

CAPÍTULO 2:

HISTÓRIA DA MORAL

Viu-se no primeiro capítulo que a força dos valores morais se sustenta sobre o poder decorrente do discurso de verdade. O questionamento sobre o estatuto da verdade tem, por consequência, a crítica dos próprios valores morais resultando em um enorme ganho de liberdade no campo ao qual chamamos ético. Este segundo capítulo buscará trazer a história do aparecimento dos valores morais, origem esta que se tornou questão de primeira ordem na filosofia de Nietzsche. Se houve a busca por uma legitimação absoluta, de ordem filosófica ou religiosa, dos valores morais, isto se deveu, segundo Nietzsche, à falta de capacidade do homem para a afirmação da vida em sua condição trágica. Daí, conclui que as principais noções morais segundo as quais a humanidade viveu nos últimos dois milênios decorrem de um instinto de negação, de degenerescência, de decadência, condição esta atingida a partir da ação do sacerdote e do filósofo asceta.

Para criticar o caráter absoluto dos valores, Nietzsche direcionará seu estudo para a história. Será apresentando a história da moral que Nietzsche tentará mostrar que os valores não podem ser absolutos, uma vez que, assim como a verdade que os sustenta, são criações humanas. Mais do que isto, a pesquisa histórica se torna genealógica na medida em que Nietzsche buscará interpretar os instintos e impulsos daqueles que criaram tais argumentações metafísicas para a moral. O que quer aquele que quer ver seu valor moral alçado à categoria de verdade? O que esconde cada valor? De onde provêm? – Desta forma, a história torna-se genealogia e a psicologia assume papel preponderante. Começaremos o capítulo com uma seção sobre o método genealógico, em seguida trabalharemos com a própria genealogia da moral de Nietzsche desdobrando os argumentos para as implicações éticas e culturais deste pensamento.

1) O método genealógico

Quando, no primeiro capítulo, foi enfatizada a crítica ao pensamento dogmático, isto se mostrou necessário na medida em que os valores morais que depreciam a vida retiram sua força deste tipo de pensamento. Quando as regras de comportamento residem

em um patamar absoluto, pode-se determinar com precisão a atitude justa, boa, bela, correta, que traz, necessariamente, a felicidade e o bem comum – pois como não os traria se obedecem aos desígnios absolutos da existência. A existência mesma passa a ter um sentido, o sentido de se obedecer e buscar esta ordem correta e boa em si mesma. Quando a existência não possui um sentido que possa ser apreendido com segurança e estipulado como verdade, facilmente pode-se tomar uma atitude de desvalorização da vida. A metafísica aparece, então, como uma resposta segura à falta de sentido prévio da existência. Se a vida não nos confere, inicialmente, formas de estarmos seguros de fazer o que é bom, o pensamento metafísico fixa este bom em um plano a-histórico, garantindo a segurança desejada, ao estipular os comportamentos corretos que devem ser seguidos. Mais do que isto, a absolutização dos valores morais legitima também a coerção em relação à sua obediência; a lei se torna divina e a violência a principal companheira da verdade. Diante da pergunta pelo sentido da existência, o homem a respondeu de forma metafísica, buscando a segurança da verdade.

Segundo a forma metafísica de pensamento filosófico, “os fenômenos morais não poderiam, portanto, comportar uma ‘origem’ e muito menos uma ‘história’”.¹ Nietzsche rompe com esta tradição filosófica e irá mostrar que os valores morais, as concepções sobre o bem e o mal, o certo e o errado, são criações humanas e, por isto, possuem necessariamente uma história. Ao colocar os valores sob a perspectiva de um olhar histórico, Nietzsche abre a possibilidade para que sejam criticados. Ao contar esta história, Nietzsche abre o caminho para uma nova forma de pensar a moral, uma forma que coloca o homem como centro das decisões e criações e, por isto mesmo, lhe atribui um papel ainda não imaginado. Ao separar a moral da metafísica e da teologia, Nietzsche retira a segurança sobre uma das principais questões humanas, tudo devido a um deslocamento de perspectiva, da metafísica para a história, do sobre-humano para o humano. Se esta questão ainda não havia sido colocada desta forma é porque até então os valores eram pensados como eternos, como existindo desde sempre. A partir deste ponto, o homem pode recriar seus valores e levar em conta suas inclinações mais fundamentais entendendo-as como naturais e não como boas ou más em si mesmas. A filosofia de Nietzsche afirma que não existe princípio transcendente para a conduta.

¹ MARTON, Scarlett. “Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos”, pág. 75.

Com a genealogia, Nietzsche inaugura um novo método de pesquisa capaz de pensar os conceitos e as coisas de um ponto de vista histórico e ao mesmo tempo intempestivo. Isto é, ao mesmo tempo em que mostra que um conceito, ou algo que é tido como verdade, não é eterno e tem uma história, já tendo possuído, portanto, outros sentidos diferentes do atual, faz também uma avaliação de tal objeto desprovida das considerações morais de sua época, uma crítica amoral, que parece estar fora do tempo, apesar de histórica. Nietzsche mostra a história de um conceito, suas mudanças de sentido, seus diferentes papéis até então desempenhados, provando sua perspectividade e aproveitando-se disto para propor transformações na nossa maneira de avaliar, de forma que nossa percepção não fique presa a peculiaridades de uma época específica. Ao mostrar mudanças de sentido de um conceito ou de um valor a genealogia mostra que este não possui um único significado na história, nem seu sentido atual é semelhante ao de seu surgimento. Nietzsche mostra que, ao longo da história, distintas forças se apoderam de um mesmo conceito dando-lhe significados e sentidos diferentes uns dos outros. “Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de potência se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função (...)”². A genealogia precisa ser capaz de desvendar qual força está por trás de seu objeto a cada momento.

