uma *pia fraus*, ela conferiu ao amor uma superior nobreza (M/A 27).

Nesse excerto de *Aurora*, o filósofo lança luz ao conceito a partir do qual podemos compreender a mentira piedosa, qual seja, enquanto uma mentira com utilidade pragmática de sustentar algum tipo de prática social. No caso citado, a *pia fraus* está ligada à duração da paixão enquanto um amor, a qual vive sob a égide da instituição do casamento. Com esta “mentira da duração”, o filósofo afirma que há duas questões a serem observadas. Primeiro, que a paixão é colocada em uma nova categoria; segundo, aquele que é acometido por uma determinada paixão “já não se crê rebaixado ou ameaçado por ela, como antes, mas elevado perante si e seus iguais” (M/A 42). Nesses termos, a mentira da duração de uma paixão eleva o sentimento do ser humano e estabiliza, de uma certa forma, uma prática social. No mais, Nietzsche conclui este parágrafo destacando um elemento fundamental das mentiras, qual seja: uma nova noção sobre-humana é formada (M/A 27).

No *Crepúsculo dos Ídolos*, a reflexão sobre a mentira piedosa ganha uma robustez em relação ao tema do nosso capítulo, uma vez que ela é utilizada para pensar o caráter moral de “melhorar” o ser humano. Entretanto, reconhece que “sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas” (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, 2). Com isso, percebe duas maneiras a partir das quais são pensadas essas melhorias. A primeira é encontrada em uma domesticação do ser humano. Nesta, a tônica da ação é o enfraquecimento, isto é, o animal humano é amansado mediante o “depressivo afeto do medo, mediante dor, fome, feridas” a partir dos quais ele, o ser humano, é tornado uma “besta *doentia*” (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, 2). O exemplo dessa forma de pensar a relação moral é encontrado na Alta Idade Média, quando “a Igreja era sobretudo uma *ménagerie*” (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, 2). Neste momento, a ação da Igreja estava em caçar aqueles que são denominados de bestas louras; eles foram por ela ““melhorados”, por exemplo os nobres germanos” (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, 2). Descreve, então, Nietzsche, que este germano “melhorado” torna-se “uma caricatura de homem, de um

aborto”, ou, em última instância “um ‘cristão’” (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, 2). Em termos gerais, o filósofo do martelo constata, através dessa moral, uma tentativa de enfraquecer o ser humano como um animal, tornando-o doente: “Isso compreendeu a Igreja: ela estragou o ser humano, ela o debilitou — mas reivindicou tê-lo ‘melhorado’” (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, 2).

A segunda forma de encarar a moral, neste movimento proposto por Nietzsche, é descrito como um cultivo do ser humano. Nesses termos, o filósofo do martelo encontra o maior exemplo desse cultivo humano na forma da “Lei de Manu”, uma vez que a partir deste código “se propõe a tarefa de cultivar não menos que quatro raças de vez: uma sacerdotal, uma guerreira, uma de mercadores e agricultores e, por fim, uma raça de servidores, os sudras” (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, 3). Diferente, nesse processo, dos cristãos, a Lei de Manu segue o pressuposto básico do cultivo em ter “uma espécie de homem cem vezes mais branda e mais razoável” (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, 3). Descreve Nietzsche, ao falar do referido código, que o pressuposto para sua formação é a compreensão de que “os meios de proporcionar autoridade a uma verdade lenta e custosamente adquirida tão radicalmente diversos daqueles com os quais ela seria demonstrada” (AC/AC 57). Nietzsche pondera, nesse momento de sua argumentação, que essa organização não possuía a necessidade de um enfrentamento terrível contra “bestas”, mas sim com uma noção oposta, “o homem do não cultivo, o homem-mixórdia, o chandala” (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, 3). Nesse caso, a atitude em relação a esse grupo foi, como forma de torná-lo inofensivo, igualmente “torná-lo doente — era a luta com o ‘grande número’” (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, 3)<sup>132</sup>.

<sup>132</sup> No *Anticristo*, ao abordar a Lei de Manu, Nietzsche constata que estabelecer um código de leis como o de Manu “significa conceder a um povo, a partir de então, que ele venha a tornar-se mestre, tornar-se prefeito — ambicionar a suprema arte da vida” (AC/AC 57). No entanto, não podemos pensar, de maneira apressada, que o filósofo é rendido à prática de organização do referido código. Em um importante fragmento póstumo escrito no Começo do ano de 1888, intitulado *Crítica de Manu*, o filósofo alemão assevera que as bases da Lei de Manu fazem parte de uma “escola do *emburrecimento*: em tal incubadora de teólogos (na qual mesmo o jovem militar e o agricultor precisavam passar por um curso de nove anos em teologia, a fim de se tornar constantes — o ‘serviço militar’ durante nove anos das três castas superiores), os *Tschandalas* acabavam ficando com a inteligência e mesmo com o que havia de mais interessante. Eles eram os únicos que tinham acesso à verdadeira fonte do saber, à *empire*... Precisamos acrescentar nesse cômputo a *endogamia* das castas...// Faltam a natureza, a técnica, a história, a arte, a ciência, - - -” (NF/FP 14(203) Começo de 1888). Ainda neste mesmo ano, o filósofo alemão faz outra importante anotação intitulada *Para a crítica ao código de Manu*, no qual, ao avaliá-lo, constata que nele “encontramos um tipo de homem, o tipo sacerdotal, que se sente como norma, como ápice, como expressão suprema do tipo homem: é a partir daí que ele toma o conceito de ‘melhor’” (NF/FP 15(45) Início do ano de 1888). Com isso em vista, atenta que esse tipo sacerdotal “acredita em sua superioridade” e também a “*quer* na ação”, sendo, por isso, a vontade de potência, a “causa da mentira sagrada” (NF/FP 15(45) Início do ano de 1888). Assim, Nietzsche concebe que há um engano em compreender desenvolvimentos conscientes e ingênuos no referido código, uma vez que estes atendem a necessidades vitais de um tipo sacerdotal. Em suma, no código de Manu trabalhou “a reflexão mais a sangue-frio, o mesmo tipo de reflexão que era apresentada por um Platão, quando ele pensou o seu ‘Estado’” (NF/FP 15(45) Início do ano de 1888) e

Importa notar que, dadas as diferenças gerais dessas duas maneiras de estabelecer uma moralidade, aquilo que o filósofo alemão diz ter reconhecido na base daquela que seria “a psicologia dos ‘melhoradores’ da humanidade” (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, 5) é justamente a *mentira piedosa*. Esta, no contexto de análise que o filósofo realiza, é a herança de todos os formadores da moralidade, aquilo que engendra a base da “melhoria” da humanidade. Nestes termos, Nietzsche encontra, na base de toda moralidade, os meios imorais de suas formações (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, 5). A base moral, então, aceita a mentira para “finalidades castas” (NF/FP 15(42) Início do ano de 1888), instituída a partir de “metas educacionais” (NF/FP 15(42) Início do ano de 1888)<sup>133</sup>.

Com isso em vista, atentemos para um fragmento póstumo do Início de 1888, intitulado *Crítica à mentira sagrada*, onde filósofo alemão vai lançar uma análise sobre o tema, buscando responder à questão sobre até que ponto “vai a mentira casta dos sacerdotes [die Priester] e dos filósofos?” (NF/FP 15(42) Início do ano de 1888). Especificamente, observemos a articulação de quais seriam os pressupostos através dos quais os supracitados adversários vão sustentar sua “educação”. Aponta, em primeiro lugar, que há uma necessidade de que esses grupos detenham potência, “a autoridade, a credibilidade incondicionada ao seu lado” (NF/FP 15(42) Início do ano de 1888). Vislumbramos, neste aspecto, a posição que o sacerdote ocupa para engendrar a moralidade. Como descrevemos acima, enquanto decorrentes de um tipo de vida ligado à contemplação, o sacerdote se mantém, em uma vivência social, suplantando o medo no povo. Nestes termos, enquanto um nobre, em escala social, o sacerdote exerce o seu domínio, “mesmo sobre aqueles que têm [a] [potência] nas mãos” (NF/FP 14(199) Começo do ano de 1888). Mais ainda, o sacerdote é “[a] mais forte [potência] na comunidade, absolutamente impossível de ser substituído e subestimado” (NF/FP 14(199) Começo do ano de 1888). O sacerdote, com esse exercício, torna-se aquele

---

evidencia o caráter maquiavelano da busca pela potência sacerdotal que erigiu esse código: “‘É preciso querer os meios, caso se queira a meta’ — todos os legisladores tinham clareza quanto a essa intelecção dos políticos” (NF/FP 15(45) Início do ano de 1888). A partir disso, questionamos qual o sentido, então, de Nietzsche valer-se da Lei de Manu, em comparação com o cristianismo, como um exemplo? Seguimos, na resposta para essa questão, a posição assumida por Barros (2002): “Ora, tal como no caso da defrontação com o budismo, o filósofo alemão conta, aqui, rasgar o véu da escatologia cristã por meio de um cotejo paradigmático com uma outra interpretação do existir e revelar, assim, de que modo os respectivos valores se apresentam em termos de sua efetividade instintual” (Barros, 2002, p.110). Assim, a utilização do Código de Manu faz parte de uma estratégia através da qual vai tomar distância “dos que procuram conceber a moral como contranatureza” (Barros, 2002, p.114). Assim, mesmo que não intente endossar o referido código de leis, vale-se dele para combater o cristianismo.

<sup>133</sup> É imprescindível percebermos que esse tipo de reflexão é a proposição de Nietzsche em relação ao seu *Tractatus Politicus*, já que, no exame da forma pela qual a virtude aspira ao domínio, encontramos a ideia de que “o fato de só se poder simplesmente atingir o domínio da virtude através dos mesmos meios, com os quais se atinge qualquer domínio, em todo caso, não por meio da virtude” (NF/FP 11(53) [320] Novembro de 1887 — Março de 1888).

que detém o conhecimento, aquele que detém a virtude, o domínio supremo sobre si e “a pessoa intermediária entre Deus e os *outros*” (NF/FP 14(199) Começo do ano de 1888). Nesse cenário, a divindade ocupa um papel de punição sobre “todo pensamento dirigido contra um sacerdote” bem como “toda desvantagem” (NF/FP 14(199) Começo do ano de 1888). O sacerdote vai estabelecer, com isso, a existência da verdade como elemento primordial e instituir-se como o único capaz de alcançá-la. Em suma, com a sua posição, o sacerdote é capaz de ser o tipo supremo, instituindo as suas virtudes como “a gradação valorativa dos homens” (NF/FP 14(199) Começo do ano de 1888).

O segundo pressuposto da *pia fraus*, nesses termos, é descrito por Nietzsche como a detenção do controle, por parte do sacerdote, sobre todo o curso da natureza, “de tal modo que tudo o que diz respeito ao particular apareça como incondicionado por sua lei” (NF/FP 15(42) Início do ano de 1888). Somado a isso, encontramos o terceiro pressuposto da instituição da mentira piedosa, qual seja, a detenção do poder sobre uma extensão do mundo, isto é, precisam da fabricação de um outro mundo:

Em terceiro: eles também precisam ter um campo de [potência] que se estenda mais amplamente, campo esse cujo controle se subtraia ao olhar daqueles que se encontram submetidos a ele: o grau de penalidade para o além, o “depois-da-morte” — por mais módicos que sejam os meios que permitem saber o caminho até a bem-aventurança (NF/FP 15(42) Começo do ano de 1888).

Há, assim, nesta perspectiva, a necessidade da criação de um mundo ficcional<sup>134</sup>, sustentado em uma divisão entre o mundo das aparências e o mundo transcendente, denominado de mundo verdadeiro. Em um importante capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo do martelo propõe analisar o desenvolvimento desta divisão entre “dois mundos” enquanto aquilo que denomina como a *História de um erro*. Nesta história do “mundo verdadeiro”, o primeiro parágrafo é dedicado à pensar a influência platônica, através da qual é afirmada que o “mundo verdadeiro, alcançável apenas para o sábio, o devoto, o virtuoso — ele vive nele, ele é ele” (GD/CI, Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula, 1). Com isso, Nietzsche assevera encontrar a “mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente” (GD/CI, Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula, 1). Neste primeiro momento, é mister atentarmos para a tese — já abordada anteriormente — através da qual o filósofo mantém relação com o ascetismo, qual seja, a noção de que o filósofo “é apenas o prosseguimento do tipo sacerdotal” (AC/AC 12). Neste sentido, o ideal

<sup>134</sup> Cabe notar que Nietzsche realiza uma distinção entre esta noção de ficção de um mundo sonhado: “Esse mundo de pura ficção diferencia-se do mundo sonhado, com enorme desvantagem sua, pelo fato de esse último refletir a realidade, enquanto ele falseia, desvaloriza e nega a realidade” (AC/AC 15).

ascético representou, para o filósofo, “como uma forma de aparecer, como condição de existência”, havia, nesse processo, uma necessidade do filósofo de “*representá-lo*[— o ideal ascético —] para poder ser filósofo, tinha de *crer* nele para poder representá-lo” (GM/GM III 10).

No segundo momento, é apresentada uma nova forma de pensar o mundo verdadeiro através do denominado “platonismo para o ‘povo’” (JGB/BM, prólogo), do cristianismo<sup>135</sup>. Nesse processo, o escritor de *Crepúsculo dos Ídolos*, afirma que há, no cristianismo, em relação ao seu antecessor, uma sutileza da ideia do “mundo verdadeiro”, uma vez que ele se torna “inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso”, em última instância, prometido “para o pecador que faz penitência” (GD/CI, Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula, 1). Nesse momento do argumento, é possível encontrar o cerne da doutrina cristã em prol da dominação ascética do sacerdote, qual seja, a noção de um mundo prometido, uma vez que a promessa cristã pressupõe o engajamento do fiel à sua prática de vida, cujo centro está na “guerra à paixão mesma” (GD/CI, Moral como antinatureza, 1), sendo, neste âmbito, a prática da Igreja um “castracionismo” (GD/CI, Moral como antinatureza, 1). Especialmente, a vida ascética do cristianismo visa, em última instância, o *Juízo Final*, com a esperança da ressurreição, “como entrada na ‘vida verdadeira’, como ‘renascimento’ — por isso: uma eventualidade histórica que entra em cena em algum momento depois da morte” (NF/FP 11(295) Novembro de 1887 — Março de 1888).

Com esses três pressupostos em vista, a mentira piedosa pode se constituir como referência à finalidade da ação, cuja consequência extrapola o mundo natural e alcança o mundo que está sob domínio sacerdotal, o mundo transcendente. Desse modo, o sacerdote pode engendrar a moralidade a partir da instituição de uma outra vida, consumando-a, na imanência, à hostilidade. Acresce a isso que foi através desta mentira piedosa que a consciência (*Gewissen*), enquanto uma voz interior “com vistas à intenção e à conformidade dessa intenção à lei” foi engendrada (NF/FP 15(42) Início do ano de 1888). Essa voz interior seria, justamente, a fala de Deus, “quando se aconselha a conformidade com a prescrição sacerdotal” (NF/FP 15(42) Início do ano de 1888)<sup>136</sup>. Nesse âmbito, é através da *pia fraus* que

<sup>135</sup> Nestes termos, é fundamental perceber que, em um fragmento póstumo do começo do ano de 1888, Nietzsche afirma: “O cristianismo niilista// trabalho prévio para tanto: a filosofia antiga” (NF/FP 14(114) Começo de 1888).

<sup>136</sup> É neste âmbito que, ao comentar a *Genealogia da Moral* em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que a consciência não seria a voz de Deus no ser humano (EH/EH, Genealogia da Moral), mas decorrente de um processo de violência, o que inclui o ascetismo (GM/GM II 3). É fundamental, no entanto, percebermos que a mentira piedosa não formula apenas uma relação de domesticação, não sendo, portanto, necessária que a consciência seja engendrada com finalidades ascéticas. Ademais, nem mesmo a figura do sacerdote, neste contexto, deve ser tornada universal. Com isso, atentamos que a oposição nietzschiana refere-se ao sacerdote envolto no cristianismo, uma vez que ele “representa a antinatureza, [a] [potência] da sabedoria e dos bens, mas [a]

a figura sacerdotal consegue imputar, no ser humano, as suas pretensões de visão de mundo<sup>137</sup>. Neste sentido, ao vislumbrarmos as prescrições ascéticas, enxergamos que estas práticas estão ancoradas em uma relação de violência. Lembremos, nesse aspecto, que Nietzsche afirma, na segunda dissertação da *Genealogia da Moral* que jamais “deixou de haver bastante sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores” (GM/GM II 3). Nestes termos, atenta que “todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades” (GM/GM II 3). Inclui, assim, o ascetismo:

(...) algumas ideias devem se torna indelévels, onipresentes, inesquecíveis, “fixas”, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas “ideias fixas” — e os procedimentos e modos de vida ascéticos são meios para livrar as ideias da concorrência de todas as demais, para fazê-las “inesquecíveis” (GM/GM II 3).

Neste processo, é fundamental destacarmos que o além-mundo, isto é, o mundo transcendente criado pelo sacerdote, torna-se uma “grande máquina de punição”, no qual conseguimos vislumbrar um Deus “*punitivo e recompensador*, que reconhece exatamente o código dos sacerdotes e que os envia ao mundo exatamente como seus porta-vozes” (NF/FP 15(42) Início de 1888). No entanto, é necessário, para conseguir articular esse mundo transcendente, que o sacerdote realize uma transformação conceitual, qual seja, transforme o animal doente em pecador. Ele, ao realizar essa transformação, é apresentado por Nietzsche como quem opera uma inversão do ressentimento (GM/GM III 15). Isso porque, ao vislumbrar a figura do sofredor, o sacerdote encontra um animal “encerrado na jaula, confuso quanto ao porquê e o para quê, ávido de motivos” (GM/GM III 20), ele vai engendrar essa significação do sofrimento, mas apontando-o para o próprio sofredor. O sacerdote age, nesse processo, fornecendo um alívio para o sofrimento deste grupo garantindo-lhe algum significado. A busca pela causa do sofrimento, nessa perspectiva, é voltada contra si mesmo,

---

[potência] antinatural e a sabedoria antinatural, a bondade antinatural: a hostilidade em relação [à] [potência], o conhecimento” (NF/FP 8(3) Verão de 1887).

<sup>137</sup> É imprescindível, neste cenário, que atentemos, na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, a comparação que Nietzsche aponta referente à mentira piedosa para o ser humano moderno: “Nossos homens cultos de hoje, nossos ‘bons’, não mentem — é verdade; mas isto *não* conta a seu favor! A verdadeira mentira, a vera e resoluta ‘honesta’ mentira (sobre cujo valor ouça-se Platão) seria para eles algo demasiado severo, demasiado forte; exigiria o que deles não é *lícito* exigir, que abrissem os olhos para si mesmos, que soubessem distinguir entre ‘falso’ e ‘verdadeiro’ dentro de si mesmos. Somente lhes convém a *mentira desonesta*; todo aquele que em nossos dias se sente ‘homem bom’, é absolutamente incapaz de situar-se ante qualquer coisa senão de modo *desonesto-mendaz*, radical-mendaz, porém inocente-mendaz, sincero-mendaz, cândido-mendaz, virtuoso-mendaz” (GM/GM III 19).

ou seja, em relação àquele que sofre. A primeira causa, assim, do sofrer é visto na culpa de suas ações, fazendo com que ele entenda a sua dor como punição:

“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 de si!*...” Isso é ousado o bastante, falso o bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, a direção do ressentimento é — *mudada* (GM/GM III 15).

Através dessa garantia de significado do sofrer, imputando a culpa à alguém — ao próprio sofredor — o sacerdote ascético garante que o doente se torne inofensivo (GM/GM III 16). Assim, seguindo o raciocínio proposto pelo filósofo de Sils Maria, este sofredor encontra um meio de dar vazão à vingança e ao ressentimento que está no âmago de sua vivência, sendo capaz de encontrar uma interpretação que lhe garante uma resposta tanto ao seu sofrer quanto à sua fraqueza (NF/FP 14(29) Começo do ano de 1888). Com essa interpretação, o sacerdote ascético é encarado pelos doentes como uma espécie de médico, como um curandeiro. Com isso em vista, questiona Nietzsche se “é realmente um *médico*, este sacerdote ascético?” (GM/GM III 17). Prontamente, responde o filósofo genealogista, que esta é uma visão inapropriada para compreender este tipo, haja vista que a sua “medicação” é parcial: “[a]penas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor é por ele combativo, *não* a sua causa, *não* a doença propriamente” (GM/GM III 17). Não como um médico, portanto, mas como um consolador que o sacerdote existe. O filósofo de Sils Maria atribui a esta prática um instinto curandeiro da vida, o qual tentou manter um determinado tipo de vivente. De forma geral, Nietzsche encontra o cristianismo como um grande tesouro para esta relação de permanência:

O cristianismo, em especial, pode ser considerado um grande tesouro dos mais engenhosos meios de consolo, pelo tanto de aliviador, mitigador, narcotizante que há nele acumulado, pelo tanto de perigoso e temerário que arriscou para esse fim, pelo modo sutil, refinado, meridional-refinado com que intuiu sobretudo os afetos estimulantes com que pode ser vencida a funda depressão, o cansaço de chumbo, a negra tristeza dos fisiologicamente travados (GM/GM III 16).

Esta prática, no entanto, não seria uma exclusividade do cristianismo, mas Nietzsche a percebe que em todas as grandes religiões: “a questão principal sempre foi combater uma certa exaustão e gravidade tornada epidemia” (GM/GM III 17). Nesse ponto de vista, o cristianismo é mais um sistema que utiliza de meios para não só balizar e garantir um sentido para a vida dos grupos sofredores, mas também alcançar a maximização da potência,

valendo-se justamente desses grupos. Nesse esquema, atentamos para um fragmento póstumo escrito entre os anos de 1887 e 1888, onde o filósofo genealogista examina as práticas cristãs. A partir dele, afirma que o cristianismo é responsável por acolher “a luta que já existia contra o ideal *clássico*, contra a religião *nobre*” (NF/FP 11(295) Novembro de 1887 — Março de 1888). É assim que há uma transformação no cristianismo, adaptando-se ao antipaganismo já existente “encravado por toda parte, aos cultos que são combatidos por Epicuro”, especificamente, Nietzsche refere-se “às *religiões das massas inferiores das mulheres, dos escravos, das classes não nobres*” (NF/FP 11(295) Novembro de 1887 — Março de 1888). É neste momento que surge a importância de Paulo, enquanto aquele que aproveitou-se de um movimento cristão, marginal ao judaísmo dominante, para juntar o povo de baixo:

O cristianismo como fórmula para suplantiar os cultos subterrâneos de toda espécie, os de Osíris, da grande Mãe, de Mitra, por exemplo — e juntá-los: nessa percepção está o gênio de Paulo. Seu instinto foi tão seguro nisso que ele tomou as ideias com que aquelas religiões chandalas fascinavam e as pôs, violentando implacavelmente a verdade, na boca do salvador que inventara, e não apenas na boca — fez dele algo que também um sacerdote de Mitra podia entender... Esse foi seu instante de Damasco: ele compreendeu que necessitava da fé na imortalidade para tirar o valor do “mundo”, que o conceito de “inferno” ainda se tornaria senhor de Roma — que com o “além” se *mata a vida*... (AC/AC 58).

É por essa sinalização que há, no cristianismo, a reinterpretação da imagem da crucificação do Cristo, já que esta morte não era a “coisa principal”, mas apenas um sinal de exemplo de vida de Jesus de como o ser humano deve se comportar tanto em relação à autoridade quanto em relação às leis do mundo: “não nos defendendo... Aí estava o modelo” (NF/FP 11(295) Novembro de 1887 — Março de 1888). A crucificação precisou, assim, transformar-se em um elemento da vingança, como um pagamento de uma dívida à Deus (GM/GM II 21) e, mais ainda, um símbolo de exemplo de vida. Neste tópico, atentamos para um fragmento póstumo escrito entre Novembro de 1887 e Março de 1888, onde Nietzsche afirma que a proposta do apóstolo dos gentios precisou estipular, em primeiro plano, um novo culto, uma nova fé, e uma relação milagrosa, colocando assim, os conceitos de culpa e de castigo frente à práxis da vida do Cristo (NF/FP 11(283) Novembro de 1887 — Março de 1888). Nesse âmbito, Paulo elencou, de forma arbitrária, elementos relativos a Cristo, tanto em relação à sua vida quanto à sua morte, anulando o “cristianismo originário” (NF/FP 11(282) Novembro de 1887 — Março de 1888). Assim, a vida e morte de Jesus serviram, enquanto reinterpretados por Paulo, a interesses diferentes aos do próprio Cristo.

Dessa forma, o filósofo compreende que o cristianismo é responsável pela conversão de símbolos em crudezas. Primeiro, opôs “duas vidas”, a vida no além e a vida na imanência,

tomando a primeira como a “vida verdadeira” e a segunda, “falsa”. Nega, a partir desta divergência, a “vida falsa” através do conceito de “vida eterna”, como uma imortalidade pessoal. Atribuí à ressurreição uma entrada na vida eterna, encarando-a como um renascimento. Utiliza o hábito arábico-hebreu através do qual a confraternização é vista como um gozo em conjunto de comida e bebida, transformando-o em transubstanciação. Modifica um processo de redenção através da fé, cujo caminho para filiação com Deus está na práxis da vida ensinada por Cristo. Adota, ainda, a doutrina do “filho de Deus”, enquanto uma relação vital entre o ser humano e o divino, eliminando “a relação do filho de todo homem com Deus, mesmo do filho do homem mais inferior” (NF/FP 11(295) Novembro de 1887 — Março de 1888). No entanto, como já abordamos<sup>138</sup>, os cristãos “nunca praticaram as ações que lhes foram prescritas por Jesus<sup>139</sup>” (NF/FP 11(243) Novembro de 1887 — Março de 1888), constituindo uma representação do ódio: contra os poderosos, contra a coragem, contra os sentidos, contra a sexualidade, contra a sensibilidade (NF/FP 8(3) Verão de 1887).

Nesse panorama, constata Nietzsche que a Igreja primitiva precisou atacar as paixões. O filósofo do martelo, em *Crepúsculo dos Ídolos*, assevera que fazia-se guerra em relação à paixão mesma, sob o signo de “*Il faut tuer les passions* [é preciso matar as paixões]”, algo que era unânime em todos os “velhos monstros da moral” (GD/CI, Moral como antinatureza, 1). Nietzsche, nessa discussão, afirma que a mais célebre formulação desse processo está expresso no *Novo Testamento*, especificamente no *Sermão da Montanha*, onde encontramos<sup>140</sup> receitas de extirpação das paixões. A Igreja combate as paixões através da sua extirpação, transformando a sua “cura” em castracionismo (GD/CI, Moral como antinatureza, 1). A partir disso, como forma de aprendermos este processo, é mister atentarmos para um fragmento póstumo do Outono de 1887, intitulado *O castracionismo moral — O ideal dos castrados*.

No referido fragmento póstumo, o filósofo articula o seu argumento partindo da percepção de que a “lei”, ou seja, “a formulação fundamentalmente realista de certas condições de conservação de uma comunidade” (NF/FP 10(157) [263] Outono de 1887), visa a proibição de determinadas ações que se voltam contra a comunidade, não em relação à sua origem. Neste quesito, afirma o filósofo, surge o idealista moral, cuja afirmação redireciona esta perspectiva, atribuindo à proibição das ações à atitude da qual ela surge. Há, nesse ponto, uma aderência a esta perspectiva, apenas em casos excepcionais, nos quais a comunidade vive

<sup>138</sup> Investigamos o tema de forma mais minuciosa no segundo capítulo de nossa dissertação..

<sup>139</sup> “O modelo do Cristo: ele não sente repugnância por aqueles que lhe fazem mal (ele proíbe a defesa); ele não se defende; ele faz mais do que isso: ‘ele oferece a outra face’ (à questão ‘tu és o Cristo?’ ele responde ‘e a partir de agora vós vereis etc.’” (NF/FP 11(239) Novembro de 1887 — Março de 1888).

<sup>140</sup> Cf. *Mateus*, 5, 29.

fora de conduzir uma guerra para sua existência. É neste estado que é vislumbrado na “comunidade cristã primitiva (mesmo junto à comunidade judaica), cujo pressuposto é a sociedade judaica absolutamente *não política*” (NF/FP 10(157) [263] Outono de 1887). O cristianismo, no entanto, dá um passo adiante em relação ao judaísmo, podendo-se castrar ainda mais o ser humano. No entanto, Nietzsche questiona sobre de onde provém este estímulo do ideal castrado da humanidade? Ao que o filósofo responde: “a voz do castrado também *não* nos enjoa, apesar da terrível mutilação que é a sua condição: ela se tornou mais doce”, ou seja, há um elemento de talhar o ser humano para a virtude (NF/FP 10(157) [263] Outono de 1887).

Neste ponto de vista, Nietzsche afirma que este ideal, descrito em um primeiro momento como “idealista”, necessitou de uma certa “realidade efetiva totalmente *determinada*” (NF/FP 10(157) [263] Outono de 1887) para ser construído. Neste ponto de vista, o “castrador” engendra uma série de condições de conservação para os seres humanos de uma determinada espécie de pessoas, sendo, assim, “realista” (NF/FP 10(157) [263] Outono de 1887). Ou seja, Nietzsche, com isso, afirma que as idealizações do castracionismo não estão deslocadas de uma determinada circunstância vital, mas estão ancoradas em necessidades humanas, sendo receitada para determinados tipos de seres humanos. A partir disso, enumera duas formas capitais, através das quais é possível exercer o domínio sobre esses seres humanos: o apelo a todo tipo de autoridade, utilização das noções de culpa e punição (NF/FP 10(157) [263] Outono de 1887). Afirma, neste cenário, o filósofo genealogista que, o castrador se “utiliza de todos os acessórios do ideal mais antigo”, no entanto, realiza uma “nova exegese, que internacionalizou, por exemplo, a punição (por exemplo, como remorso)” (NF/FP 10(157) [263] Outono de 1887). Nietzsche, a partir do que está posto, surge com um alerta, que todas essas espécies de seres humanos, quando colocadas em condições adversas, perecem:

Sua única hostilidade natural é o solo a partir do qual eles cresceram: eles têm a necessidade de lutar contra esse solo, eles precisam deixar crescer uma vez mais os afetos ofensivos e defensivos contra ele: seus adversários são os adeptos do antigo ideal ( — essa espécie de inimizado foi representada de maneira grandiosa por Paulo em relação ao ideal judaico, assim como por Lutero em relação ao ideal ascético-sacerdotal) (NF/FP 10(157) [263] Outono de 1887).

É visto, assim, a relação do sacerdote e do grupo de doentes. Nesta, aquele ocupa um papel central de ser um mitigador do sofrimento que gera um narcótico para a vida destes. Afinal, é através desses narcóticos que o sacerdote erige o seu reino, cuja característica é a

“dominação sobre os que sofrem” (GM/GM III 15). Como já pontuamos anteriormente, esse ideal ascético surge, na dinâmica da vida, como um “*instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*” (GM/GM III 13), no entanto, o realiza através da domesticação<sup>141</sup> do animal humano. Ou melhor, Nietzsche afirma que o ideal ascético se dispõe e apodera-se do ser humano “em especial onde se impôs a civilização e domesticação do homem” (GM/GM III 13). Com esse poder, o asceta atua sobre os doentes, garantindo-lhes um sentido. No entanto, com a sua ação, o sacerdote, para conseguir assistir os doentes, precisa, ele mesmo, ser doente. Nietzsche chama a atenção que o sacerdote carrega, para além da doença, um outro traço característico, ele precisa “ser forte, ainda mais senhor de si do que os outros, inteiro em sua vontade de [potência]” como forma de que “tenha a confiança e o temor dos doentes” e ainda para que eles possam servir como “amparo, apoio, resistência, coerção, instrução, tirano, deus” (GM/GM III 15). Como esse pastor do rebanho dos ressentidos, o sacerdote também ocupa um papel de defender este grupo tanto contra os sãos quanto da própria inveja que estes dominados têm dos sãos (GM/GM III 15). Por isso, é necessário que o sacerdote seja uma oposição em relação a tudo que se refere aos animais de rapina, assim, vai se constituir como um desprezador de “toda saúde e toda potência tempestuosa, dura, desenfreada, violenta e rapace” (GM/GM III 15).

Todavia, como acompanhamos em outro momento, o sacerdote não possui a mesma potência para exercer-se em um conflito contra os nobres através da violência. É necessário, então, que o conflito seja efetuado em um cenário valorativo, sendo fundamental, para tal, em certas circunstâncias, “desenvolver-se quase que em um novo tipo de animal de rapina, ou ao menos *representá-lo*” (GM/GM III 15). Em outras palavras, é necessário ao sacerdote desenvolver uma nova ferocidade animal, na qual “o urso polar, a elástica, fria, expectante pantera, e também a raposa, parecem juntados numa unidade tão atraente quanto aterradora” (GM/GM III 15). Nesse âmbito, o filósofo genealogista afirma que o sacerdote não se furtará, quando necessário, em andar entre os animais de rapina, “decidido a semear, nesse terreno, onde puder, sofrimento, discórdia, contradição” e, ainda mais, colocar-se como “senhor dos sofredores” (GM/GM III 15).

Neste ponto, em relação à dinâmica entre os tipos de vida, é necessário que protejamos, na compreensão do filósofo genealogista, os tipos de vida mais raros. Isso porque, Nietzsche afirma que, se é normal uma certa condição doentia do ser humano, então é

---

<sup>141</sup> Com isso, vislumbramos que, mesmo que reconheça que a *pia fraus* pode ser utilizada tanto por uma moral de domesticação quanto uma moral de cultivo, é em relação àquela que Nietzsche vai se dirigir na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, demonstrando as condições e a constituição do ascetismo sacerdotal cristão.

mister reverenciar os “casos raros de pujança da alma e do corpo, os *acazos felizes* do homem” (GM/GM III 14). O filósofo de Sils Maria lança, assim, mão da tese de que o infortúnio dos fortes não advém de seus iguais. Não é o medo de seus iguais que levam ao declínio do tipo forte, uma vez que este temor “obriga os fortes a serem fortes, ocasionalmente temíveis”, assim “ele mantém em pé o tipo bem logrado de homem” (GM/GM III 14). O que leva, ao contrário, ao declínio do forte é tanto o nojo em relação ao ser humano quanto a compaixão pelo ser humano. Dessa forma, o grande perigo para a humanidade, nos coloca Nietzsche, é o ser humano fraco:

Os doentios são o grande perigo do homem: não os maus, não os “animais de rapina”. Aqueles já de início desgraçados, vencidos, destroçados — são eles, são os mais fracos, os que mais correm a vida entre os homens, os que mais perigosamente envenenam e questionam nossa confiança na vida, no homem, em nós (GM/GM III 14).

A partir dessa constatação, Nietzsche explana a posição vital desses sofredores, apresentando-a no terreno da vingança e do rancor. No entanto, como acompanhamos na explanação da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, esses fracos são conduzidos pelo sacerdote à ressignificação de suas fraquezas em virtudes (GM/GM III 13). Neste aspecto, monopolizam as virtudes enquanto disfarces para a sua condição vital mais débil. Em *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche expõe a forma de pensar dessa moral através do encontro da personagem principal da obra com as tarântulas. Com esse encontro, o filósofo do martelo expõe a forma pela qual a vingança desse grupo mais fraco “torna-se” virtuosa através do nome de justiça:

Mas as tarântulas querem outra coisa, sem dúvida. “Precisamente isto é justiça para nós, que o mundo seja tomado pelos temporais de nossa vingança” — assim falam umas com as outras.// “Vingança vamos praticar, e difamação de todos que não são iguais a nós” — assim juram os corações das tarântulas (Za/ZA, II, Das Tarântulas).

A partir disso, esses seres humanos, colocando-se como os justos, como portadores da virtude, movem-se à representar uma forma qualquer de superioridade, tentando conduzir uma tirania sobre os saudáveis. É neste momento que Nietzsche encontra a vontade de potência nos mais fracos (GM/GM III 14). Ou seja, o impulso pela dominação, pela sobreposição, aparece nos mais fracos através da reviravolta da terminologia moral através da qual eles podem se perceber como os portadores das virtudes. É neste sentido que essas “tarântulas” podem falar a favor da vida, “embora estando em suas cavernas, afastadas da vida: com isso querem ferir” (Za/ZA, II, Das tarântulas). Ou seja, através do prisma genealógico, Nietzsche

encontra uma sustentação da vida, mas, como a vida é algo inacessível, essas tarântulas espelham uma forma de julgá-la, através da degenerescência. Em termos gerais, esta moralidade aplica-se à difundir uma ideia de vida vingativa, uma vida malograda. Questionamos, nesse ímpeto, quando esses ressentidos alcançam o seu triunfo de vingança? A resposta do genealogista é delineada da seguinte forma:

Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia começassem a se envergonhar da sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: “é uma vergonha ser feliz! *existe muita miséria!*” (GM/GM III 14).

Assim, é descrito pelo filósofo que o maior perigo é esse contágio valorativo em relação aos fortes, que os fortes percam o seu “*direito à felicidade*” (GM/GM III 14). A partir disso, Nietzsche propõe uma separação entre os dois grupos, afirmando que os sadios devam manter o *páthos* da distância, que permaneçam entre os seus. Em última instância, afirma Nietzsche que “é preciso sempre armar os fortes contra os fracos” (NF/FP 14(123) Começo do ano de 1888), sob o perigo de que não haja o acasalamento dos dois perigos mencionados anteriormente, quais sejam, o da náusea e da compaixão pelo ser humano por este grupo forte (GM/GM II 14).

Apesar desta perspectiva, o que nos interessa é reconhecer a ação sacerdotal sobre o tipo escravo. Até então, reconhecemos que o sacerdote foi responsável por formular, ao lado dos escravos, uma valoração que exaltasse a sua fraqueza, transformando-a em virtude. Além disso, atentamos para a mudança que o sacerdote opera em relação ao ressentimento, voltando-o contra o próprio sofredor, transformando-o em pecador. Por um lado, o sacerdote, então, garante uma nova significação de exaltação da vida desses doentes; por outro, é responsável por realizar o entorpecimento através dos afetos. Isto é, o sacerdote justifica e transforma os doentes em animais domados:

Percebe-se agora o que, segundo minha concepção, o instinto-curandeiro da vida ao menos tentou através do sacerdote ascético, e para que lhe serviu a tirania temporária de conceitos paradoxais e paralógicos como “culpa”, “pecado”, “pecaminosidade”, “corrupção”, “danação”: para tornar os doentes inofensivos até certo ponto, para fazer os incuráveis se destruírem por si mesmos, para com rigor orientar os levemente assentados de volta a si mesmos, voltando para trás seu ressentimento (“uma coisa só é necessária” —), e desta maneira aproveitar os instintos ruins dos sofredores para o fim de autodisciplinamento, autovigilância, autossuperação (GM/GM III 16).

No entanto, relembremos que há, de forma periódica, um sentimento de obstrução fisiológica se apossando das massas, podendo ter as mais diversas origens (GM/GM III 17). Nesse prisma, a religião age através de uma tentativa de cura parcial, já que o remédio para a causa desse sofrimento só pode ser encontrado em um panorama psicológico-moral (GM/GM III 17). A partir dessa constatação, o filósofo genealogista vai examinar as práticas através das quais o ascetismo se vale para combater esses sentimentos. Em primeiro plano, afirma, este desprazer é combatido através de meios que reduzem “ao nível mais baixo o sentimento vital” (GM/GM III 17). O argumento de Nietzsche encontra, então, como primeira prática recomendada pelo sacerdote, a renúncia de si, um processo de santificação, o que é denominado, em termos fisiológicos, como hipnotização (GM/GM III 17). O escritor da *Genealogia da Moral* apresenta esta hipnose como uma tentativa de alcançar algo “aproximado ao que a hibernação representa para algumas espécies de animais, a estivação para muitas plantas de clima quente”, ou seja, “um mínimo de metabolismo, no qual a vida ainda existe, sem no entanto penetrar na consciência [*Bewusstsein*]” (GM/GM III 17). Neste meio de santificação (GM/GM III 1), é fundamental atentarmos para aquele que seria o seu estado supremo, no qual é considerado como o mistério em si, a redenção:

O estado supremo, a própria *redenção*, aquela hipnotização e quietude total enfim alcançada, é para eles [*sportsmen* da “santidade”] o mistério em si, para cuja expressão não bastam sequer os símbolos mais elevados, sendo retorno e refúgio no fundo das coisas, sendo desprendimento de toda ilusão, sendo “saber”, “verdade”, “ser”, sendo libertação de todo fim, todo ato, todo desejo, sendo estar além também do bem e do mal (GM/GM III 17).

Através desses processos hipnóticos, afirma o filósofo, é possível compreendermos que estes santos, tenham de fato “encontrado uma libertação real daquilo que com um tão rigoroso *training* combatiam” (GM/GM III 17). Com isso, o sofrimento é mitigado, apagado momentaneamente, mas não só ele, afinal este é um processo que descarrega todo o metabolismo. É por esta razão, afirma o pensador alemão, que este método hipnótico da santificação está presente entre os “fatos etnológicos mais universais” (GM/GM III 17). No entanto, o filósofo de Sils Maria não deixa de considerar que é possível, através dessas práticas, que se alcance efeitos colaterais:

Mas não é menos certo que ela pode abrir caminho para toda sorte de perturbações espirituais, para “luzes interiores”, por exemplo, como ocorre entre os hesicastas do monte Atos, para alucinações de som e de forma, para voluptuosos transbordamentos e êxtases da sensualidade (história da Santa Teresa) (GM/GM III 17).

Apesar dessa ser uma prática sacerdotal eficaz, Nietzsche afirma que ela necessita de forças mais raras para que seja efetivada (GM/GM III 18). Por isso, é necessário para o sacerdote encontrar práticas, treinamentos, que sejam mais fáceis. Dentre eles, o primeiro apontado por Nietzsche como um método eficaz é a *atividade maquinal*, destinada a lidar com o sofrimento dos “sofredores de camadas inferiores, com trabalhadores escravos ou prisioneiros” (GM/GM III 18). O filósofo alemão destaca que esta é caracterizada pela absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o preenchimento do tempo, o modo de vida fixado, uma certa permissão, uma educação para a impessoalidade (GM/GM III 18). Neste sentido, conquista-se um alívio a partir do momento que “o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento” uma vez que “a consciência é permanentemente tomada por um afazer seguido de outro” (GM/GM III 18). No entanto, para que a atividade maquinal fosse bem utilizada, era necessário que o sacerdote ascético elaborasse uma nova avaliação do trabalho, fazendo com que os trabalhadores “vissem benefício e relativa felicidade em coisas até então odiadas”, adotando, assim, o discurso da “bênção do trabalho” (GM/GM III 18). Ressignifica, com isso, a condição daquele que está imerso em práticas repetitivas de trabalho, tornando-a não apenas útil, mas fornecendo uma perspectiva a partir da qual há um enobrecimento com esta prática.

Com a atividade maquinal em vista, é importante atentarmos para dois fragmentos póstumos escritos no período do Outono de 1887, no qual Nietzsche vai abordar o referido tema. Neste contexto, a atividade maquinal vai aparecer como um elemento inserido em um embate maior sobre uma avaliação econômica dos ideais (NF/FP 10(10) [145] Outono de 1887) e uma justificação econômica desses ideais (NF/FP 10(11) [146] Outono de 1887). Neste momento, o filósofo argumenta que um legislador ou o instinto de sociedade escolhe uma certa quantidade de estados e afetos através da qual é garantida que haja uma regularidade na prática de uma atividade. Dito de outra forma, para essa economia, é necessário que se estipule um “maquinalismo” (NF/FP 10(10) [145] Outono de 1887). Contudo, alerta o filósofo genealogista que, no caso de que esses estados e afetos toquem “em ingredientes do ridículo”, é necessário que seja encontrado a superação deste ridículo com em um sentido valorativo, através da qual “se sinta o desprazer como valioso, ou seja, em um sentido mais elevado, como completamente prazeroso” (NF/FP 10(10) [145] Outono de 1887). É justamente através da resignificação operada pelo sacerdote que, nessa economia dos ideais, consegue-se convencer o grupo de trabalhadores que sua atividade pode servir “como prova de força, de poder, de autossuperação” ou até mesmo quando se honra “nossa obediência, nossa inserção na ordem da lei” (NF/FP 10(10) [145] Outono de 1887).

No fragmento póstumo subsequente, Nietzsche pretende encontrar uma justificação economia da virtude, através da qual é vista a necessidade de tornar o ser humano “o máximo possível útil e aproximá-lo, até de onde for de algum modo possível, da máquina infalível” (NF/FP 10(11) [146] Outono de 1887). É fundamental, assim, que ele mesmo sinta as virtudes de tal trabalho, o que é realizado através da perda de gosto em relação a todos os outros estados possíveis, ou seja, que estes outros estados “se tornem o máximo possível perigosos e mal-afamados” (NF/FP 10(11) [146] Outono de 1887). Neste cenário, um elemento destacado da atividade maquinal é o “*tédio, a uniformidade*, que toda atividade maquinal traz consigo” (NF/FP 10(11) [146] Outono de 1887). É necessário, então, que o trabalhador aprenda não apenas a suportar esta condição, mas, como pontuamos anteriormente, é necessário que, através desta, o tédio seja visto como sendo sempre seguido por um estímulo mais elevado. Imputar essa visão foi a tarefa de “todo sistema escolar mais elevado” (NF/FP 10(11) [146] Outono de 1887)<sup>142</sup>. Assim, a denúncia de Nietzsche é de que a atividade maquinal está imbricada a uma relação tanto de formação quanto de alívio do sofrimento através de um treinamento — educacional — através do qual o trabalhador pode ver um sentido em sua prática e pode ver a si mesmo de forma útil.

Não obstante, é necessário atentarmos para um fator determinante dessa própria atividade, qual seja, a redução do sofrimento através da prática maquinal. Isso porque Nietzsche, ao visualizar o exercício repetitivo que esta atividade necessita, afirma que a repetição é fundamental para que, na consciência humana, o sofrimento seja exaurido. Levando em consideração uma metáfora espacial para lidar com a consciência, o escritor da *Genealogia da Moral* afirma que é pequena, “esta câmara da consciência humana” (GM/GM III 18). Ou seja, a atuação que se faz presente, nesse caso, para o trabalhador, é a possibilidade de esquecimento. Apresentado enquanto um guardião ativo da consciência, o esquecimento é vislumbrado por Nietzsche como elemento fundamental para que o ser humano possa “dar conta” da existência, sem que, assim, seja possa “ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico” (GM/GM II 1). O trabalhador, com seu modo de vida fixado, possui seus instintos transfigurados. O ser humano se transforma em um animal domesticado, uma vez que, com sua repetitiva atividade, fica sem espaço para sentir, apenas hipnotizado por práticas constantes e inesgotáveis do trabalho.

---

<sup>142</sup> Neste sentido, atentemos que, em *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo do martelo alega aquilo que as escolas superiores da Alemanha alcançam é “um brutal adestramento, a fim de, com a menor perda possível de tempo, tornar útil, *utilizável* para o Estado um grande número de homens jovens” (GD/CI, O que falta aos alemães, 5). Nestes termos, perdeu-se, na Alemanha, aquilo que era o fim do processo educacional, a “*formação* é o fim — e não ‘o Reich’” (GD/CI, O que falta aos alemães, 5).

Em continuidade com a sua avaliação do supracitado ideal, Nietzsche aborda outro meio da prática ascética que é constantemente utilizada com a atividade maquinal: a prescrição de pequenas alegrias que sejam fáceis de serem obtidas e que possam ser tomadas enquanto regras de conduta. Nesse cenário, a forma mais frequente através da qual esta prática surge é com o “*causar* alegria (ao fazer benefício, presentear, aliviar, ajudar, convencer, consolar, louvar, distinguir)” (GM/GM III 18). A forma mais frequente, em última instância, através da qual esta pequena alegria aparece é com o “amor ao próximo” (GM/GM III 18). Através desta receita, é conquistado um estímulo do “impulso mais forte e mais afirmador da vida”, mesmo que em uma dosagem prudente (GM/GM III 18). Neste horizonte, questionamos em que sentido esta prudência do estímulo é necessária? A resposta para tal questionamento advém do efeito dessa medicação, uma vez que, através dela, o sofredor sente-se como que superior em relação àquele que é ajudado, sendo este “o maior meio de consolo que costumam servir-se os fisiologicamente obstruídos” (GM/GM III 18). Caso, no entanto, não haja uma boa instrução acerca da dosagem desta prática ascética, este grupo denominados de fisiologicamente obstruídos “ferem uns aos outros, naturalmente em obediência ao mesmo instinto básico” (GM/GM III 18). Em suma, estes seres humanos, sem potência para exercer o controle, sem abundância de forças para o combate com aquele que domina, tem um experimento do sentimento de superioridade ao ter a possibilidade de se colocar como um benfeitor, um colaborador.

Nietzsche observa que é visível, este tipo de entorpecente, em comunidades cristãs primitivas, onde afirma encontrar “associações para auxílio mútuo”, sendo na forma de “associações de pobres e de enfermos” ou até mesmo “para realizar enterros” (GM/GM III 18). Nesse panorama, assevera que este estímulo em relação à vontade de potência leva à “vontade de formar rebanho, ‘comunidade’, ‘cenáculo’” (GM/GM III 18). O filósofo de Sils Maria compreende que esta atenção à formação de rebanhos é essencial para os escravos, uma vez que esta é determinante na “luta contra a depressão”, já que o crescimento da comunidade, do rebanho, “fortalece também no indivíduo um novo interesse”, qual seja, “sua aversão *a si mesmo*” (GM/GM III 18)<sup>143</sup>. A partir disso, questionamos em que sentido essa

<sup>143</sup> É fundamental atentarmos, nessa perspectiva, para um fragmento póstumo escrito no período do outono de 1887, onde o filósofo afirma que o “instinto de rebanho aprecia o *meio e mais mediano* como o supremo e o mais valioso: a posição, na qual a maioria se encontra; com isso, ele se mostra como adversário de toda ordem hierárquica, que considera uma ascensão de baixo para cima como uma saída da maioria para o menor dos grupos” (NF/FP 10(39) [170] Outono de 1887). Com isso, Nietzsche constata o ódio do rebanho, desse grupo de medianos, em relação à quaisquer exceções, sejam estas signos de uma condição forte, sejam de condições mais fracas. Nesse sentido, o meio é responsável, ainda, pelo cerceamento do medo, já que a solidão é extirpada, além do “pouco espaço para a incompreensão: aqui, há igualdade; aqui, o próprio ser não é sentido como censura, mas como o ser *correto*; aqui, impera a satisfação. A desconfiança é válida para as exceções; ser uma exceção é considerado como culpa” (NF/FP 10(39) [170] Outono de 1887). Nesse sentido, ao promover, como lema

aversão a si é um tônico ao mantimento da vida? Neste quesito, responde o filósofo que este sentimento eleva o sofredor “acima do elemento mais pessoal do seu desalento” (GM/GM III 18).

Com isso em vista, destaca Nietzsche que é uma tendência dos doentes, de forma instintiva, se organizar em rebanho com o objetivo de “livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza” (GM/GM III 18). O sacerdote, Nietzsche afirma, é o responsável, neste momento, de intuir o sentimento de rebanho e, assim, unir a sua comunidade, agrupar os malogrados. A partir do que está posto, exprime o filósofo que “onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou” (GM/GM III 18). O filósofo genealogista, com isso expresso, compara o instinto de rebanho aqui estabelecido com o agrupamento presente entre o tipo nobre:

Pois atente-se para isso: os fortes buscam necessariamente *dissociar-se*, tanto quanto os fracos buscam *associar-se*; quando os primeiros se unem, isto acontece apenas com vista a uma agressão coletiva, uma satisfação coletiva da sua vontade de [potência], com muita oposição da consequência individual; os fracos, ao contrário, se agrupam, tendo *prazer* nesse agrupamento — seu instinto se satisfaz com isso, tanto quanto o instinto dos “senhores” natos (isto é, da solitária, predatória espécie “homem”) é irritado e perturbado pela organização (GM/GM III 18).

Assim posto, as tendências das vontades de potência encontram, nestes dois grupos, diferenças elementares em relação ao agrupamento. No caso dos nobres, dos fortes, o agrupamento ocorre quando eles tendem a extravasar a sua força, de forma momentânea. Sua força, no entanto, o impele à dissociação de comunidades, estando singularizado. No caso dos escravos, a união, o agrupamento, é fundamental para a sua sobrevivência e, mais ainda, enquanto um elemento de prazer (GM/GM III 18). De forma notória, então, o fraco necessita da comunidade para a manutenção de sua vida, já que, de outra forma, sucumbiria. É necessário, tendo isso em vista, que seja tônica dos valores desses malogrados a pregação da igualdade. Em *Assim falava Zaratustra*, ainda no discurso sobre as Tarântulas, a personagem principal depara-se com a seguinte afirmação:

“Vingança vamos praticar, e difamação de todos que não são iguais a nós” — assim juram os corações das tarântulas.// “E ‘vontade de igualdade’ — esse mesmo será doravante o nome para ‘virtude’; e contra tudo que tem [potência] levantaremos nosso grito!” (Za/ZA, II, Das Tarântulas).

---

capital, a igualdade, além da liberdade e da fraternidade, a Revolução Francesa nada mais seria do que a manifestação de uma vida escrava (cf. Marton, 2009, sobretudo o capítulo intitulado *Nietzsche e a Revolução Francesa*), ou, mais ainda, seria um evento do conflito milenar que representou o partido da moral escrava.

Encontramos, então, três elementos associados: vingança, igualdade e rebanho. Neste quesito, é imprescindível, para bem compreender a ação cristã que envolve esta tríade, que tenhamos em vista dois elementos expostos em *Além de bem e mal*: (1) o cristianismo é uma religião para os sofredores e, por isso, “tomam o partido deles por princípio” dando razão, assim, àqueles que “sofrem da vida como de uma doença” (JGB/BM 62); e (2) que entre o ser humano, “como em todos os animais, existe um excedente de malogrados, enfermos, degenerados, fracos e voltados ao sofrimento” (JGB/BM 62). O sacerdote, então, como mobilizador desta fraqueza, necessita, para instituir a vingança contra a nobreza, agrupar esses escravos em grupos de malogrados, mantendo-os sob práticas castrativas. Nesse ímpeto, como observamos nos capítulos acima, que é fundamental para esta moral a noção de indivíduo responsável por suas ações (GM/GM I 13), isso porque é através dela que o sofredor pode tanto sentir a sua fraqueza como mérito, como também se sentir como igual em relação aos nobres, assumindo que todos são iguais perante Deus (JGB/BM 62). Para tal, necessitam transformar a igualdade em um princípio de justiça:

A doutrina da igualdade!... Mas não há veneno mais venenoso: pois ela parece ser pregação da própria justiça, quando é o fim da justiça. “Igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais” — isto seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, “Nunca tornar igual o desigual” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, 48).

Para além dessas práticas ascéticas e sua instituição como “a justiça”, é determinante a afirmação de que o sacerdote corrompeu o “gosto *in artibus et litteris* [nas artes e letras]” (GM/GM III 22). Neste quesito, o filósofo alemão tem em vista o *Novo Testamento*, onde alega encontrar apenas “pequenas manobras de seitas, nada senão rococó da alma, nada senão volutas, tortuosidades e bizarrias” (GM/GM III 22). Ao contrário, no *Antigo Testamento* é possível encontrar “grandes homens, uma paisagem heroica e algo raríssimo sobre a terra”, o que seja, “a incomparável ingenuidade do *coração forte*” e, de forma mais acentuada, Nietzsche alega “encontro um povo” (GM/GM III 22). De forma mais notória, em um fragmento póstumo escrito entre os anos de 1887 e 1888, o filósofo alemão afirma que, no *Novo Testamento*, uma guerra se faz presente, sendo esta “como aquela da *raposa* e com os mesmos meios”, com uma especificidade, uma vez que esta guerra tem a “unção sacerdotal e com a recusa decidida, a fim de saber de sua própria esperteza” (NF/FP 11(155) Novembro de 1887 — Março de 1888). É neste livro, enfim, que Nietzsche encontra uma manipulação da *pia fraus*:

Nada é menos inocente do que o Novo Testamento. Sabe-se sobre que solo ele cresceu. Esse povo, com uma vontade inexorável de si mesmo que, depois de ter perdido todo e qualquer apoio natural e de ter sido privado há muito tempo de seu direito à existência, soube, contudo, se impor e teve para tanto a necessidade de construir completamente sobre a base de pressupostos não naturais, puramente imaginários (como povo escolhido, como comunidade dos santos, como povo da promessa, como “Igreja”): esse povo manipulou a *pia fraus* com um acabamento, com um grau de “boa consciência” tal, <que> não se pode ser suficientemente cuidadoso quando se prega (NF/FP 9(50) [39] Outono de 1887).

É a partir da referida manipulação que este povo esmiúça as suas questões mais pessoais, elevando-as como se “o próprio ser das coisas tivesse a obrigação de ocupar-se delas” (GM/GM III 22). Nesse panorama, Nietzsche encontra outro elemento característico do povo mencionado e o ideal ascético: a ausência de boas maneiras. Isso porque este povo sofredor envolve Deus nos mínimos detalhes da existência, em uma contínua “sem-cerimônia com Deus” (GM/GM III 22). Esse traço destacado estaria presente tanto nos primeiros cristãos como também é apontado naquele responsável por um movimento de retomada dos valores escravos: Lutero. O reformador da igreja buscou relacionar-se com o divino não mais recorrendo aos santos intermediários, mas sim “falar diretamente, falar ele próprio, falar ‘informalmente’ com o seu Deus” (GM/GM III 23). Nietzsche contrasta essa postura em relação ao divino com alguns “povos pagãos” do leste asiático, os quais “não se permitem, segundo testemunham missionários cristãos, sequer pronunciar o nome do seu Deus” (GM/GM III 22). Dessa forma, compreendemos que o ideal ascético não foi nem uma “escola do bom gosto” e nem tampouco “das boas maneiras”, fazendo com que “ele encerre em si algo radicalmente hostil a quaisquer boas maneiras — a falta de medida, a aversão à medida” (GM/GM III 22).

Neste horizonte, compreendemos duas posições fundamentais em relação ao ideal ascético. Primeiro, encontramos no sacerdote o elemento fundamental para a compreensão deste ideal, uma vez que é a partir dele que este ideal é manipulado para a dominação. Neste âmbito, o sacerdote sustenta a sua vida neste ideal e faz dele o instrumento mais importante de sua existência, uma vez que é a partir deste ideal que ele conquista a massa dos sofredores. Apresenta-se para eles como um médico, é compreendido como tal, mas a análise genealógica demonstra que o sacerdote combate apenas o sofrimento e o desprazer de sofrer, “*não* a sua causa, *não* a doença propriamente” (GM/GM III 17). Afinal, é através dessa doença que o sacerdote domina:

O fisiólogo exige a *extirpação* da parte degenerada, ele nega qualquer solidariedade ao degenerado, está o mais longe possível da compaixão por ele. Mas o sacerdote *quer* exatamente a degeneração do toda, da humanidade: por

isso *conserva* o que degenera — a este preço ele a domina... Que sentido têm aqueles conceitos mentirosos, os conceitos *ancilares* de moral, “alma”, “espírito”, “livre-arbítrio”, “Deus”, senão o de arruinar fisiologicamente a humanidade?... (EH/EH, Aurora, 2).

Dessa forma, o sacerdote é percebido, genealogicamente, como um mitigador do sofrimento, oferecendo apenas consolo àquele que sofre. Neste ponto, Nietzsche apresenta-nos três formas mais propagadas de consolo: a hibernação, a atividade maquinal e a promoção de pequenas alegrias fáceis de conquistar, sendo a principal delas o amor ao próximo. Não obstante, apontamos aquilo que está na base da argumentação sacerdotal: a mentira piedosa. Esta é utilizada tanto por morais que visam o cultivo de uma sociedade hierarquizada quanto por perspectivas morais de domesticação, que visam enfraquecer (“melhorar”) o ser humano. Neste ímpeto, através do ideal ascético, o sacerdote utiliza a referida mentira como base capital à domesticação humana: por um lado, “melhora” o sofredor, transformando-o em pecador; por outro, contagia os sãos, mutando-os em doentes. Levando em consideração à posição do sofredor, como forma de a compreendermos em relação ao ideal ascético, é fundamental atentarmos para a seguinte passagem da *Gaia Ciência*:

A fê é sempre mais desejada, mais urgentemente necessitada, quando falta a vontade: pois a vontade é, enquanto afeto de comando, o decisivo emblema da soberania e da força. Ou seja, quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente — por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária (FW/GC, 347).

Em sua condição de fraqueza, de sofrimento, o escravo necessita do sacerdote e do ideal ascético como forma de justificação de sua existência. Sem força suficiente para se manter, precisa de um guia, de um tipo mais forte em relação a ele, que o oriente. Por isso, é necessário que o sofredor creia e siga o ascetismo sacerdotal para que sua vida seja mantida. Nesse processo, o escravo, com a moralidade delineada pelo sacerdote, (1) vê sua fraqueza sendo ressignificada como virtude, (2) se compreende como indivíduo digno de méritos por possuir tais “virtudes”, (3) recebe narcóticos para conseguir propagar a sua vida sofridora, (4) encontra uma resposta para este sofrimento em um mundo outro, (5) consegue ter esperança de que sua vingança contra os nobres seja justificada, através da crença em um Juízo Final. Nesse panorama, podemos expressar, através da fórmula geral da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, que, para o sofredor, o ideal ascético expressa o desejo pelo nada, ou seja, o desejo por uma vida no além. No entanto, Nietzsche alerta-nos que este é um mal

menor (GM/GM III 28), já que encobre a ausência da vontade, isto é, o “nada querer” (GM/GM III 28).

Neste panorama, encontramos, então, a resposta para o significado do ascetismo como o encobrimento de uma lacuna. É justamente através desse encobrimento que o ideal ascético é tanto um instrumento de domesticação — no caso do sacerdote — quanto um tônico para a existência — no caso do escravo —. Enquanto um “meio” (GM/GM III 13), o ascetismo garante uma resposta para a questão “*para que sofrer?*” (GM/GM III 28). Este ideal aparece, assim, como uma resposta para o problema do *niilismo*<sup>144</sup>, isto é, o problema da falta de metas: “Niilismo: falta a meta; falta a resposta ao ‘por quê?’ que significa niilismo? — o fato de que os valores se desvalorizaram” (NF/FP 9(35) [27] Outono de 1887). No entanto, o niilismo não é anulado com o ideal ascético, mas apenas um tipo dele, qual seja, o caracterizado como suicida:

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

Nietzsche propõe, então, que ao atribuir significado ao sofrimento da vida desses grupos, o ideal ascético sustenta esses tipos ainda presos à vida, mesmo que seja uma vida sofredora (GM/GM III 28)<sup>145</sup>. No entanto, a presença do niilismo ainda não estaria cerceada

<sup>144</sup> No que se refere ao desenvolvimento deste termo, atentamos para a seguinte explanação de Müller-Lauter (2009): “Essa história [do niilismo] remonta à época da Revolução Francesa, quando se utilizou a palavra nihiliste para designar a atitude de indiferença religiosa ou política. O emprego filosófico da palavra ocorre primeiro com F. H. Jacobi, que, em seus *Sendschreiben an Fichte* (1799), censurava o idealismo desse último por ser um niilismo. Desde então, o conceito exerce papel em distintas discussões filosóficas e políticas. Sua aplicação ao movimento socialista francês no século XIX, assim como aos hegelianos de esquerda (‘herdeiros’ da pecha de niilismo atribuídas às filosofias idealistas de Fichte, Schelling e Hegel) determinou o uso da palavra no âmbito das lutas sociais e políticas da Rússia. De lá, estendeu-se para o campo linguístico da Europa central: a história anterior do conceito foi de tal modo encoberta por I. Turguêniev, que ele em suas *Litteratur- und Lebeserinnerungen* (edição alemã de 1892, p.105) chegou a afirmar que inventara a palavra. Esse disparate foi repetido inclusive em nossa época (...). Entretanto, Turguêniev não foi o primeiro a empregar a palavra na Rússia, vários autores já o haviam feito antes dele” (Müller-Lauter, 2009, p.121-122, nota 1). Nesse ponto, não deixamos de atentar para a interpretação de Silva Júnior, o qual, em seu livro *Em busca de um lugar ao Sol*, investiga o niilismo a partir de duas frentes. A primeira destas se faz ver na aparição do termo em Jacobi, enquanto decorrente da crise provocada pelo idealismo transcendental kantiano e aprofundada por Hegel (Silva Júnior, 2007, cap.1). No entanto, Silva Júnior aborda esse niilismo, através de sua leitura dialética, por uma via “oculta”, qual seja, a relação do “atraso alemão” com o niilismo (Silva Júnior, 2007, p.75-76). Apesar da observação acerca deste Âmbito, não é nossa pretensão discutir, como evidenciamos na nossa introdução, o trabalho de Nietzsche através dessas vias.

<sup>145</sup> Afirma o filósofo que a interpretação “trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento sob a perspectiva da *culpa*... Mas apesar de tudo — o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia *querer* algo — não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: *a vontade mesma estava salva* (GM/GM III 28).

por esta atribuição de significados ascéticos, já que tanto o ideal ascético é caracterizado como um tipo de niilismo quanto pode gerar a abertura para um novo niilismo. Para bem compreendermos essas ideias, é necessário atentarmos para o fragmento póstumo intitulado *O niilismo é um estado normal*, no qual o filósofo irá caracterizar o niilismo completo.

No referido fragmento, o filósofo alemão, para além de caracterizar o niilismo como a falta de meta, nos apresenta uma característica capital deste: ele é ambíguo. Isso porque, por um lado, pode ser considerado como sinal de uma potência elevada do espírito, denominado de niilismo ativo (NF/FP 9(35) [27] Outono de 1887); por outro, pode ser considerado como declínio e retrocesso da potência do espírito, denominado de niilismo passivo (NF/FP 9(35) [27] Outono de 1887). No primeiro caso, o niilismo seria apontado como um sinal de potência elevada, sendo um sinal de força a tal ponto que “as metas até aqui se mostrem inapropriadas para ele (‘convicções’, ‘artigos de fé’) (NF/FP 9(35) Outono de 1887). No entanto, esse niilismo ativo ainda não seria um sinal de força suficiente, alcançando o seu máximo “como força violenta da *destruição*” (NF/FP 9(35) Outono de 1887), portanto não cabal para estabelecer os valores. No outro caso, o do niilismo passivo, encontramos a tônica de um sinal de fraqueza, já que a força do espírito “pode se extenuar, pode ser *esgotada* de tal modo que as metas e os valores *até aqui* se mostram como inapropriados e não encontram mais nenhuma crença” (NF/FP 9(35) [27] Outono de 1887). Nesta análise, vislumbramos um perigo apontado na *Genealogia da Moral*, qual seja, a possibilidade da “‘última vontade’ do homem, sua vontade do nada”, advinda do casamento entre “o grande *nojo* ao homem” e “a grande *compaixão* pelo homem” (GM/GM III 14). Com isso, Nietzsche exprime, o maior e mais fatal erro que poderia acometer os sãos, que seria a dúvida sobre o seu direito à felicidade (GM/GM III 14), ou seja, que os sãos percam a sua vitalidade, a sua nobreza característica. Há um perigo, neste caso, com o ascetismo do nojo em relação à humanidade.

Neste caso do perigo deste niilismo em relação à perda de valor entre os próprios sãos é que está o risco dos doentes, sobre o qual abordamos acima: “Que os doentes não tornem os sadios doentes — isso seria o debilitamento — deveria ser o ponto de vista supremo na Terra” (GM/GM III 14). O perigo do “contágio” da visão de mundo debilitada, neste sentido, está naquilo que, em um fragmento póstumo, o filósofo vai apontar como o *niilismo perfeito*, cujas características são: o grande desprezo, a grande compaixão e a grande destruição (NF/FP 11(149) Novembro de 1887 — Março de 1888). O ponto desta culminação seria identificado a partir de uma doutrina que “mobiliza precisamente a vida, o nojo, a compaixão e o prazer da destruição”, especificamente que os “ensina como *absolutos* e *eternos*” (NF/FP 11(149) Novembro de 1887 — Março de 1888).

Em outro ponto de vista, não é apenas como um perigo que o niilismo se apresenta no ascetismo, haja vista que a própria prática de vida ascética, como afirmamos acima, é uma forma de niilismo. Esta forma estaria presente na cultura ocidental, na compreensão do filósofo alemão, desde a Antiguidade, cuja expressão era o pensamento socrático-platônico. No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche descreve a atuação de Sócrates, especificamente, como aquela cuja característica estava em julgar a vida de forma tal que ela perdesse sua validade (GD/CI, O problema de Sócrates, 1). Para além deste momento, o cristianismo também representaria mais uma faceta desse niilismo, uma vez que este — como detalhamos anteriormente — encara a vida como um erro em prol de um mundo transcendente. Neste ponto, é visível que a especificidade das práticas ascéticas se configuram como niilismo por posicionar-se contra a vida, esvaziando-a em prol de uma outra existência, ou seja, em prol do nada. É excitada, nesse sentido, uma vontade do nada, enquanto uma configuração da vontade de potência, como forma de conservar um tipo de vida doente (AC/AC, 9) e elevar a potência sacerdotal. A consequência deste triunfo é, portanto, a vitória deste tipo de vontade: “a vontade de nada tornou-se senhora sobre a vontade de vida” (NF/FP 14(140) Começo do ano de 1888)<sup>146</sup>. Nesse ponto de vista, é cabível, em síntese, expressar que o ideal ascético expressa uma vontade, cuja meta tem um alcance universal, pelo menos o bastante para que “todos os demais interesses da existência humana pareçam estreitos e mesquinhos” (GM/GM III 23). O ideal ascético, ao apresentar-se como única meta, como valor universal, “não admite qualquer outra interpretação, qualquer outra meta” ele, neste esquema, “rejeita, renega, afirma, confirma somente a partir da *sua* interpretação” (GM/GM III 23). Por fim, Nietzsche atenta que o referido ideal não se submete “a [potência] algum[a]”, mas acredita “na sua primazia perante qualquer [potência], na sua incondicional distância hierárquica em relação [à] qualquer [potência]” (GM/GM III 23), a crença que o permeia, em última instância, leva-o à compreender que “nada existe com [potência] na Terra que não receba somente dele um

---

<sup>146</sup> É imprescindível, nesse contexto, atentar para a questão elaborada por Müller-Lauter: como pode a potência da vontade aspirar ao nada? O comentador responde: “Se Nietzsche falasse da vontade de potência como de um simples princípio metafísico fundamental que se desdobra a partir de si mesmo e se eleva a si mesmo, então seria absurda a afirmação de que haveria uma vontade de potência de nada”, no entanto o filósofo de Sils Maria “parte de uma multiplicidade de vontades de potência que estão em luta entre si e formam partidos. Nessa luta, há vencedores e vencidos. Uma vontade vitoriosa e dominante é vontade forte; uma vontade vencida e dominada é fraca” (Müller-Lauter, 2009, 134), produzindo, assim, “uma hierarquia em que ambas se referem mutuamente, em que ambas são *indispensáveis* uma à outra. Vitória e hierarquia, contudo, jamais são definitivas; a luta prossegue sem cessar. Numa inversão das relações de potência, a vontade subjugada pode tornar-se vontade dominante; a vontade até agora dominante, subjugada” Müller-Lauter, 2009, 135), dessa forma é possível que uma vontade “inicialmente submetida e fraca tenciona ao nada. É preciso entender essa intenção como *reação* à força de uma vontade vitoriosa e, antes de mais nada, dominante” (Müller-Lauter, 2009, 136). No entanto, o comentador alerta que “não se pode levar a simplificação tão longe a ponto de reduzir a multiplicidade a *uma* vontade de potência, pois assim se falsifica o pensamento fundamental de Nietzsche” (Müller-Lauter, 2009, 135).

sentido, um valor, um direito à existência, como instrumento para a *sua* meta, para *uma* meta” (GM/GM III 23).

Com isso em vista, compreendemos que o ideal ascético é um tipo de manifestação do niilismo, através do qual é conservada uma vida doente, garantido uma elevação da potência sacerdotal e, de forma perigosa, contagiada o tipo de vida nobre. Através dessa constatação, é digno de questão: como superar o ideal ascético? Como realizar esse embate em relação ao único sentido para a vida existente até então? Já haveria um valor oposto a este ideal? A resposta para tal levar-nos-á ao exame da condição de possibilidade através da qual Nietzsche vai propor a imposição do novo conflito político. No entanto, para bem compreender este elemento, atentemos ao argumento do filósofo na *Genealogia da Moral*.

#### 4.2 A Catástrofe no Ocidente: a verdade como problema.

Onde encontrar o adversário do ideal ascético? Esta questão moveu o exame de Nietzsche nas seções finais da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. É frente à dimensão e ao alcance deste ideal que o genealogista vai se colocar (GM/GM III 23). O filósofo apresenta-nos, nesta investigação, uma possível saída para o ascetismo através do pensamento científico. Seria, nesta perspectiva, a ciência moderna uma forma através da qual a humanidade consegue escapar do ascetismo? Parece-nos, à primeira vista, que a ciência, a “filosofia da realidade” (GM/GM III 23), poderia ser uma forma de escapar da vida ascética, uma vez que, aparentemente, ela “evidentemente crê apenas em si mesma, evidentemente possui a coragem, a vontade de ser ela mesma” e, mais ainda, “saiu-se bastante bem sem Deus, sem Além e sem virtudes negadoras” (GM/GM III 23). Para além disso, devemos recordar que o próprio procedimento genealógico utiliza-se do pensamento científico como instrumento em suas investigações (GM/GM I, nota).

No entanto, é necessário que tenhamos cautela antes de tomar quaisquer conclusões sobre como a genealogia e a ciência estão relacionadas, especialmente levando em conta a apropriação desta por aquela. Um elemento fundamental, neste horizonte, para o qual devemos atentar é a denúncia de que a ciência moderna “não tem absolutamente *nenhuma* fé em si, e tampouco um *ideal* acima de si”, mas ainda onde ela é “paixão, amor, ardor, sofrer” não se apresenta como o oposto ao ideal ascético, mas antes “*a sua forma mais recente e mais nobre*” (GM/GM III 23). Uma das maneiras, neste horizonte, pelas quais o filósofo considera a ciência como a forma mais recente do ideal é através da ponderação sobre a existência dos “doutos de hoje” (GM/GM III 23). Caracterizados como modestos e trabalhadores, estes se comprazem “no seu cantinho” e, devido a isso, alegam “que devemos estar satisfeitos,

sobretudo na ciência — onde haveria tanto de útil a fazer” (GM/GM III 23). Nietzsche atenta, nesse sentido, para o caráter anestesiante da ciência, através do qual ela se torna “um *esconderijo* para toda espécie de desânimo, *despectio sui* [desprezo de si], má consciência [*schechts Gewissen*]”, de maneira mais notória, Nietzsche a percebe como “a *inquietação* da ausência de ideal, o sofrimento pela *falta* do grande amor, a insatisfação por uma frugalidade *involuntária*” (GM/GM III 23). Nesse âmbito, atentamos para a denúncia de uma prática de atividade maquinal na atividade científica, como um meio de ocupação constante para tornar a vida de um sofredor suportável:

A competência de nossos melhores doutores, sua impensada diligência, sua cabeça a fervilhar dia e noite, mesmo sua mestria no ofício — com que frequência o sentido de tudo isso esteve em não deixar que uma coisa se tornasse clara para si próprio! A ciência como meio de autoanestesia: *vocês conhecem isto?*... Por vezes os ferimos — todo aquele que anda doutores o sabe — até a medula com uma palavra inofensiva, indisponemos contra nós nossos amigos doutores do instante em que acreditamos lisonjear-los, fazemos com que percam a postura, apenas porque fomos demasiado rudes para perceber com quem estamos realmente lidando, com *sofredores* que não querem confessar a si mesmos o que são, com gente entorpecida e insensata que teme uma só coisa: *ganhar consciência* [*zum Bewusstsein zu kommen*] (GM/GM III 23).

A explanação, após essas considerações sobre os sofredores na ciência, muda de direção. O filósofo de Sils Maria vai examinar os casos mais raros, quais sejam, “os últimos idealistas que existem hoje entre os filósofos e doutos” (GM/GM III 24). A questão, então, volta a aparecer: seriam eles, finalmente, os adversários dos ideais ascéticos? O filósofo genealogista não deixa dúvidas, nesse sentido, que, apesar de se verem como seus negadores, esses descrentes teriam, também, no ideal ascético, o seu ideal. Dito de outra forma, os denominados últimos idealistas “representam hoje, ninguém mais talvez, eles mesmos são o rebento mais espiritualizado desse ideal” seriam, mais especificamente, “sua mais avançada falange de guerreiros e batedores, sua mais insidiosa, delicada e inapreensível forma de sedução” (GM/GM III 24). Com isso em vista, é digno questionar: qual seria o motivo pelo qual esse grupo ainda estaria ancorado no ideal ascético? A resposta para tal questão advém da constatação de um elemento basilar, na questão da verdade: “Esses [últimos idealistas] estão tão longe de serem espíritos livres: *eles creem ainda na verdade*” (GM/GM III 24). Nietzsche vai indicar que essa crença é vista como obrigatória devido à “abstinência do filósofo”, também denominada de “estoicismo do intelecto”, o qual termina por proibir a esse grupo tão severamente: “o Não quanto o Sim, o querer deter-se ante o factual, ante o *factum brutum*”, expressando o “ascetismo da virtude” (GM/GM III 24). No entanto, aquilo que está

no cerne, aquilo que força tanto à crença na verdade quanto ao ascetismo da virtude é a vontade de verdade, a qual é apontada como “a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*” (GM/GM III 24).

Nesse caso, percebemos que Nietzsche, em sua investigação, não se restringe à utilizar o pensamento científico, mas o toma como um problema a ser tratado sob a ótica de sua genealogia. Especificamente, encontra na ciência uma adversária, haja vista a sua propensão para a verdade. Desta forma, é cauteloso no que se refere ao uso do pensamento científico e sua incorporação em seu procedimento<sup>147</sup>. Na nota que encerra a primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, neste âmbito, o filósofo faz diversas recomendações no que se refere à ciência para pensar o problema da moral. Neste momento, deixa transparecer que o seu uso é estratégico:

*Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor; deve determinar a hierarquia dos valores* (GM/GM, I, nota)<sup>148</sup>.

Para além, então, de uma visão prática acerca da ciência, esta também, como delineamos acima, é tomada enquanto um problema a ser investigado, sobretudo no que se refere à questão central a ser levada em conta, qual seja, a já mencionada vontade de verdade<sup>149</sup>. Como vimos, o filósofo de Sils Maria tece uma análise sobre o pensamento científico e encontra a vontade de verdade como aquilo que o subjaz. A busca da ciência seria

<sup>147</sup> É imprescindível reparar que um dos principais adversários do pensamento nietzschiano seria, sobretudo, o pensamento darwinista. No *Crepúsculo do ídolo*, em um aforismo intitulado *Anti-Darwin*, Nietzsche contesta a perspectiva da *struggle for life* afirmando que ela acontece como exceção, uma vez que “o aspecto geral da vida não é necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento — quando se luta, luta-se por [potência]” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, 14). Para além disso, Nietzsche afirma que o resultado desta luta não é aquele proposto por Darwin, já que as “espécies *não* crescem na perfeição: os fracos sempre tornam a dominar os fortes — pois são em maior número, são também *mais inteligentes*” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, 14). Não apenas isso, mas “as raças fortes *dizimam-se reciprocamente*: guerra, avidez por [potência], aventura; sua existência é custosa, breve — elas se entrechocam *mutuamente*” (NF/FP 14(182) Começo do ano de 1888). É neste ponto que surge a necessidade de “armar os fortes contra os fracos; os felizes contra os infelizes; os saudáveis contra os decadentes e hereditariamente sobrecarregados” (NF/FP 14(123) Começo do ano de 1888). Apesar de contestar as teses de Darwin, Nietzsche não deixa de se apropriar de elementos do evolucionismo, mas em confronto com as perspectivas científicas (cf. Frezzatti Junior, 2014, especialmente o capítulo 4).

<sup>148</sup> A tese também pode ser verificada em *Além de bem e mal*, no parágrafo 221, onde o filósofo alemão afirma que os conhecimentos científicos dos filósofos são “precondições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais — ela exige que ele *crie valores*” (JGB/BM, 211).

<sup>149</sup> Seguimos o destaque de Roberto Machado, neste aspecto: “A análise nietzschiana da ciência tem como temas principais: a oposição entre o universalismo e o perspectivismo do conhecimento, a relação entre os instintos e a consciência, a heterogeneidade entre conhecimento e mundo, a superação da dicotomia essência-aparência, a crítica das noções de sujeito e objeto.... O ponto, porém, que se encontra na base de todas essas reflexões é a crítica da vontade de verdade que atua no conhecimento” (Machado, 2017, p.107). De uma forma geral, compreendemos que essas observações podem ser englobadas enquanto uma crítica às bases metafísicas da ciência.

em prol de uma verdade a todo custo (FW/GC 344). A denúncia do âmbito moral, desta vontade, está no desejo de não enganar, de não mais se enganar:

“A todo custo”: oh, nós compreendemos isso muito bem, depois que ofertamos e abatemos uma crença após a outra nesse altar! — Por conseguinte, “vontade de verdade” *não* significa “Não quero me deixar enganar”, mas — não há alternativa — “Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo”: — *e com isso estamos no terreno da moral* (FW/GC 344).

O escritor da *Gaia Ciência*, com isso, está denunciando um importante âmbito: a ciência não é “neutra”. Assume, com isso, que não existe “uma ciência ‘sem pressupostos’”, isto é, “deve haver antes uma filosofia, uma ‘fê’, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência” (GM/GM III 24). Neste horizonte, o filósofo defende que esta requer um ideal de valor no qual ela possa acreditar (GM/GM III 25). Alega, então, que a ciência está amparada na mesma vontade dos metafísicos (JGB/BM 2). Mais do que isso, situa-se no mesmo terreno de investigação:

Mas já terão compreendido aonde eu quero chegar, isto é, que a nossa fê na ciência repousa ainda numa crença metafísica — que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fê milenar acendeu aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... (FW/GC 344).

A crítica do filósofo, neste sentido, ao pensamento científico, visa um ataque ao elemento mais basilar da ciência, aquilo que guia as suas buscas e a faz construir os seus ideais. Nessa esteira, assevera que a busca do conhecimento científico toma como certa a divisão entre mundo real e mundo aparente, negando este em prol daquele. Um caso dessa ideia pode ser vista no positivismo. Para tal, atentamos para o já mencionado capítulo do *Crepúsculo dos Ídolos*, intitulado *Como o “Mundo Verdadeiro” finalmente se tornou fábula*, no qual o filósofo do martelo destaca a posição do positivismo na história denominada como a *História de um Erro*. Neste panorama, o positivismo é visto como uma manhã cinzenta, na qual há o primeiro bocejo da razão:

O mundo verdadeiro — alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?...// (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo). (GD/CI, *Como o “Mundo Verdadeiro” finalmente se tornou fábula*, 4).

Com o positivismo, assim, há um primeiro momento de escape da dominação através de um “mundo verdadeiro”, mas apenas a partir do momento que ele é considerado desconhecido; ele não é, assim, negado<sup>150</sup>. De forma basilar, o filósofo genealogista apresenta-nos uma espécie de contradição do pensamento científico. O que está no âmago é a noção de que a ciência apresenta-se como uma forma de investigação “sem Deus, sem Além e sem virtudes” (GM/GM III 23), mas possui o pressuposto moralizante da metafísica: a vontade de encontrar a verdade sob qualquer circunstância, a vontade de verdade. A ciência não escaparia da “dependência de *todo* critério de valor e relação aos critérios morais de valor” (NF/FP 7(8) Final de 1886 — Primavera de 1887). Revela, assim, a ideia de que a verdade é entronizada pela ciência como a instância suprema. Destarte, por estar situada no mesmo terreno da metafísica, ter como pressuposição a busca incondicionada pela verdade, a ciência moderna é tomada enquanto adversária do projeto nietzschiano. O filósofo põe em questão, neste quesito, o valor da verdade<sup>151</sup>. Assume uma posição perspectivista sobre o mundo, encarando-o a partir de novas formas de pensar a própria ciência. É neste sentido que, ao anunciar sua fisiopsicologia, afirma que “toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas” (JGB/BM 23).

Assim, encontramos uma dupla relação do filósofo alemão com o pensamento científico. Por um lado, como apontamos anteriormente, o filósofo não exclui o pensamento científico e nem tampouco as conclusões derivadas das ciências da natureza de seus instrumentos genealógicos. Se o faz, mantém-se cauteloso em relação à forma pela qual essas ciências são encaradas, isto é, não apropria-se de forma inerte dos melhores resultados e nem tampouco das melhores metodologias, mas é “ativo” em selecionar aquilo que pode compor e colaborar com o seu desenvolvimento genealógico. Por outro lado, a própria ciência torna-se um objeto de investigação, sobretudo quando pensada à luz do ideal ascético. Neste panorama, Nietzsche não deixa dúvidas de que uma visão científica — aquela que ele se

---

<sup>150</sup> Em um fragmento póstumo escrito entre o Final de 1886 e a primavera de 1887, o filósofo contrapõe-se ao positivismo, “que permanece junto ao fenômeno afirmando ‘só há fatos’ eu diria: não, precisamente fatos não há, só interpretações”, dessa forma, o pensador constata que não “podemos constatar nenhum fato ‘em si’: talvez seja um disparate querer algo assim” (NF/FP 7(60) Final de 1886 — Primavera de 1887). Neste ponto de vista, vai combater o positivismo através de seu perspectivismo. Neste cenário, separa a posição perspectivista de um subjetivismo: “‘Tudo é subjetivo’, vós dizeis: mas já isso é interpretação, o ‘sujeito’ não é nada dado, mas algo acrescentado poeticamente, colocado aí por detrás” (NF/FP 7(60) Final de 1886 — Primavera de 1887). Alega, em última instância, que são nossas “necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de despotismo, cada um tem a sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os outros impulsos” (NF/FP 7(60) Final de 1886 — Primavera de 1887).

<sup>151</sup> Nietzsche trata ambos, o valor dos valores morais e o valor da verdade de forma muito similar. No caso deste último, encontra a verdade também em uma instância eternizada, tratada como “Ser”, cujo valor, então, não poderia ser sequer tocado. Neste caso, propõe que a vontade de verdade “requer uma crítica — com isso determinamos nossa tarefa —, o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão*” (GM/GM, III, 24).

contrapõe — está ancorada no mesmo terreno da visão ascética de busca incondicional pela verdade. Dessa forma, descarta a ciência como um adversário do ascetismo. Afinal, ela está longe de criar valores. Pelo contrário, está assentada em valores de negação da vida:

Para isso a ciência está longe de assentar firmemente sobre si mesma, ela antes requer, em todo sentido, um ideal de valor, um[a] [potência] criadora de valores, a cujo serviço ela possa acreditar em si mesma — ela mesma jamais cria valores (GM/GM III 25).

Nesse sentido, Nietzsche constata que ciência não combate o ascetismo, mas aquilo que a ele é exterior, o que seja, “o jogo de máscaras, seu ocasional endurecimento, ressecamento, dogmatização” (GM/GM III 25). Ciência e ideais ascéticos são aliados, sendo este o terreno, a sustentação na qual aquela se ancora. Neste ponto de vista, atenta, levando a cabo sua investigação genealógica, que a ciência e o ideal ascético pisam no mesmo solo no quesito fisiopsicológico, naquele cujo pressuposto é o empobrecimento da vida, através do qual há uma série de transformações: “as emoções tornadas frias, o ritmo tornado lento, a dialética no lugar do instinto, a *seriedade* impressa nos rostos e nos gestos” (GM/GM III 25). Devemos, novamente, nesse panorama, lembrar o elemento da objetividade do pensamento científico. Atentamos, mais uma vez, para *Além de bem e mal*, onde Nietzsche assume, como abordamos acima a característica daquele que denomina “homem objetivo” como um instrumento e um espelho:

O homem objetivo é um instrumento, um precioso, facilmente vulnerável e embaçável instrumento de medição e jogo de espelhos, que devemos poupar e respeitar; mas ele não é uma meta, não é uma conclusão e elevação, um homem complementar em que se justifique a existência restante, um término — e menos ainda um começo, fecundação e causa primeira, nada de sólido, poderoso, firme em si mesmo, que aspire a dominar: antes um delicado, inflado, fino e flexível recipiente de formas, que deve esperar por uma substância e conteúdo qualquer, para então se ‘configurar’ de acordo — geralmente um homem sem conteúdo e substância, um homem “sem si” (JGB/BM 207).

Como já apresentamos, essa crítica faz parte da consideração da objetividade como parte de uma ornameto da “paralisia da vontade” (JGB/BM 208). Nesse ponto de vista, o filósofo de Sils Maria, em um fragmento póstumo do outono de 1887, propõe pensar a modernidade “sob a alegoria da alimentação e da digestão” (NF/FP 10(18) [15] Outono de 1887). Nesse sentido, identifica um profundo enfraquecimento da espontaneidade que caracterizaria “o historiador, o crítico, o analítico, o intérprete, o observador, o colecionador, o leitor”, em última instância, todos seriam “talentos reativos: *tudo* ciência” (NF/FP 10(18) [15]

Outono de 1887). É, nesse ponto, enquanto um tipo enfraquecido que Nietzsche vislumbra os cientistas, como signos de uma perspectiva doente.

Aliado a isso, vai propor, na *Genealogia da Moral*, se instrumentalizando da história, em seu procedimento, que os períodos de um povo nos quais o douto ganha evidência são momentos de cansaço deste povo, no qual “a força transborda, a certeza de vida, a certeza de futuro se foram” (GM/GM III 25). Com isso, vai averiguar que as (supostas) vitórias do pensamento científico moderno não ocorreram sobre o ascetismo, uma vez que este ideal “tornou-se antes mais forte” com essas vitórias, já que, através delas “a cada vez que uma muralha, uma fortificação que lhe fora acrescentada, e que lhe vulgarizou o aspecto, era atacada e demolida impiedosamente pela ciência” (GM/GM III 25). Como exemplo disso, Nietzsche vai observar a astronomia, questionando se se acredita “realmente que a derrota da astronomia teológica, por exemplo, representa uma derrota desse ideal?” (GM/GM III 25). Especificamente, Nietzsche se propõe a examinar a relação do ser humano desde a revolução copernicana: “Precisamente a autodiminuição do homem, sua vontade de diminuir-se, não se acha em avanço irresistível desde Copérnico?” (GM/GM III 25). Nietzsche atenta que, com esses processos de vitórias das ciências, o ser humano é destronado de sua posição hierárquica em relação aos demais seres, se tornando “*bicho*, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele, que em sua fé anterior era quase Deus” (GM/GM III 25). Contrasta, assim, uma das principais vantagens garantidos pela moral cristã, que seria o empréstimo ao ser humano “um valor absoluto, em oposição à sua pequenez e à sua contingência na corrente do devir e do perecimento” (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887). A partir disso, concebe que desde a revolução copernicana “o homem parece ter caído em um plano inclinado”, isto é, “ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro — para onde? rumo ao nada? ao ‘lancinante sentimento do seu nada?’” (GM/GM III 25). A ciência, nesse ponto de vista, teria a proposta de dissuadir o ser humano do apreço que teve por si, mantendo-o em um autodesprezo “penosamente conquistado como seu último e melhor título ao apreço” (GM/GM III 25), contribuindo para o fortalecimento do ideal ascético ao destituir a vida de significados intrínsecos. Dito de outra forma, o desenvolvimento da ciência moderna, ao invés de constituir vitórias sobre o ideal ascético, representa o seu aprofundamento, já que, ao retirar o ser humano do centro do universo, destitui a existência humana de sua importância, transformando-o em mais um animal entre todos os animais, mais um ser vivo entre todos os seres vivos<sup>152</sup>.

<sup>152</sup> Nesse ponto de vista, atentamos para a constatação de Constâncio (2012) acerca desse panorama da ciência em relação à vida: “Já a visão científica, por seu lado, des-afeta, esvazia o mundo de significação afetiva, aliena

Nesse panorama, Nietzsche deixa evidente que a ciência não constitui qualquer oposição ao ascetismo. Pelo contrário, a ciência nada mais é do que uma forma através da qual o ascetismo se manifesta e encontra suas forças. Isso ocorre, como vimos, em três sentidos. No primeiro, através das descobertas que, retirando o ser humano da centralidade do universo, tenciona a vida dele ao vácuo, sendo esta a oportunidade de captação pelo ideal ascético. No segundo sentido, as práticas da ciência, sua frieza, sua objetividade, representam o enfraquecimento do ser humano; a ciência transforma-se, nesse ponto de vista, em um esconderijo do desânimo. Por fim, a ciência moderna, dos descrentes, ateus, ainda não seria uma oposição ao ascetismo justamente por se sustentar no mesmo solo que ele, já que está centrada na *vontade de verdade*.

No entanto, essa postura científica do século XIX desperta um novo momento da história do Ocidente. Isso porque é através dessa posição científicista, baseada na vontade de verdade, que o ocidente é levado à “apavorante catástrofe” (GM/GM III 27). Com a educação para a verdade, a humanidade chegou em um momento derradeiro no qual “por fim se proíbe a mentira de crer em Deus” (GM/GM III 27). Nietzsche identifica, assim, que a interpretação moral do mundo, a qual está presente tanto no cristianismo quanto na ciência, “termina na negação do mundo” (NF/FP 2(117) Outono de 1885 — Outono de 1886). É neste horizonte da vontade de verdade que, então, é possível identificar a morte de Deus. Vejamos, por isso, os elementos dessa catástrofe.

\*\*\*

---

o ser-humano do seu mundo e da sua vida, a ponto de nem sequer as suas categorias e metáforas mais básicas — os seus antropomorfismos — terem qualquer valor e qualquer validade em relação ao mundo. De um ponto de vista estritamente científico, tudo neste mundo deixa de ser significativo, perde relevância, perde sentido para nós — tudo se torna um ‘nada’” (Constâncio, 2012, p.61). No entanto, não podemos ignorar um elemento imprescindível sobre o qual abordamos anteriormente: a ciência também é utilizada pelo filósofo alemão em seu procedimento genealógico. Nesse cenário, compreendemos que a ciência, face ao niilismo completo [tema que será discutido no decorrer do texto], pode se apresentar de duas formas: “1) Como sinal de força e autodomação, como poder prescindir de mundos de ilusões consoladoras e salvadoras// 2) Como minando, seccionando, desiludindo, enfraquecendo” (NF/FP 9(60) [46] Outono de 1887). Nietzsche, como “o primeiro niilista perfeito da Europa que, porém, já viveu em si até o fim o próprio niilismo — que o deixou para trás de si, sob si, fora de si” (NF/FP 11(411) Novembro de 1887 — Março de 1888), pode valer-se das teses científicas através das quais o ser humano não mais colocado em uma posição de destaque: “Ele não é absolutamente a coroa da criação, cada ser existente se acha, ao lado dele, no mesmo nível de perfeição... E ao afirmar isso, ainda afirmamos muito: pois ele é, considerado relativamente, o animal mais malogrado, o mais doentio, o que mais perigosamente se desviou de seus instintos — com tudo isso, é verdade, também *o mais interessante*” (AC/AC 14). Nesse ponto, Nietzsche, na *Gaia Ciência*, vai se voltar contrário a qualquer posição de separação entre o ser humano e o mundo: “Toda a atitude ‘homem *contra* mundo’, homem como princípio ‘negador do mundo’, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que anal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso — a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna —, já rimos, ao ver ‘homem *e* mundo’ colocados um ao lado do outro, separados tão só pela sublime presunção da palavrinha ‘e’” (FW/GC 346).

O anúncio da morte de Deus surge, dentre obras publicadas, na *Gaia Ciência*. Em um célebre aforismo intitulado *O homem louco*<sup>153</sup>, o filósofo alemão trata de forma minuciosa o anúncio desta morte. A personagem que intitula o referido aforismo é apresentada como aquela que, em plena manhã, acendeu uma lanterna e foi ao mercado gritar “‘Procuro Deus! Procuro Deus!’” (FW/GC 125). No entanto, estes gritos não foram direcionados àqueles que criam em Deus, mas sim para os descrentes. Nesse sentido, o homem louco estaria, com sua lanterna, levando luz àquele grupo que, supostamente, já estava iluminado pela falta de crença em Deus, os ateus. Eles — os descrentes — recebem, então, o homem louco com gargalhadas, zombando de sua procura. Entretanto, o homem louco lança-se para o meio desses ateus e afirma que “[n]ós o matamos — vocês e eu. Somos seus assassinos” (FW/GC 125). O anúncio, entretanto, desperta uma surpresa entre os seus interlocutores, o que leva o homem louco a concluir que chegou cedo demais:

“Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação — e no entanto eles o cometeram!” (FW/GC 125).

Nietzsche, com esse anúncio não apenas nos coloca frente àqueles que estão no limiar da morte de Deus, mas também frente à postura destes em relação ao referido acontecimento: eles não estão prontos para este anúncio. Ou, mais ainda, ainda não percebem a dimensão deste acontecimento. Uma questão desse embate é desvelar a postura ateia desses que receberam a notícia da morte de Deus e silenciaram frente a ela. Isso porque o ateísmo cientificista do século XIX não seria um traço de oposição à forma de vida ascética, mas seria, como apontamos anteriormente, “uma das últimas fases do seu desenvolvimento”, ou seja, é uma “de suas formas finais e consequências internas” (GM/GM III 27). Esses ateus, nesse sentido, situados no solo da ciência, são guiados pela vontade de verdade, não rompendo com a moral cristã. Não percebem, assim, que esse ímpeto pela verdade se volta “finalmente contra a moral, descobre sua *teleologia*, sua consideração *interessada*” (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887). A “educação para a verdade” (GM/GM III 27), nesse ponto, acabou na

---

<sup>153</sup> Não é neste aforismo que a morte de Deus aparece pela primeira vez na *Gaia Ciência*, no entanto, é a partir dele que iremos tecer a nossa análise neste momento. O primeiro aforismo da referida obra com a qual nos deparamos com a morte de Deus será analisado no decorrer do texto.

derrocada do próprio fundamento da moral, Deus (FW/GC 357)<sup>154</sup>. O ateu ao qual Nietzsche se dirige, no entanto, se sustenta nas sombras de Deus, o alvo das novas lutas:

Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos — uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. — Quanto a nós — nós teremos que vencer também a sua sombra (FW/GC 108).

A constatação nietzschiana nos coloca frente, então, não apenas ao maior dos acontecimentos, mas, especialmente, frente àquele que seria o adversário com o qual o filósofo dos espíritos livres vai se defrontar: com a sombra de Deus<sup>155</sup>. Nesse panorama, é fundamental compreendermos que a morte de Deus foi determinante para o perecimento do cristianismo enquanto dogma (GM/GM III 27), enquanto uma verdade absoluta através da qual se sustenta uma visão de mundo ascética. Resta, portanto, eliminar os resquícios do cristianismo enquanto moral (GM/GM III 27)<sup>156</sup>. Por isso os ateus científicistas, aqueles que

<sup>154</sup> É importante atentarmos que esse processo é interpretado pelo filósofo de Sils Maria como parte integrante das questões vitais: “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossupressão: assim quer a lei da vida, a lei da necessária ‘autossuperação’ que há na essência da vida — é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: ‘*patere legem, quam ipse tulisti*’ [sofre a lei que tu mesmo propuseste]” (GM/GM III 27).

<sup>155</sup> Sobre o elemento da sombra acarretada pela morte de Deus, atentamos para o aforismo 343 da *Gaia Ciência*, no qual o filósofo alemão indica qual seria essa sombra: “O maior acontecimento recente — o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito — já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja *suspeita* no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, ‘mais velho’. Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer *chegado*; e menos ainda que muitos soubessem já *o que* realmente sucedeu — e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral europeia, por exemplo” (FW/GC 343).

<sup>156</sup> Nesse ponto, atentamos que o falecimento do cristianismo como dogma decorre da impossibilidade de, com o fenômeno da morte de Deus, afirmar a transcendência do mundo. Nesse ponto, seguimos Marton: “Traço essencial de nossa cultura, o dualismo de mundos foi invenção do pensar metafísico e fabulação da religião cristã. Com Sócrates, teve início a ruptura da unidade entre *physis* e *logos* — e a filosofia converteu-se, antes de mais nada, em antropologia. Com o judaísmo, houve o despovoamento de um mundo que estava cheio de deuses — e a religião tornou-se, acima de tudo, um ‘monótono-teísmo’ [AC/AC 19]. Desvalorizando este mundo em nome de um outro, essencial, imutável e eterno, a cultura socrático-judaico-cristã é niilista desde a base. É a morte de Deus, pois, que tornará possível a Zaratustra fazer a travessia do niilismo” (Marton, 2009, p.71). A partir disso, não podemos nos furtar de atentar para a obra mencionada pela autora, *Assim Falava Zaratustra*, onde a morte de Deus surge nas primeiras páginas através de um diálogo de Zaratustra com o homem velho que vivia na floresta. Após um diálogo com esta personagem — que afirma amar a Deus em detrimento dos seres humanos (Za/ZA, prólogo, 2) —, Zaratustra se questiona: “‘Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não sabe que *Deus está morto*?’” (Za/ZA, prólogo, 2). Mais do que uma interrogação em relação à postura de seu interlocutor, a morte de Deus surge com uma importância ímpar, já que é uma das conquistas que a personagem principal do texto alcança em suas reflexões na caverna (Za/ZA, prólogo, 1). O movimento do texto, nesse ponto, deixa transparecer que, após sermos apresentados às características do projeto de transvaloração dos valores na primeira seção do prólogo, na segunda, defrontamo-nos com a reflexão fundamental para que seja levada a cabo esta transvaloração: a morte de Deus (cf. Marton, 2014, p.126-127). Heidegger, no entanto, faz um apontamento, no texto intitulado *A sentença nietzschiana “Deus está morto”*,

vivem à sombra de Deus, reagiram em tom de silêncio ao anúncio do homem louco, uma vez que não radicalizaram a ausência da crença no divino como elemento fundamental para a destituição dos valores postos pela moral cristã<sup>157</sup>.

indicando que a questão da morte de Deus pode vir a ser colocada “a pergunta pela essência do niilismo” (Heidegger, 2003, p.471), sendo esclarecida ao vislumbrarmos a “posição fundamental de Nietzsche no interior da história da metafísica ocidental”, já que o aceno “evidencia um estágio da metafísica ocidental que é supostamente o seu estágio final, uma vez que outras possibilidades não se fazem mais visíveis”, mesmo com a destituição do sentido da metafísica, ela, no entender do filósofo da Floresta Negra, “permanece, contudo, a pressuposição impensada e insuperável das tentativas cegas de escapar do sem-sentido através de uma simples dotação de sentido” (Heidegger, 2003, p.471). Nesse âmbito, Heidegger reconhece que a metafísica é pensada “a seguir por toda parte como a verdade do ente tal na totalidade, não como a doutrina de um pensador” (Heidegger, 2003, p.471), posição esta que parte do horizonte delineado em *Ser e Tempo*: “O pensamento é ininterruptamente tocado pelo acontecimento uno de que o ente é pensado desde o início da história do pensamento ocidental em função do Ser, de que a verdade do Ser permanece contudo impensada e enquanto experiência possível não apenas negada ao pensamento: ele é ininterruptamente tocado pelo acontecimento uno de que o próprio pensamento ocidental, e isso sob a configuração da metafísica, como que sem saber encontra o acontecimento dessa negação; mesmo que como sem saber” (Heidegger, 2003, p.474). A partir disso, constata que Nietzsche “permanece porém necessariamente, preso, como todo ‘anti-’, à essência disso contra o que se volta. Enquanto mera emborcação da metafísica, o contramovimento nietzschiano em relação a esta última não é senão um irremediável enredamento na metafísica; e isso de tal modo que ele se aparta de sua essência e enquanto metafísica nunca consegue pensar na sua própria essência. Desta feita, permanece velado para a metafísica e através dela o que nela e enquanto ela mesma propriamente acontece” (Heidegger, 2003, p.479). Nesse panorama, Heidegger vai apontar para o eterno retorno e vontade de potência como as duas expressões fundamentais da suposta metafísica de Nietzsche: “As duas expressões fundamentais da metafísica nietzschiana, ‘vontade de [potência]’ e ‘eterno retorno do mesmo’, determinam o ente em seu ser segundo os aspectos que permanecem dirigentes desde a antiguidade, o *ens qua ens* no sentido de *essentia* e de *existentia*. A relação essencial a ser assim pensada entre a ‘vontade de [potência]’ e o ‘eterno retorno do mesmo’ ainda não se deixa com isso apresentar aqui imediatamente, uma vez que a metafísica nem considerou nem tampouco sondou a diferenciação entre *essentia* e *existentia*” (Heidegger, 2003, p.498-499). A tese de Heidegger não ficou, no entanto, isenta de críticas, sendo atacada por diversas frentes (cf. Marton, 2009, p.96-97, nota 17; Müller-Lauter, 2009; Constâncio, 2012; Araldi, 1998, nota 7), no entanto, gostaríamos de destacar a posição, neste embate, de Melo Neto (2021), uma vez que o comentador, ao lidar com a posição de Heidegger propõe uma interpretação a partir da qual Nietzsche inverteria a “árvore do conhecimento”, retirando a carga de fundamentação da metafísica. Mais do que isso, estaria presente no projeto nietzschiano o enraizamento do conhecimento na moral, ou, nas palavras do comentador: “no contexto da hipótese nietzschiana, a ‘metafísica’ deixa de ser metafísica, para se tornar uma ferramenta de implementação ou de justificação de um determinado conjunto de valores morais” (Melo Neto, 2021, p.205-206). A partir da posição suscitada por Melo Neto, compreendemos que Heidegger desloca o horizonte da cosmologia de Nietzsche para aquele que lhe é próprio, qual seja, para uma *ontologia*, desconsiderando o caráter combativo dessa cosmologia em relação àquele solo que é próprio da discussão nietzschiana, que seria o solo da moral.

<sup>157</sup> É necessário que façamos breves considerações sobre o ateísmo na *Genealogia da Moral*. Compreendemos, nesse cenário, que o termo não é discutido em primeiro plano na referida obra, mas que este aparece em momentos-chaves da discussão nietzschiana. Em um primeiro momento a questão do ateísmo é apontada na primeira dissertação, quando Nietzsche se refere à ressignificação terminológica presente na moral escrava, especificamente quando atenta para a vingança dos seguidores desta moral: “o que eles creem e esperam não é a esperança de vingança, a doce embriaguez da vingança ( — “mais doce do que o mel”, já dizia Homero), mas a vitória de Deus, do deus *justo* sobre os ateus” (GM/GM I 14). Neste primeiro momento, então, o ateísmo é colocado como um inimigo da moral escrava, sobre o qual a vingança deles irá triunfar. Na segunda dissertação, Nietzsche aborda, novamente, no fim desta parte do livro, o termo em uma suposição para livrar a humanidade da dívida trazida pelo Deus cristão. Afirma o filósofo, nesse ponto: “Supondo que tenhamos embarcado na direção contrária, com uma certa probabilidade se poderia deduzir, considerando o irresistível declínio da consciência de [dívida] do homem; sim, não devemos inclusive rejeitar a perspectiva de que a vitória total e definitiva do ateísmo possa livrar a humanidade desse sentimento de estar em dívida com seu começo, sua *causa prima* [causa primeira]. O ateísmo e uma espécie de *segunda inocência* são inseparáveis” (GM/GM II 20). Neste momento, adverte da força de uma visão de mundo ateia em relação à livrar-se da crença de uma dívida com o divino, dívida está transmutada em culpa e, mais seriamente, acolhida pelo sacerdote ascético como instrumento de controle com o qual o doente se torna pecador. Ainda neste tema, na seção que encerra a referida dissertação, o filósofo utiliza do ateísmo como adjetivo para a sua personagem Zaratustra: “Mas o que estou a dizer? Basta!

Mais importante do que percebermos o maior dos acontecimentos — a morte de Deus — é fundamental atentarmos para as consequências advindas deste assassinato. É por destituir o dogma que sustenta o ideal ascético que a morte de Deus abre o caminho, novamente, para o *niilismo*. Ora, se é através do ideal ascético que o niilismo suicida foi cerceado, a dissolução de sua fundamentação, daquilo que era sua pedra toque, então, novamente, faz com que o espaço para a sua volta esteja aberto. No entanto, em um importante fragmento escrito em junho de 1887, intitulado *O niilismo europeu* — o fragmento de *Lenzer Heide* —, Nietzsche assevera que a questão do niilismo não é a mesma do primeiro niilismo, qual seja, em relação à incerteza da vida (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887). A preocupação do filósofo alemão retrata uma nova configuração daquilo que denomina como niilismo, cujo cerne está no sentido da existência. A interpretação niilista, então, demonstrada pelo filósofo genealogista, é relativa à interpretação da vida na qual tudo se apresenta “como se não houvesse de maneira alguma um sentido na existência, como se tudo fosse em vão” (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887). Na *Genealogia da Moral*, o filósofo aponta para esse problema como o cansaço em relação ao ser humano:

Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão — não há dúvida, o homem se torna cada vez “melhor”... E precisamente nisso está o destino fatal da Europa — junto ao temor do homem perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa — o que é hoje o niilismo, se não *isto*?.... Estamos *cansados* do homem... (GM/GM I 12).

Especificamente, essa nova interpretação da existência diz respeito à questão valorativa, como se os valores, quaisquer que sejam, não forneçam uma meta ou uma finalidade para a existência, sendo este o pensamento mais paralisante. É imprescindível que atentemos para a situação daqueles aos quais a moral escrava serviu como base para a sua existência, os oprimidos. Isso porque eles, através desta moral, eram protegidos da forma suicida do niilismo — como delimitamos anteriormente —, tanto em suas práticas quanto em relação ao significado destas, uma vez que a moral escrava “atribuiu a *cada homem* um valor

---

Basta! Neste ponto não devo senão calar: caso contrário estaria me arrogando o que somente a um mais jovem se consente, a um “mais futuro”, um mais forte do que eu — o que tão só a Zaratustra se consente, a *Zaratustra*, o *ateu...*” (GM/GM II 25). No entanto, em um movimento de mais ponderação em relação à posição ateia, Nietzsche afirma que o ateísmo não estaria em um solo diferente da moral escrava, ou melhor, um determinado tipo de ateísmo: “O ateísmo incondicional e reto ( — e somente seu ar é o que respiramos, nós, 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” (GM/GM III 27). É necessário, portanto, que, o ateísmo somente seria uma posição contrária ao ascetismo e ao domínio sacerdotal se excetuarmos a sua vontade de verdade (GM/GM III 27).

infinito, um valor metafísico” (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887), inserindo-o em uma ordem, a qual não corresponde com a ordem de potências que imperavam na hierarquia social. Com a criação de um mundo fantasioso e com a transvaloração escrava, nesse horizonte, esse sofredor passou a se colocar como superior àqueles que exerciam sua potência. Suas práticas faziam com que esses superiores em uma hierarquia de forças fossem vistos como “inimigos” e eles foram ensinados a “*odiar e a desprezar* aquilo que é o traço fundamental de caráter dos dominantes: *sua vontade de [potência]*” (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887). É com essa destruição das valorações que ampara a forma de vida sofredora que abre-se o problema daquilo que Nietzsche vai denominar de *budismo europeu*:

Nilismo, como sintoma do fato de os desvalidos não terem mais nenhum consolo: o fato de eles destruírem para serem destruídos, de eles, remidos da moral, não terem mais nenhuma razão para “se render” — o fato de eles se colocarem sobre o solo do princípio oposto e mesmo, por sua parte, quererem [potência], na medida em que *obrigam* os poderosos a serem seus carrascos. Essa é a forma europeia do budismo, o *não fazer*, depois que toda existência perdeu seu “sentido” (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887).

Com a perda do alicerce da moral escrava, então, a situação constatada por Nietzsche diz respeito à paralisia da vontade, sua dissolução no nada. No caso do budismo, tomado como exemplo, essa paralisia seria no nirvana<sup>158</sup>. Há de se fazer, então, uma diferença. Isso

---

<sup>158</sup> Como entender, no entanto, essa questão do budismo? Verificamos que em *O Anticristo*, o filósofo alemão vai caracterizá-lo — o budismo — como “a única religião realmente *positivista* que a história tem a nos mostrar, até mesmo em sua teoria do conhecimento ( um rigoroso fenomenalismo —)” (AC/AC 20). Complementa Nietzsche, essa constatação, atentando que o budismo “já não fala em ‘combater o *pecado*’” mas se propõe, ao invés disso, a “‘combater o *sofrimento*’” (AC/AC 20). Nessa caracterização, deixa evidente quais seriam os pressupostos para o budismo. Afirma, assim, que é necessário, para que este se efetive, um clima ameno, uma mansidão, uma liberdade no que tange aos costumes e nenhum militarismo (AC/AC 21). Mais especificamente, destaca, para além desses aspectos, que “o movimento tenha sua origem nas classes mais elevadas e mesmo eruditas” (AC/AC 21). Para além disso, atenta que há dois dados fisiológicos que ele repousa, sendo o primeiro uma “enorme excitabilidade” a qual se exprime como “refinada suscetibilidade à dor”; enquanto a segunda é uma “hiperespiritualização”, ou seja, aquilo que o filósofo vai caracterizar como “uma demasiada permanência entre os conceitos e procedimentos lógicos, na qual o instinto pessoal se prejudicou em favor da coisa ‘impessoal’” (AC/AC 20). Doravante este estado, que se segue de uma depressão, as recomendações do budismo procedem “higienicamente”, adotando “a vida ao ar livre, as andanças, a moderação e a escolha na comida; a cautela com as bebidas alcóolicas; cautela igualmente com os afetos que produzem bilis ou esquentam o sangue; nenhuma *preocupação*, consigo ou com outras pessoas” (AC/AC 20). Além disso, no budismo, a “*oração* é excluída, assim como a *ascese*; nenhum imperativo categórico, nenhuma coação absolutamente, mesmo dentro do mosteiro (— pode-se sair dele —)” (AC/AC 20). Na avaliação em relação às duas religiões, budismo e cristianismo, portanto, Nietzsche assevera que aquele é “mil vezes mais frio, mais verdadeiro, mais objetivo. Ele já não tem a necessidade de tornar decente seu sofrer, sua suscetibilidade à dor, com a interpretação do pecado — ele diz simplesmente o que pensa: ‘eu sofro’” (AC/AC 23). É por essas diferenças centrais que o “budismo é uma religião para o final e o cansaço da civilização, o cristianismo ainda não a encontra — funda-a, em determinadas circunstâncias” (AC/AC 22). De forma geral, compreendemos, tal qual Barros (2002), que “ao travar uma luta contra os sentimentos hostis, o budismo decerto insere-se no rol das interpretações decadenciais do existir, que renunciam a toda sorte de ação e desejam apenas o fim e o repouso. No entanto, ao fazê-lo com assossegado e serenidade, a religião asiática conduz a um tipo de declínio que não é, por assim dizer, totalmente guiado pela negatividade” (Barros, 2002, p.102).

porque, por um lado, através do budismo, Nietzsche encontra a marca de um *niilismo passivo*, ou seja, atenta para um estado através do qual a falta de meta e de respostas se apresenta como um sinal de fraqueza, cuja força do espírito “pode se extenuar, pode estar *esgotada*” (NF/FP 9(35) Outono de 1887) de tal forma que as metas e os valores se mostrem de maneira inapropriada. Ao analisar a condição do niilismo passivo da modernidade, Nietzsche identifica duas de suas características, (1) a decomposição decorrente da dissolução da sínteses de valores e metas e (2) tudo aquilo que traz um efeito tranquilizador ocupa um primeiro plano sob disfarces diversos “religiosos, morais, políticos ou estéticos etc” (NF/FP 9(35) Outono de 1887). No caso do Budismo, verificamos a abolição de deus (AC/AC, 20), mas a instituição de uma vida marcada pelo combate à fadiga espiritual com a recondução “rigorosamente à *pessoa* também os interesses mais espirituais” (AC/AC 20). Ou seja, o budismo não precisa tornar o seu sofrer em algo decente (AC/AC 23), apenas solicita práticas que o combatam, que tragam um efeito tranquilizador para a vida doente. Guia o ser humano ao declínio, mas sem imputar uma forma de vida rancorosa, baseada no ressentimento.

O budismo europeu, por sua vez, especificamente, essa espécie de “não fazer” depois da perda do sentido da existência (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887), pode servir como condição, ao lado do aparecimento do niilismo completo em sua forma *ativa*, para a nova valorização. Isso porque o filósofo alemão atenta que a sensação de superação da moral pressupõe “um grau elevado de cultura espiritual” (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887). Aponta, com isso, que essa elevação espiritual obrigaria a crença no eterno retorno, já que ela seria “a *mais científica* de todas as hipóteses possíveis” (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887). Enxerga, nesse ponto de vista, o budismo europeu como uma importante condição em uma possível postura de libertação à transcendência que aprisionou a vida. Nesse caso, a postura do budismo europeu poderia levar à aceitação de uma existência ancorada na imanência, isto é, a afirmação de uma vida que irá se repetir eternamente em infinitos ciclos cósmicos. No entanto, essa posição, enquanto traço niilista precisaria ser acompanhada por uma postura ativa. Mesmo assim, a radicalização do niilismo ativo não seria necessária para as pretensões de uma transvaloração, haja vista que este tipo de niilismo tem como tônica o impulso de destruição, não sendo forte o suficiente, ainda, para a criação (NF/FP 9(35) Outono de 1887).

Malgrada a possibilidade da existência niilismo completo, que pode se apresentar em sua forma passiva, é imprescindível, na compreensão de Nietzsche, que tomemos, para encarar o niilismo decorrente da morte de Deus, posições extremas, já que “posições extremas não são suplantadas por posições reduzidas, mas, por sua vez, apenas por outras extremas,

mas invertidas” (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887). Dessa forma, o filósofo propõe uma radicalização através da própria existência, concebendo-a como “ela é, sem sentido e sem meta, mas inevitavelmente retornando, sem um final no nada: o eterno retorno” (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887). A proposta leva em conta, então, que tomemos o niilismo completo em sua forma ativa como possibilidade de uma superação ao próprio niilismo. Dessa forma, a noção de eterno retorno, através da qual é compreendido que toda a existência retorna sem cessar em infinitos ciclos cósmicos, atua como parte de uma seleção instintiva “daquilo que precisas *ser destruído*” (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887). Na *Gaia Ciência*, o filósofo apresenta a ideia do eterno retorno sob o título de *O maior dos pesos*. No aforismo com o título apontado, ele exprime:

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 pensamento 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!” (FW/GC 341).<sup>159</sup>

A proposta do demônio, Nietzsche já apontava nesse mesmo aforismo, pode despertar tanto uma lamentação, descrita como um prostrar e um ranger de dentes (FW/GC 341), quanto um regozijo de afirmar a vida em sua inteireza, tratando a referida proposta como

---

<sup>159</sup> Apesar desta apresentação enquanto elemento de “seleção”, Nietzsche pensa o eterno retorno através de um ponto de vista cosmológico. Nesse âmbito, em uma anotação póstuma intitulada *A nova concepção de mundo*, o filósofo alemão vai apresentar os argumentos de sua elaboração a partir da conjunção da noção de vontade de potência com uma perspectiva infinita de tempo: “Se o mundo *pode* ser pensado como determinada grandeza de força e como determinado número de centro de forças — e toda e qualquer outra representação permanece indeterminada e conseqüentemente *inútil* —, então se segue daí que ele tem de percorrer um número incalculável de combinações no grande jogo de dados de sua existência. E como todas as combinações ainda efetivamente possíveis precisariam ter sido percorridas entre cada ‘combinação’ e seu próximo ‘retorno’ e como cada uma dessas combinações condiciona toda a sequência de combinações na mesma série, então estaria demonstrado, com isso, um circuito de séries absolutamente idênticas: o mundo como circuito que já se repetiu de maneira infinitamente frequente e que joga o seu jogo ao *infinitum*” (NF/FP 14(188) Começo do ano de 1888). Para além disso, alerta que essa concepção não é mecanicista, “pois, se ela o fosse, então não teria como condição um retorno infinito de casos idênticos, mas um estado final. *Como* o mundo não o atingiu, o mecanismo precisa ser considerado por nós uma hipótese incompleta e apenas provisória” (NF/FP 14(188) Começo do ano de 1888). Nesse ponto, podemos resumir a noção de eterno retorno, em sua faceta cosmológica, a partir da relação conflituosa entre forças finitas que tendem a retornar no tempo infinito. Nesse horizonte, no entanto, surge a questão se a ideia do eterno retorno seria um imperativo ético ou uma tese cosmológica? Seguimos a proposta de Marton para responder a referida questão, na qual a comentadora assevera que essa questão deixa de ter sentido: “Exortar a que se viva como se esta vida retornasse inúmeras vezes não se restringe a advertir sobre a conduta humana; é mais do que um imperativo ético. Sustentar que, queiramos ou não, esta vida retorna inúmeras vezes não se limita a descrever o mundo; é mais do que uma tese cosmológica. O eterno retorno é parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronado, o homem deixa de ser um sujeito frente à realidade para tornar-se parte do mundo” (Marton, 2009, p.118).

divina. Neste último caso, vislumbramos uma posição afirmativa descrita como *amor fati*; no primeiro, então, percebemos a reação dos desvalidos que, a partir não só da destituição de uma outra existência, mas principalmente com a repetição desta na infinitude, sucumbiriam e sentiriam o eterno retorno como maldição:

No momento em que for tocado por ele [eterno retorno], não haverá mais como se atemorizar em relação a qualquer ação: não eliminar passivamente, mas *fazer* com que tudo elimine aquilo que é sem sentido e sem meta a esse grau: apesar de apenas um espasmo, uma fúria cega estar junto à intelecção de que tudo estava presente desde eternidades — mesmo esse momento do niilismo e de prazer com a destruição (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887).

O eterno retorno, nesse esquema, enquanto um artefato desta superação da crise do niilismo<sup>160</sup>, é constatado como um instrumento de “purificação”, no sentido de que ela

<sup>160</sup> Estamos de acordo com Melo Neto (2022) no que tange ao estatuto belicoso do eterno retorno na transvaloração dos valores. O comentador atenta para uma mudança de cosmovisão como elemento central da “*inversão* no modo de valorar da tradição ocidental, uma vez que as ações humanas, pensadas a partir do eterno retorno, não poderiam ser guiadas nem por uma esperança de redenção no além, nem pelo medo do castigo no inferno” (Melo Neto, 2022, p.140, *itálico no original*). Nesse ponto de vista, a mudança advinda pelo eterno retorno é exposta da seguinte forma: “Se, antes, era a esperança de vida eterna no além que dava sentido a esta vida, agora, é a repetição eterna desta mesma vida que daria significado a esta vida. Outrora, o *peso da eternidade* do além-mundo direcionava as ações da existência humana. Doravante, seria a doutrina do eterno retorno que deveria trazer o *peso da eternidade* sobre cada ato da existência de cada homem. E é nesse sentido que Nietzsche parecia acreditar que a cosmologia do eterno retorno poderia transformar radicalmente o homem ocidental” (Melo Neto, 2022, p.141, *itálico no original*). Questionamos, nesse sentido, se, à luz de seu perspectivismo, as noções cosmológicas de Nietzsche seriam uma característica da mentira piedosa. Neste âmbito, deparamo-nos com a investigação de Frezzatti Junior (2007), a qual visa responder a essa questão. Para tal, o comentador reflete acerca do estatuto do mito, afirmando que sem ele “toda cultura perde sua força criadora, pois ele dá unidade a todo um movimento cultural [*Culturbewegung*], ou seja, dá aos homens uma interpretação de sua vida e lutas” (Frezzatti Jr., 2007, p.278). Assim, ao vislumbrar a cosmologia nietzschiana, Frezzatti Jr aponta para a possibilidade de “entender esses dois conceitos como criações que, tal qual o mito trágico e a pia fraus da ascensão de potência, dão um significado ao mundo, à existência e ao homem: propiciam a superação contínua das produções humanas, ou seja, permitem o desenvolvimento das múltiplas capacidades criadoras do homem” (Frezzatti Jr, 2007, p.280). Entendemos que essa posição do referido comentador é importante por recolocar a discussão sobre o suposto estatuto da cosmologia nietzschiana em relação ao mito sem recorrer a uma leitura metafísica, como o faz Habermas. Atentamos, neste sentido, para o primeiro capítulo da obra *Pensamento pós-metafísico*, quando Habermas, enquanto caracteriza o pensar homônimo ao livro, realiza uma consideração sobre Nietzsche. Ora, o contexto do pensar pós-metafísico é caracterizado enquanto aquele que é delimitado pelo pensar científico, cuja capacidade seria a de decidir o valor de verdade de uma determinada proposição geral. Nietzsche, no entanto, mesmo sendo um crítico de Platão, “não consegue desvencilhar-se do desejo de ter um acesso privilegiado à verdade, nem lançar fora o tradicional conceito forte de teoria. Esse conceito enfático de teoria, que pretendia tornar compreensíveis, a partir de estruturas internas, não somente o mundo dos homens, mas também a natureza, só pôde cair quando se impuseram as premissa tranquilas de um pensamento pós-metafísico” (Habermas, 1990, p.14). No discurso filosófico da modernidade, o filósofo de Frankfurt assume que, para Nietzsche, o mundo aparece como uma espécie de tecido de dissimulações e interpretações, do qual a potência criadora de sentido constitui o núcleo estético da vontade de potência. A arte, assim, pode ser considerada como a genuína metafísica humana. Para tal, Habermas compreende que Nietzsche deve construir uma metafísica do artista se reduzir tudo ao estético, não restando nem fenômenos ônticos e nem morais. Não, pelo menos, no mesmo sentido de fenômenos estéticos (Habermas, 2000, p.138). A vontade de potência serviria, nesse cenário, como elemento balizador para oferecer um quadro em que Nietzsche explica como surgem as ficções do mundo moral (através de uma história natural da moral) e do ente (através de uma teoria pragmática do conhecimento). Dessa forma, a vontade de potência é vista como uma versão metafísica do princípio dionisiaco. Com esses elementos em vista, Habermas assume que a crítica de Nietzsche à Modernidade é desenvolvida a partir de uma razão desmascaradora que se coloca fora do horizonte

concentra “os elementos aparentados e faz com que cada um dela se corrompa junto ao outro” (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887). Ou seja, é através dessa doutrina que se torna possível distinguir graus de saúde, determinantes para a caracterização da hierarquia das forças (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887), seguindo o critério genealógico da fisiopsicologia. Assim, é possível reconhecer, para além das ordens sociais, “aquele que comanda como aquele que comanda, aquele que obedece como aquele que obedece” (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887). Nesse ímpeto, o filósofo evidencia que o ser humano tomado como mais forte é aquele que não necessita de nenhum princípio extremo de fé, é mais moderado, que ama a incerteza da vida. Estes seres humanos, enfim, são “aqueles que podem pensar sobre o homem com uma redução significativa de seu valor, sem se tornar pequenos e fracos por meio daí” (NF/FP 5(71) Verão de 1886 — Outono de 1887).

Nesta tônica, atentamos para um novo momento do niilismo, que supera o niilismo completo — seja em sua perspectiva passiva ou ativa —, concebido como o niilismo extático. Em um fragmento póstumo escrito em 1885, o filósofo afirma que esse tipo de niilismo só poderia ser imprescindível para o filósofo como uma “pressão e um martelo poderosos, com os quais ele destroça raças degeneradas e moribundas e as afasta do caminho, de abrir espaço para uma nova ordem da vida ou a fim de inspirar para aquilo que se acha degenerado e que quer morrer a exigência do fim” (NF/FP 35(82) Maio — Junho de 1885). Atentamos para dois elementos imprescindíveis. Primeiro, o martelo ao qual Nietzsche se refere diz respeito à própria doutrina do eterno retorno: “[a] doutrina do eterno retorno como martelo na mão dos homens mais poderosos” (NF/FP 27(80) Verão — Outono de 1884). Segundo, o que seria essa visão pessimista. Neste ponto, vislumbramos um escrito póstumo escrito entre o verão de 1886 e a primavera de 1887 intitulado *Crítica do pessimismo até aqui*. Isso porque nesta anotação, Nietzsche caracteriza a sua forma de pessimismo:

---

da razão. Além disso, a crítica à modernidade apelaria a critérios das experiências modernas básicas na estética. Assim, Habermas assume que enquanto jovem, Nietzsche estaria em um campo de ingenuidade ao buscar transplantar a ciência para o terreno da arte; enquanto um filósofo mais maduro, Nietzsche, então, não possuía clareza sobre o significado do exercício de uma crítica da ideologia que atacasse os fundamentos dessa ideologia. Nas palavras de Habermas: “Por um lado, Nietzsche sugere a possibilidade de uma observação artística do mundo levada a cabo com meios científicos, mas em uma atitude antimetafísica, anti-romântica, pessimista e cética. Uma ciência histórica dessa espécie, por estar a serviço da filosofia da vontade de [potência], poderia escapar da ilusão da fé na verdade. Mas seria preciso, então, pressupor a validade dessa mesma filosofia. Daí Nietzsche ter de afirmar, por outro lado, a possibilidade de uma crítica da metafísica que desenterre as raízes do pensamento metafísico, mas sem renunciar a ser ele mesmo uma filosofia. Declara Dionísio filósofo a si próprio o último discípulo e iniciado desse deus filosofante” (Habermas, 2000, p.140-141). A partir dessa apreciação, que a cosmologia nietzschiana ocupa um papel decisivo — como iremos argumentar no fim deste capítulo — na reviravolta preterida pelo filósofo, sendo considerada uma arma através da qual a valorização cristã do mundo pode ser combatida. Dessa forma, podemos considerá-la como um instrumento transvalorativo, com um estatuto aproximado da *pia fraus*. Diferente de Habermas, então, atentamos como fundamental encarar os elementos do pensamento nietzschiano levando a cabo seu estatuto experimental, enquanto uma perspectiva dentre todas as perspectivas existentes (JGB/BM 22).

*Nosso pessimismo: o mundo não tem o valor que acreditávamos — nossa própria crença elevou a tal ponto nosso impulso ao conhecimento que precisamos dizer isso hoje. De início, o mundo vigia como detendo um valor menor: ele foi sentido assim inicialmente — somente nesse sentido somos pessimista, a saber, com a vontade de admitir para nós mesmos sem reserva essa transvaloração e não nos deixarmos enredar pelo som mágico da lira, nem pela força da mentira... Precisamente com isso encontramos o páthos, que talvez venha a nos impelir em busca de novos valores.* Em suma: o mundo poderia ter um valor muito maior do que acreditávamos — nós precisamos aceder a um ponto por detrás da ingenuidade de nossos ideais e ver talvez que, com a consciência de dar a eles a mais elevada interpretação, não demos à nossa existência humana um valor módico e barato (NF/FP 6(25) Verão de 1886 — Primavera de 1887, negrito nosso).

É justamente através dessa perspectiva que se encontra a radicalização do niilismo. Nietzsche, então, através do *niilismo extático*, concebe uma maneira de lidar com este fenômeno de tal forma a levá-lo às últimas consequências. Nesse ponto, supera aquilo que denomina de niilismo incompleto, ou seja, o ascetismo através do qual há tentativas de escapatória do vazio existencial sem levar à cabo uma reviravolta valorativa (NF/FP 10(42) Outono de 1887), mantendo-se preso ao pressuposto da moral cristã. Ou seja, o niilismo incompleto é aquele no qual o ser humano permanece preso às sombras de Deus. Com este fenômeno da morte de Deus, fator determinante para a derrocada do ascetismo, o niilismo completo pode se apresentar em sua forma ativa — como um instinto de destruição — ou em sua forma passiva — como um instinto de fraqueza —. É justamente através desse niilismo ativo que as portas para a radicalização se abrem, mas é necessário que haja uma nova etapa do niilismo, aquele em sua forma extática. Consumado, através do martelo que “por meio do pessimismo maximamente mórbido” provoca “uma *seleção dos mais aptos para a vida*” (NF/FP 2(100) Outono de 1885 — Outono de 1886), ele é o niilismo mais radical pelo qual é possível selecionar tipos saudáveis e doentes. É através, então, do aprofundamento do niilismo, com uma seleção de hierarquização de tipos vitais, que Nietzsche visa superar não apenas o ascetismo mas também, em última instância, qualquer investida do partido de negação da vida, bem como o vazio existencial do niilismo.

Defendemos, com isso em vista, que a morte de Deus, ao abrir a possibilidade do niilismo pela destituição da base valorativa através da qual se sustentava o modo de vida escravo e ressentido, também abarca consigo uma nova possibilidade, a da contestação do próprio estatuto dos valores. É a partir desta abertura que se insere a possibilidade da investigação genealógica nietzschiana. Ou seja, é a partir da destituição da base valorativa do Ocidente que a genealogia pode confrontar (1) a pretensão da moral cristã, (2) a sua

universalização e (3) o seu estatuto valorativo frente à própria vida. É através da compreensão da morte de Deus, do esfacelamento do dogma cristão dos valores, que se torna possível Nietzsche empreender um conflito contra o cristianismo enquanto moral. Por meio, assim, dessa crítica dos valores, Nietzsche se insere no conflito político para destituir a moral cristã de seu posto vitorioso (GM/GM I 16).

Especificamente, Nietzsche vai demonstrar, através da genealogia, que o cristianismo não está aquém do niilismo, tendo sido uma variação deste, mas de caráter contraditório, haja vista que é através da moral cristã que uma determinada espécie de vida é mantida, a espécie doente. O niilismo cristão é promotor de uma vida que se nega enquanto vida imanente e que almeja ao nada. Nesse ímpeto, o filósofo genealogista sinaliza para o contágio do ascetismo, que transformou a terra na “*estrela ascética* por excelência” (GM/GM III 11). É através do seu procedimento genealógico, então, que Nietzsche consegue apontar a falência moral do Ocidente e quais são as armas através das quais os seus adversários, até então, exerceram seu domínio. Em última instância, vislumbramos que a genealogia nietzschiana, mais do que uma investigação e uma avaliação dos valores morais ocidentais, é uma “arma política” através da qual o filósofo articula a tarefa que o coloca na disputa política: a transvaloração de todos os valores.

### 4.3 À caminho da conclusão...

Após nos depararmos com a constituição do ascetismo e dos panoramas do niilismo, é imprescindível termos em vista alguns traços conclusivos presentes na *Genealogia da Moral*. Para tal, atentamos para os últimos parágrafos das dissertações que a compõem. Nesta instância, Nietzsche questiona, no fim da primeira dissertação, se o conflito apresentado sob os tipos “Roma” e “Judeia” (GM/GM I 16) foi finalizado, ou se ele foi relegado aos arquivos? Somado a isso, o filósofo questiona se o referido embate deveria “reacender algum dia, ainda mais terrível, após um período ainda mais longo de preparação” (GM/GM I 17). O acompanhamento dessas questões nos leva à refletir a posição de Nietzsche sobre o confronto que postulamos acima. Sobretudo, essa perspectiva torna-se transparente quando vemos a resposta do filósofo a estas questões, uma vez que, primeiro, levanta uma série de interrogações sobre o retorno desse conflito, indicando o possível desejo para que este seja retomado. Nesse ímpeto, afirma, em seguida, que quem se defronta com essas questões, tal quais seus leitores, não chegará ao fim, algo distinto de sua própria posição, uma vez que essas indagações de quem o lê são o suficiente para que ele mesmo “chegue ao fim” (GM/GM I 17). Esta posição, de “chegar ao fim”, torna-se evidente quando o filósofo de Sils Maria

alega que já teria deixado evidente a sua pretensão no título do livro que antecede a *Genealogia da Moral*, qual seja, *Além de bem e mal*, cujo significado pode ser empreendido como “‘Além d[e] bom e d[e] ruim’” (GM/GM I 17).

Nessa primeira conclusão, vislumbramos um duplo aspecto. Primeiro, é visível uma convocatória de Nietzsche aos seus leitores, um chamado à reflexão e ao embate político, fundamental para seu projeto. Somado a isso, o filósofo de Sils Maria explicita a sua posição colocando-se para além da postura moral escrava, superando a dualidade de bem e mal, mas também compreendendo-se para além dos valores estabelecidos pela nobreza antiga, de bom e ruim. No entanto, isso não indica que Nietzsche está aquém do embate, mas que reconhece, como pontuamos anteriormente, uma necessidade de encarar a vida através dos ímpetus que lhes são contemporâneos. Não visa, assim, transpor os valores afirmativos tais quais foram engendrados pelas estirpes de “seu partido” do conflito, mas atualiza a postura de afirmação da vida nos termos que superem as condições que se apresentam em sua época. Mais ainda, constata que, para superar a moralidade do partido escravo, é necessário levar adiante o niilismo, radicalizando-o.

Nesse sentido, atentamos para um aforismo de *Crepúsculo dos Ídolos* intitulado *Sussurrando no ouvido dos conservadores*, no qual Nietzsche explicita sua postura atentando que “uma *reversão*, um retorno, em qualquer sentido e grau não é absolutamente possível” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, 43). É necessário não mais andar para trás, mas tomar medidas que levem adiante, tornando a degeneração mais súbita (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, 43). Não nos esqueçamos, nesse cenário, que é parte, no processo de superação do niilismo, levá-lo até às últimas consequências, por isso não podemos pensar em andar para trás. É imprescindível, assim, que tenhamos em vista o processo de radicalização do niilismo e a superação valorativa em vista, atentando, entretanto, para que esses valores não sejam uma réplica daqueles já estabelecidos, isto é, que seja possível superar a modernidade em prol de suas pendências.

Somado a essa perspectiva, é imprescindível atentar para as seções finais da segunda dissertação, onde, novamente, Nietzsche propõe questões fundamentais para apreender o seu objetivo. Nesse cenário, o filósofo alemão coloca a pergunta se aquilo que está sendo realizado em sua *Genealogia da Moral* é a destruição ou a construção de um ideal (GM/GM II 24). O filósofo aponta, como forma de responder a este questionamento, para uma outra pergunta, qual seja: quanto custou para construir o ideal cristão? Delineia, assim, uma importante constatação: para “se erigir um santuário, é preciso *antes destruir um santuário*” (GM/GM II 24). O filósofo alemão apresenta, no *Ecce Homo*, seguindo esta linha, a sua

natureza dionisíaca, a qual “não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*” (EH/EH, Por que sou um destino, 2)<sup>161</sup>. Como forma, então, de superar a moral, é necessário que o próprio Nietzsche se apresente como uma dinamite (EH/EH, Por que sou um destino, 1), mas que a sua postura não seja de um niilista completo ativo, ou seja, não tenha apenas o ímpeto para a destruição. É necessário que haja, igualmente, a inseparabilidade entre o destruir e o criar. No entanto, com essa constatação, Nietzsche levanta uma questão central: a quem deve-se dirigir com estas pretensões de transvaloração? A resposta do filósofo, de imediato, exclui os denominados “homens *bons*” (GM/GM II 24), uma vez que eles seriam os seus inimigos. É imprescindível, nesse caso, que o filósofo pense em um outro tipo de ser humano:

Para aquele fim seria preciso uma *outra* espécie de espíritos diferentes daqueles prováveis nesse tempo: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade: seria preciso estar acostumado ao ar cortante das alturas, a caminhadas inverniais, ao gelo e aos cumes, em todo sentido; seria preciso mesmo uma espécie de sublime maldade, uma última, seguríssima petulância do conhecimento, própria da grande saúde, seria preciso, em suma e infelizmente, essa mesma *grande saúde*... (GM/GM II 24).

A condição está dada, portanto: é necessário que o ser humano forte seja dotado da *grande saúde*. Faz-se necessário que respondamos, assim, a questão sobre o significado desta. Por isso, é fulcral que atentemos para *A Gaia Ciência*, especificamente o aforismo intitulado *A grande saúde*. Neste, o filósofo pontua que este conceito é um meio para alcançar o fim da transvaloração, ou seja, é uma condição através da qual o ser humano pode ser fortalecido. No entanto, adverte que ela não seria algo que “se tem”, mas sim que “constantemente se adquire” e que “é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar” (FW/GC 382). O filósofo nos coloca de frente, nesse âmbito, a uma concepção de saúde que não prescinde de experimentos e, inclusive, da experiência de se estar doente. Nesse sentido, Nietzsche aponta para o viver enquanto uma constante transformação:

Viver — isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo. E no que toca à doença: não estaríamos quase tentados a perguntar se ela é realmente dispensável para nós? Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito, enquanto mestre da *grande suspeita*, que de todo U faz um X, um autêntico e verdadeiro X, isto é, a antepenúltima letra<sup>162</sup> (FW/GC, prólogo, 3).

<sup>161</sup> Sobre o processo que constitui a transvaloração dos valores, cf. Marton, 2025.

<sup>162</sup> Sobre esta expressão, indica Paulo César de Souza: “Alusão à expressão idiomática que diz: *jemandem ein X für ein U vormachen*, ‘fazer ver um U no lugar de um X’, isto é, enganar, vender gato por lebre. Nietzsche inverte a expressão” (Souza, 2012, p.289, nota 1).

Esta condição de experimentação destacada teria sido vivenciada pelo próprio Nietzsche. Em *Ecce Homo*, o filósofo dionisíaco, aborda a sua condição de saúde, afirmando que escolheu, para a sua doença, “os remédios *certos* contra os estados ruins” (EH/EH, Por que sou tão sábio, 2). Para que fosse possível essa realização, era necessário que ele mesmo fosse, no fundo, sadio (EH/EH, Por que sou tão sábio, 2). Há, nesse âmbito, o experimentalismo de transpor a doença, experimentando-a, mas sabendo recorrer às maneiras de livrar-se dela, redescobrimo a própria vitalidade. Aponta, assim, o filósofo dionisíaco, para quais seriam as características daquele tipo de ser humano que “vingou”, compreendendo-o como aquele que só “encontra sabor no que lhe é salutar”, cujo agrado e prazer cessam “onde a medida do salutar é ultrapassada” (EH/EH, Por que sou tão sábio, 2), e que, enfim, inventa a sua própria cura. Atenta, em relação a este o ser humano, para o seguinte desígnio: “o que não o mata o fortalece” (EH/EH, Por que sou tão sábio, 2). É preciso, então, para esta experimentação, que a própria doença seja um meio “para o conhecimento, até a madura liberdade do espírito, que é também autodomínio” (MA I/HH I, prólogo, 4). Para encarar a doença, necessita-se ser aquele que, enquanto a experimenta, consegue reconquistar o estado da *grande saúde*. No entanto, devemos atentar que a dor, nesse caso, não seria um aperfeiçoamento deste ser humano, pelo qual o filósofo dionisíaco passou (EH/EH, Por que sou tão sábio, 2), mas sim um aprofundamento (FW/GC, prólogo, 3), isto é, a dor é aquilo que permite ao ser humano alcançar o novo budismo, retornando com uma “*vontade* de ora em diante questionar mais, mais profundamente, severamente, duramente, maldosamente, silenciosamente do que até então se questionou” (FW/GC, prólogo, 3).

Retornando à *Genealogia da Moral*, na qual o filósofo de Sils Maria levanta a questão acerca dessa condição sobre a grande saúde: seria possível que a tenhamos agora? Mesmo que indiretamente, Nietzsche deixa entrever que não seria este, o momento, para esta grande saúde, mas seria preciso nutrir a humanidade em prol de um novo ser humano, “o homem do grande amor e do grande desprezo” (GM/GM II 24). Para tal, é necessário criarmos as condições para este novo ser humano, como (1) a transformação da fisiologia em senhora sobre as demais questões, (2) estabelecer uma guerra mortal ao vício — compreendido como qualquer ensinamento antinatural — e (3) criar um partido da vida forte (NF/FP 25(1) Dezembro de 1888 — Início de janeiro de 1889). É fundamental, assim, que, como forma de levar a cabo esta empreitada política de Nietzsche, seja concretizada a catástrofe ocorrida através da moralidade cristã, que os seus valores sejam superados e, mais ainda, que esta moral seja condenada (AC/AC 62).

Isso leva a nossa reflexão para a última seção da terceira dissertação, porque é nesta que o filósofo alemão vai tratar do mérito do ascetismo em ter apresentado uma finalidade para o ser humano, cumprido com a supressão do vácuo que aflige o humano. O ideal ascético, assim, garantiu um sentido para o ser humano e para o sofrimento, mas deslocou a vontade para uma “*vontade de nada*, uma aversão à vida” (GM/GM III 28). Levando em conta o argumento de Nietzsche de que este foi o único ideal presente até então (EH/EH, *Genealogia da Moral*). A proposta do filósofo dionisíaco, então, torna-se evidente: é necessário estabelecer um ideal que suplante o cristianismo, o qual é estabelecido por Zaratustra<sup>163</sup> (EH/EH, *Genealogia da Moral*). O conflito político, assim, é retomado, com uma nova visão do partido da vida, em prol da preparação de um novo ser humano. Coloca-se frente à frente, novamente, o partido de afirmação da vida e o da vingança contra a vida: “Fui compreendido? *Dionísio contra o crucificado*” (EH/EH, *Por que sou um destino*, 9).

Nas conclusões de cada dissertação da *Genealogia da Moral*, então, encontramos o armamento que Nietzsche concebe como necessário para confrontar o partido político de vingança contra a vida. Na primeira, faz um reconhecimento dos adversários. Aponta em quais povos se desenvolveram e qual o afeto que comanda esse grupo: evidentemente, a vingança, o ressentimento. Com isso, incita aos seus seletos leitores a retomarem a guerra que, já tendo acontecido em diversos momentos históricos, não se deu por encerrada, nem momentaneamente e nem no futuro (GM/GM I 17). No segundo, nos demonstra qual o instrumento de maior valor do sacerdote para mobilizar o seu partido, a culpa; ou melhor, a culpa transformada em pecado. Nesse ímpeto, demonstra que a sua filosofia é composta por um duplo movimento complementar. Primeiro, é marcada pela destruição das velhas tábuas valorativas; segundo, pela construção de novas tábuas. No entanto, para que isto seja possível, é necessário que haja, como meio, uma nova saúde através da qual é possível pensar em uma redenção da realidade, ou seja, “sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou” (GM/GM II 24). Por fim, apresenta como o partido adversário se mantém e se sustenta, através de uma divisão entre o “líder” (sacerdote) ascético e o “rebanho” de doentes. Nesse âmbito, aponta que a razão da perpetuação do ascetismo é decorrente da falta de um adversário. Abre a possibilidade, novamente, de pensarmos em um ideal contrário, do ideal

<sup>163</sup> A escolha desta personagem é um elemento ao qual devemos nos atentar. No capítulo final de *Ecce Homo*, neste cenário, o filósofo pontua: “Zaratustra criou este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*. Não só que ele tenha nisso experiência maior e mais longa que outro pensador — pois a história inteira é a refutação experimental da sentença da dita ‘ordem moral universal’ —: mais importante, Zaratustra é mais veraz do que qualquer outro pensador. Sua doutrina, apenas ela, tem a veracidade como virtude maior — isso é o contrário da *covardia* do ‘idealista’, que bate em fuga diante da realidade; Zaratustra tem mais valentia no corpo do que os pensadores todos reunidos” (EH/EH, *Por que sou um destino*, 3).

que afirme a vida na imanência. Através da *Genealogia da Moral*, então, Nietzsche apresenta seus adversários, descreve o combate no qual está inserido e, mais ainda, convida os seus leitores à guerra. Leva em conta, por um lado, a resignificação do embate político ao propor o confronto através dos tipos de vida; por outro, a possibilidade de uma nova política na Terra.

## 5. CONCLUSÃO

A nossa pretensão, com esta dissertação, consistiu na investigação da relação entre a genealogia nietzschiana e a noção de grande política. Isso porque, ao nos depararmos com a fortuna crítica sobre questões políticas na obra do filósofo alemão, encontramos a necessidade de alocar o sentido através do qual poderíamos situar as noções de política presentes na obra do referido autor. Enfatizamos, assim, na nossa investigação, o tema da *grande política*, sobretudo compreendendo como esta se apresentava no projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores. Para tal, compreendemos como imprescindível atentar para a obra que Nietzsche apresenta como um trabalho prévio para esta transvaloração, a *Genealogia da Moral*. Assim, uma questão surgiu em nosso horizonte: qual a relação entre o argumento e o procedimento genealógicos com a noção de grande política?

Com o ímpeto de responder a problemática que se apresentou, suspeitávamos da hipótese de que a grande política aparece como pano de fundo através do qual o argumento da *Genealogia da Moral* se desenvolve. Para colocar a nossa hipótese à prova, então, foi necessário dividir a nossa dissertação em quatro capítulos, os quais refletiam as quatro partes que compõem a obra central de nossa investigação, quais sejam: o prólogo e as três dissertações. Dessa forma, o nosso argumento seguiu a estrutura através da qual o filósofo de Sils Maria organizou a sua obra. Isto é, o caminho pelo qual nosso argumento se desenvolveu fez-se espelho do próprio desenvolvimento da obra do filósofo alemão.

No primeiro capítulo, intitulado *Genealogia e Grande Política*, nossa pretensão foi dupla. Primeiro, nossa intenção foi de elencar aquilo que constitui o procedimento genealógico nietzschiano; segundo, foi de apreender o significado de grande política através do desenvolvimento desta noção no *corpus* nietzschiano. Referente à primeira parte, examinamos o procedimento genealógico através dos instrumentos teóricos utilizados por Nietzsche para levá-lo à cabo. Com isso, referimo-nos à história, ao exame da linguagem e à fisiopsicologia. Nesse sentido, encontramos dois movimentos complementares da genealogia nietzschiana, sendo o primeiro o exame histórico dos valores e o segundo, a crítica desses valores. Especificamente, defendemos, na nossa investigação que o exame histórico dos valores é adjacente para crítica axiológica. Com isso, compreendemos que o cerne da genealogia de Nietzsche é a questão pelo valor dos valores morais. Nesse panorama, o filósofo, evitando ficar preso à própria moralidade, buscou um novo critério axiológico através do qual as valorações poderiam ser colocadas em questão. É através, nesse ímpeto, da noção de vida, enquanto vontade de potência, que Nietzsche lida com sua axiologia. Assim, a

genealogia nietzschiana pode ser compreendida como um instrumento de avaliação, munido pela análise histórica, através do qual o valor dos valores morais é medido através do critério vida.

A apreensão, ainda neste primeiro capítulo, do significado de genealogia foi imprescindível para a segunda parte deste, uma vez que nela discutimos a noção de grande política. Isso porque, ao averiguarmos a mudança do uso deste conceito pelo filósofo alemão, deparamo-nos com um sentido de política ancorado em disputas de tipos vitais, as quais são catalogadas pelo prisma fisiopsicológico da genealogia. Assim, vislumbramos que o conflito entre os partidos da “guerra” da grande política são reconhecidos historicamente através da análise genealógica. Nesse ponto, compreendemos que o sentido político presente em Nietzsche está imerso em uma tentativa dos tipos de vida de maximizar a sua potência. Assim, deparamo-nos com a necessidade de explicitar como os dois partidos que se defrontam nesta guerra se organizam e quais são as suas características. Dessa forma, no nosso primeiro capítulo, articulamos tanto os elementos metodológicos que compõem o procedimento genealógico quanto o significado que a grande política possui na filosofia nietzschiana. No mais, demonstramos o nexo entre essas duas ideias.

No nosso segundo capítulo, intitulado *Os partidos políticos ou a dupla pré-história dos valores morais*, nossa pretensão foi a de, como pontuamos acima, apresentar os representantes do conflito e como cada um destes é caracterizado. Para além da *Genealogia da Moral*, como forma de concretizar a nossa pretensão, foi indispensável resgatar a tese da dupla pré-história da moral em *Humano, demasiado humano* e *Além de bem e mal*. Neste resgate, foi possível perceber a categorização dos valores nobres como afirmativos, cujo cerne não estava ligado às ações, mas sim aos grupos. Foi possível, assim, constatar que dois estados afetivos desta nobreza caracterizam esta valoração, os *páthos* da nobreza e da distância. Enquanto, pelo primeiro, o nobre afirma a si mesmo e suas características como “boas”, pelo segundo, nega tudo aquilo que o difere enquanto “ruins”.

Nesta tônica, averiguamos que a *Genealogia da Moral* oferece uma nova característica para o desenvolvimento da tese com a introdução do tipo sacerdotal. Socialmente nobre — como parte de uma nobreza “secundária” —, o sacerdote se aproveita do medo que ele causa à sociedade, haja vista que “domina” o sobrenatural, para, em situações de conflito com os nobres, valer-se de um domínio dos sofredores como forma de suplantar os valores afirmativos da nobreza guerreira. Dessa forma, o sacerdote mobiliza o ressentimento do escravo em prol de uma reviravolta com a qual ele tanto instiga esse grupo quanto consegue suplantar os seus adversários, os nobres. A moral dos escravos, assim, mesmo que seja nutrida

pelos sofrendores, é legitimada por uma figura que, vingativa, utiliza-os como massa de manobra para alcançar os seus objetivos de controle, de exercício de potência.

Através desses elementos, para bem compreender onde Nietzsche encontra essa reviravolta na sua análise histórica, foi imprescindível atentarmos para a história do judaísmo. Isso deve-se à elaboração da tese de que o cristianismo não é uma negação do judaísmo primitivo, mas é decorrente deste. Nessa investigação, tomamos como central um diálogo da *Genealogia da Moral* com *O Anticristo*, obra na qual o filósofo dionisiaco realiza uma espécie de história do aparecimento do cristianismo no solo do judaísmo. Neste prisma, averiguamos que o povo judeu não seria escravo em si, mas aquele que, através do domínio sacerdotal, passou a ser um povo escravo. Para além disso, foi imprescindível atentar para a psicologia do redentor, através da qual Nietzsche aponta que Jesus, mesmo sendo um tipo doente, não era um ressentido. O termo com o qual o filósofo de Sils Maria designa o Cristo é “idiota”. Através dessa análise, foi possível identificarmos a figura responsável pelo movimento de reviravolta escravo: Paulo. O apóstolo dos gentios foi responsável por transfigurar o cristianismo de Jesus em um movimento marcado pelo ressentimento. O filósofo difere, assim, um cristianismo doente por sua fraqueza com Jesus e o cristianismo doente tanto pela fraqueza quanto pelo ímpeto da vingança com Paulo.

Por meio, assim, da argumentação do segundo capítulo, conseguimos reconhecer melhor o conflito político, uma vez que fomos apresentados aos dois partidos que compõem esse embate. Primeiro, ao partido de afirmação da vida; depois, ao partido de vingança contra a vida. Com essa dinâmica do conflito, fomos conduzidos à proposta de Nietzsche de que este conflito não apenas não ficou legado aos arquivos históricos. Tanto há lugares, na compreensão do filósofo, que este conflito não chegou a ser concluído, quanto ele empenha-se em convocar os seus leitores a ingressarem no partido de afirmação da vida. No entanto, a orientação em relação ao seu partido não se restringe a um resgate dos valores já estabelecidos na Antiguidade, mas sim que sejam formulados novos valores frente à crise pela qual avaliou a Europa de seu tempo.

Ao construirmos as bases desses partidos, fomos conduzidos para o elemento central através do qual o sacerdote exerce o seu controle sobre o seu rebanho, qual seja: a culpa. Por isso, adentramos com o nosso terceiro capítulo, intitulado *O aparecimento da culpa: dívida, agressividade e coisas aparentadas*, na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*. Neste momento, deparamo-nos com o argumento de Nietzsche acerca do surgimento da culpa através do aparecimento do Estado. O cerne da argumentação de Nietzsche acerca da relação entre culpa e o aparecimento do Estado está centrado na noção de vontade de potência. Isso

porque, enquanto um grupo extravasa as suas forças, formando o Estado, outro grupo, dominado, perde a possibilidade de conseguir exercer os seus impulsos. Como os impulsos, no entanto, não cessam, voltam-se para o interior, engendrando a má consciência. Assim, a má consciência tem seu lugar apenas entre os grupos dominados, para os quais a via de escape das forças foi impedida. No entanto, é imprescindível percebemos que, para além da própria noção de culpa, Nietzsche desenvolve seu argumento concebendo que o próprio “indivíduo responsável” é um resultado de um longo processo de eticidade do costume. Assim, por um lado, a ideia de culpa é algo que o ser humano adquiriu quando passa a viver em sociedade; por outro, o indivíduo só se torna possível através de uma transformação social.

Ainda assim, com a proposta de encontrar como a culpa alcançou o seu ápice, Nietzsche vai atentar para as relações de direito privado, através das quais o ser humano pode ser medido em relação às suas promessas. O alcance máximo que o filósofo vislumbra dessa relação é quando há uma dívida com os antepassados, a qual, moralizada, transforma-se em culpa em relação à estirpe anterior. A partir disso, foi possível que o cristianismo, através da figura de Deus na cruz, levasse para a humanidade um grau exponencial da culpa, haja vista que, com essa imagem, o próprio Deus é aquele que paga o pecado do ser humano. Resulta, desse processo, o maior grau de culpa do ser humano em relação ao seu credor, a Deus. É importante perceber que é através desta narrativa que o sacerdote exerce o domínio sobre os escravos, descrevendo que a causa para os seus sofrimentos está no pecado. É necessário, assim, supor um sujeito que está por trás da ação, alguém que é livre para tomar suas decisões. O sacerdote, nesse esquema, vai se aproveitar de dois processos de desenvolvimento da vivência social e alterá-los aos seus interesses, engendrando um domínio sobre aqueles que sofrem. A partir disso, a dor é explicada; a fraqueza, ressignificada; o sofrimento começa a ganhar um sentido. Com essa constatação, foi imprescindível que direcionamos o nosso olhar para, então, a construção das justificativas do sofrimento por parte do sacerdote. Por isso, nossas investigações foram referidas, no quarto e último capítulo, para o significado do ascetismo.

No nosso último capítulo, intitulado *Ideais ascéticos: a dominação sacerdotal e a catástrofe do Ocidente*, lançamos luz a um duplo aspecto do conflito político. No primeiro momento, concebemos o ideal ascético como a marca da dominação do sacerdote sobre os participantes do partido da vingança contra a vida. É como um mitigador, assim, do sofrimento, que age esta personagem, receitando práticas através das quais a vida do sofredor pode ganhar novos significados. Isso em relação ao trabalho, com a atividade maquinal, com pequenos prazeres fáceis de serem obtidos, com a prática de causar alegria ao próximo, ou,

em casos mais sofisticados, com uma prática hipnótica de “hibernação”. Em última instância, com o uso do além como instrumento de domínio. Assim, o ascetismo sacerdotal é delineado por Nietzsche como uma prática de domesticação do animal humano, através do qual ele consegue manter o seu rebanho sob controle e contagiar os seus adversários. É o instrumento, portanto, com o qual o partido da vingança contra a vida prospera.

No entanto, atentamos, neste capítulo, para um outro elemento central da análise do ideal ascético. Isso concerne a busca do filósofo de um adversário para o referido ideal. Ao realizá-lo, Nietzsche depara-se com a ciência enquanto uma possível adversária para o ascetismo. Mas uma análise minuciosa da ciência aponta que ela está ancorada no mesmo solo dele ao ter a *vontade de verdade* como elemento fulcral de sua investigação. É justamente através deste elemento que conseguimos alcançar o nosso segundo ponto sobre o ascetismo, aquilo que Nietzsche vai denominar de catástrofe: a morte de Deus. Fenômeno ocasionado pela própria moralidade, a morte de Deus representa a perda de valor do cristianismo como um dogma, já que sua sustentação perdeu o crédito. Assim, abre-se a possibilidade para o niilismo, o qual aparece como a perda de referência, na modernidade, do sentido da existência. Para superar esta condição, a proposta do filósofo está em dobrar a aposta das condições, isto é, radicalizar o niilismo em prol de sua superação. Assim, através do eterno retorno, leva às últimas consequências a posição e vai ao limite com a falta de sentido da existência. A partir do uso de seu “martelo”, portanto, o filósofo é capaz de propor uma seleção entre os tipos de vida afirmativos e os tipos de vida decadentes. Aqueles capazes de afirmar o eterno retorno, e estes que tendem à degeneração com o eterno retorno.

A guerra, portanto, está apresentada em suas minuciosidades. Nesses termos polêmicos, podemos conceber como a *Genealogia da Moral* é desenhada no cenário da grande política. Primeiro, esta obra apresenta as condições nas quais este conflito ocorreu em determinados momentos históricos, bem como qual o partido, até então, saiu vitorioso dessas ocorrências conflituosas. Segundo, nos coloca frente ao armamento do adversário ao apresentar a culpa. Mais especificamente, já polemizando com “doentes”, demonstra que a culpa é algo que veio a ser no animal humano quando este passou a viver em sociedade. Desmascara, com isso, a justificativa metafísica do sacerdote, que apreende o pecado como uma voz divina na consciência humana. Terceiro, faz com que compreendamos a articulação política dos seus adversários através do ideal que os guia, o ascetismo. Demonstra, assim, que não só a noção de culpa é um artifício sacerdotal, mas que há uma série de práticas através das quais o sacerdote faz crescer sua influência sobre o seu rebanho e como este consegue manter-se vivo através dessas recomendações sacerdotais. Nesse âmbito, a *Genealogia da*

*Moral*, por um lado, nos faz perceber que o conflito abarcado na grande política, ao qual Nietzsche está se inserindo, não é algo novo, mas decorrente de uma série de influências histórico-culturais. Por outro lado, é através da *Genealogia da Moral* que Nietzsche convoca seus leitores a se colocarem frente às possibilidades culturais decorrentes da emergência da morte de Deus, frutos da catástrofe moral do Ocidente. Coloca em teste, assim, as concepções vitais daqueles que se deparam com a morte de Deus. Neste último caso, a referida obra funciona como um elemento chave para que seja levado à cabo o processo transvalorativo, com o qual o filósofo planeja implantar uma nova política sobre a Terra.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe**. In: D'IORIO, P. (ed.). Paris: Nietzsche Source, 2009-. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/>.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos Póstumos: 1885-1887: vol VI**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. Tradução: Marco Antônio Casanova.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos Póstumos: 1887-1889: vol VII**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. Tradução: Marco Antônio Casanova.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano II: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo: maldição ao cristianismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. São Paulo: Nova cultural, 1996. Tradução e organização: Rubens Rodrigues Torres Filho. (Coleção Os pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. **On the Genealogy of Morals: a polemic**. Nova Iorque: Vintage Books Edition, 1989. Tradução: Walter Kaufmann e RJ Holligdale.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo: maldição ao cristianismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Caso Wagner**: um problema para músicos. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. O estado grego. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco Prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996, p.37-54. Tradução: Pedro Sússekind.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da tragédia**: ou Helenismo e Pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. São Paulo: Hedra, 2012. Tradução: Fernando de Moraes Barros.

## OBRAS SECUNDÁRIAS

ANDERSON, R. Lanier. Nietzschean Autonomy and the meaning of the "Sovereign Individual". **Philos Phenomenol Res**, 2022, p.362-384.

ANDERSON, R. Lenier. On the nobility of Nietzsche's priest. In: MAY, Simon (ed.). **Nietzsche's on the genealogy of morality**: a critical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p.24-55.

ANSELL-PEARSON, Keith; BAMFORD, Rebecca. **Nietzsche's Dawn**: philosophy, ethics, and the passion of knowledge. Hoboken: Wiley & Sons Ltd And Blackwell, 2021.

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político**: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. Tradução de: Mauro Gama.

ARALDI, Clademir Luís. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, [S.I], p. 75-94, 1998.

AZEREDO, Vânia Dutra de. A Genealogia da Moral em Nietzsche: o passado como eterno presente. **Síntese**: Revista de Filosofia, p.225-244, Belo Horizonte, 2025.

AZEREDO, Vânia Dutra de. Eticidade do costume: a inscrição do social no homem. In: FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio; PASCHOAL, Antonio Edmilson (orgs.). **120 de Para a Genealogia da Moral**. Ijuí: Ed. Ijuí, 2008, p.243-262.

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. 2.ed. São Paulo: Editora Unijui e Discurso Editorial, 2003.

BARROS, Fernando de Moraes. **A maldição transvalorada**: o problema da civilização em "O Anticristo" de Nietzsche. São Paulo e Ijuí: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2002.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. A guerra e a "grande política" na interpretação de Nietzsche. In: FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio; PASCHOAL, Antonio Edmilson (orgs.). **120 de Para a Genealogia da Moral**. Ijuí: Ed. Ijuí, 2008, p.159-176.

BISMARCK, Otto von. Excerpt from "Blood and Iron" Speech. **German History in Documents and Images**, [S.I], p.1-2, 1862. Disponível em: [https://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub\\_document.cfm?document\\_id=250](https://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=250).

CONSTÂNCIO, João. “A última vontade do homem, a sua vontade do nada”: pessimismo e nilismo em Nietzsche. **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**, [S.I], p.46-70, 2012.

CONSTÂNCIO, João. Nietzsche and Normativity. **Nietzsche-Studien**, [S.I], p.116-153, 2022.

CONWAY, Daniel. *Genealogy and Critical Method*. In: SCHACHT, R. (org.). **Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morals**. Berkeley: University of California Press, 1994, p. 318-333.

CORBANEZI, Eder. **Perspectivismo e relativismo na filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.

CONILL-SANCHO, Jesús. A “grande política”. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, 2015, p.83-116. Tradução: Márcio José Silveira Lima.

DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a filosofia. [S.I]: n-1 edições, 2018. Tradução: Ovídio de Abreu Filho.

DENAT, Céline. F. Nietzsche ou a “política” como “antipolítica”. **Cadernos Nietzsche**, [S.I], p. 41-71, 2013. Tradução: Wilson Antonio Frezzatti Jr.

DENAT, Céline. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. **Cadernos Nietzsche**, [s. l], p. 7-42, 2008. Tradução: V. Gosselin.

DIAS, Geraldo. **Nietzsche no Brasil (1892-1945)**: Traduções de textos do filósofo alemão, artigos e poemas a seu respeito publicados na imprensa. Curitiba: CRV, 2024.

DIAS, Rosa. Dioniso contra Parsifal. In: DIAS, Rosa. **Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Imago, 2009, p.141-156.

ELGAT, Guy. The individualization of conscience: what *Daybreak* (9, 10, 544) and *The Gay Science* (117) tell us about the sovereign individual. **Inquiry**, 2020, p.1-19.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. A Genealogia e suas vozes: o cordeiro e a ave de rapina. In: FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio; PASCHOAL, Antonio Edmilson (orgs.). **120 de Para a Genealogia da Moral**. Ijuí: Ed. Ijuí, 2008, p.147-158.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história.” In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. São Paulo e Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2019. p. 55-87. Tradução: Marcelo Catan.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. **A fisiopsicologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia**. 2. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2006. (Coleção Nietzsche em perspectiva).

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. *A pia fraus* (mentira piedosa) sob a perspectiva da *Genealogia da Moral*: vontade de potência e mito. In: FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio; PASCHOAL, Antonio Edmilson (orgs.). **120 de Para a Genealogia da Moral**. Ijuí: Ed. Ijuí, 2008, p.263-280.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. Algumas considerações acerca da mistura de povos ou raças no pensamento de Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Vitória/Rio de Janeiro, 2024, p.41-61.

GONÇALVES, Luiz Felipe Xavier. **Genealogia do Estado e do Direito em Nietzsche**. Curitiba: Editora Crv, 2021.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963, p.139-147.

GONÇALVES, Alexander; MANDELI, Alison Vander. Anarquismo ético e *décadence* fisiológica: sobre a influência de Tolstói na avaliação nietzschiana de Jesus em *O Anticristo*. **Dissertatio**, 2024, p.119-139.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Tradução: Luiz Sérgio Rapa e Rodnei Nascimento.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler.

HATAB, Lawrence. **Genealogia da Moral de Nietzsche**: uma introdução. São Paulo: Madras, 2010. Tradução: Nancy Juozapavicius.

HEIDEGGER, Martin. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. **Natureza humana**, [S.I], p.471-526, 2003. Tradução: Marco Casanova.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva.

ITAPARICA, André. From Consciousness to Conscience: Cognitive Aspects in Nietzsche's Genealogy of Conscience. **Nietzsche Studien**, p.226-245, [S.I], 2024.

ITAPARICA, André. **Idealismo e Realismo na filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Editora Unifesp, 2019. (Sendas e Veredas).

ITAPARICA, André. Nietzsche e o sentido histórico. **Cadernos Nietzsche**, [s. l], p. 79-100, 2005.

JANAWAY, Christopher. **Beyond Selflessness**: Reading Nietzsche's Genealogy. Nova York: Oxford University Press, 2007.

JENSEN, Anthony K. Nietzsche and the Truth of History. In: STERN, Tom (ed.). **The New Cambridge Companion to Nietzsche**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p.249-273.

JULIÃO, José Nicolao. **O ensinamento da superação em Assim Falou Zaratustra**. Campinas: Editora Phi, 2016.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche**: philosopher, psychologist, antichrist. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.

LEITER, Brian. Nietzsche metaethics: Against the privilege readings. **European Journal of Philosophy**, [S.I], p.277-297, 2000.

LEITER, Brian. **Nietzsche on morality**. 2. ed. Londres e Nova York: Routledge, 2014.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 2018. Tradução: Anoar Aiex.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche, o rebelde aristocrata**: biografia intelectual e balanço crítico. Rio de Janeiro: Revan, 2009. Tradução: Jaime A. Classen.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche e a crítica da Modernidade**. São Paulo: Ideias e Letras, 2016. Tradução: Alessandra Siedschlag.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3. ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Paz & Terra, 2017.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Sendas e Veredas).

MARTON, Scarlett. Ler Nietzsche como “nietzschiano”: Questões de método. **Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP**, São Paulo, p.7-24, 2018.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Editora brasiliense, 1990. (Sendas e Veredas).

MARTON, Scarlett. **Nietzsche, filósofo da suspeita**. Belo Horizonte: Autêntica, 2024. (Coleção Ensaios).

MARTON, Scarlett. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas**: treze conferências europeias. 3. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009. (Sendas e Veredas).

MARTON, Scarlett. **Nietzsche e as mulheres**: Figuras, imagens e tipos femininos. Belo Horizonte: Autêntica, 2022a.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche, “o Bom Europeu”**: a recepção na Alemanha, na França e na Itália. São Paulo: Editora Unifesp, 2022b.

MARTON, Scarlett. Os valores da transvaloração dos valores. **Cadernos Nietzsche**, Rio de Janeiro/Recife/Santo André, p.1-24, 2025.

MELO NETO, João Evangelista Tude de; SILVA, Antonio Carlos de Oliveira. entre Nietzsche e a tradição contratualista moderna: a noção nietzschiana de “Estado” nas seções 16 e 17 da segunda dissertação de *Genealogia da moral*. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, p. 31-53, 2018.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. Nietzsche, o último filósofo metafísico? (um diálogo acerca da interpretação heideggeriana). **Cadernos Nietzsche**, [s. l], v. 42, n. 1, p. 191-208, 2021.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. **Nietzsche à luz dos antigos**: a Transvaloração dos valores. Curitiba: Editora CRV, 2022.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. O eterno retorno do mesmo e a subversão da noção de fatalismo. **Discurso**, São Paulo, 2018, p. 121-133.

MONTINARI, Mazzino. Equívocos marxistas. **Cadernos Nietzsche**, [s.l], p.33-52, 2002. Tradução: Dion Davi Macedo.

- MONTINARI, Mazzino. Interpretações nazistas. **Cadernos Nietzsche**, [s.I], p.55-77, 1999. Tradução: Dion Davi Macedo.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997. Tradução: Oswaldo Giacoia Jr.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. São Paulo: Editora Unifesp, 2009. Tradução: Clademir Araldi.
- NASSER, Eduardo. O destino do gênio e o gênio enquanto destino. **Cadernos Nietzsche**, [s.I], p.287-302, 2012.
- NUSSBAUM, Martha. Is Nietzsche a political thinker? **International Journal Of Philosophical Studies**, [s. I], p. 1-13, 1997.
- PASCHOAL, Antônio Edmilson. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche. **Philosophos**, 2008, p.11-33.
- PASCHOAL, Antônio Edmilson. O ressentimento como um fenômeno social. In: Barrenechea, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles; PINHEIRO, Paulo; SUAREZ, Rosa (orgs.). **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, p.189-201.
- RÉE, Paul. **A origem dos sentimentos morais**. São Paulo: Editora Unifesp, 2018. Tradução: André Itaparica e Clademir Araldi.
- REGO, José Lins do. O Nietzsche de Hitler. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos e Porto Seguro, p. 88-90, 2016.
- RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo**: Hobbes escrevendo contra o seu tempo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- RISSE, Mathias. The second treatise in *On the Genealogy of Morality*: Nietzsche on the Origin of the Bad Conscience. **European journal of philosophy**, 2001, p.55-81.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**: ou princípios do direito político. São Paulo: Abril Cultural, 1999. Tradução: Lourdes Santos Machado.
- SALANSKIS, Emmanuel. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, [S.I], p.167-201, 2013.
- SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**: [S.I], p. 35-75, 2011. Tradução de: Olímpio Pimenta.
- SILVA JÚNIOR, Ivo da. A face oculta da moeda: a política na filosofia de Nietzsche nos comentários de Scarlett Marton. In: SILVA JÚNIOR, Ivo da; AZEREDO, Vânia Dutra de (org.). **Os sentidos da formação: festschrift** para Scarlett Marton. Curitiba: Editora Crv, 2023. p. 43-50.
- SILVA JÚNIOR, Ivo da. **Em busca de um lugar ao sol**: Nietzsche e a cultura alemã. São Paulo, Ijuí: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2007.
- SILVA JÚNIOR, Ivo da. Tropeços nacionalistas: Lutero na berlinda. **Cadernos Nietzsche**, [S.I] p.43-57, 2008.

ZAHREDDINE, Danny; STARLING, Bruno Pimenta. Por um lugar ao sol: a política externa alemã de Otto von Bismarck a Guilherme II. **Rev. Bras. Est. Def.**, [S.I], p.213-239, 2020.