As palavras não guardam seu sentido, os conceitos não participam de uma história sem interrupções, vivem um processo cheio de “acidentes, submissões, transformações”³. A genealogia deve desenterrar essas interrupções a fim de melhor compreender o sentido de um conceito. Assim, não se deve tomar o sentido presente de algo como semelhante ao de seu surgimento. O sentido atual é apenas mais um aparecimento, é apenas reflexo da última força que dele se apoderou. Com a genealogia, mostra-se que o sentido que um conceito tinha quando surgiu pode se modificar e que nada se sabe sobre a origem de um conceito estudando-se apenas sua última manifestação. A genealogia se opõe à metafísica que postula uma essência original imutável e não histórica para as coisas. A pesquisa metafísica sobre a origem “se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo.”⁴ Como se a origem fosse capaz de

² Nietzsche. “Genealogia da moral”, II, 12. (tradução modificada)

³ Foucault. “Nietzsche, genealogia e história” em “Microfísica do poder”, pág 18.

⁴ Ibid., pág 17

apresentar uma espécie de verdade intacta de algo do qual se busca o sentido no presente. Contudo, a pesquisa genealógica mostra que na origem não se encontra o verdadeiro sentido de algo, mas apenas mais um sentido deste algo. Certamente o primeiro, contudo não o último e muito menos o único possível. “O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada na origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate”⁵. A genealogia deve buscar saber de onde provem seu objeto de estudo, traçar a história de suas mudanças de sentido e apontar para cada emergência de um novo uso do mesmo termo. Ela marca a singularidade dos acontecimentos, contra uma tradição histórica que busca sempre uma espécie de gênese e desenvolvimento linear para as coisas.

Contra esta gênese, Foucault fala da pesquisa da proveniência. A proveniência não busca um estado original e puro, ela aponta para os estados anteriores pelos quais passou o que está sendo estudado. Mas se faz isto, é para justamente mostrar a variedade de sentidos que tal objeto de estudo já teve.

“Nada que se assemelhe à evolução de uma espécie ou ao destino de um povo. Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou, ao contrário, as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existe a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente.”⁶

Outra característica segundo Foucault, é a emergência, o surgimento de novas interpretações e sentidos. Cada nova força que se apodera de algo faz emergir novo sentido, a genealogia deve marcar este ponto de inflexão do sentido. “A emergência é, portanto, a entrada em cena das forças”⁷. Contra a interpretação teleológica da história que lhe confere um sentido e uma racionalidade, Nietzsche mostra que a história é a história da atuação da vontade de potência, que ela não tem objetivo racional e que não há constância e continuidade. O que há é o acontecimento singular, visão que vai contra a história da continuidade ideal. “É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se

⁵ Foucault. “Nietzsche, genealogia e história” em “Microfísica do poder”, pág. 18.

⁶ Ibid., pág. 21.

⁷ Ibid., pág. 24.

enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada.”⁸ Assim, a genealogia é um saber sempre perspectivo, que sabe que está a olhar de um determinado ponto e sob uma ótica específica. Ela foge da generalização da história universal. Mostra apenas a singularidade de cada fato através de uma interpretação sempre parcial. Ao invés de mostrar uma unidade do objeto estudado, a genealogia busca justamente afirmar a descontinuidade de seu objeto de estudo.

Estendendo este pensamento para as questões morais, pode-se fazer a crítica da moral que se quer universal e absoluta entendida como revelação ou sabedoria. Traçar a história da moral significa retirá-la do reino do absoluto e demarcar, a partir de sua história, quais os sentidos que um valor já teve. Até então, os valores apareciam como princípios a partir dos quais se fazia uma avaliação. Contudo, Nietzsche mostra que estes próprios valores decorrem de avaliações anteriores que os instauraram como valores dignos de se tornarem princípios das demais avaliações. Ao se perguntar pela avaliação que cria um valor tem-se pela primeira vez a pergunta pelo *valor dos valores*.

A crítica de Nietzsche opera uma “inversão crítica”⁹, qual seja: se, inicialmente, a avaliação pressupõe os valores a partir dos quais avalia, estando estes valores já estabelecidos, por outro lado, Nietzsche nos mostra que os próprios valores a partir dos quais se faz uma avaliação nascem de determinados pontos de vista de apreciação. Isto é, busca-se, agora, o ponto de vista de onde parte a apreciação que instaura determinados valores como princípios de avaliação. Trata-se de buscar pela criação dos valores. Se esta questão ainda não havia sido colocada, é porque até então os valores eram pensados como eternos, como existindo desde sempre. “O problema crítico é: o valor dos valores, a avaliação de onde provem seu valor, daí o problema de sua *criação*.”¹⁰ O objetivo da pergunta pelo valor dos valores será o de saber se um determinado valor parte de uma perspectiva afirmativa ou negadora em relação à vida.

O trabalho torna-se psicológico na medida em que não é mais importante saber qual valor está mais próximo da verdade, mas sim o quê está por trás de cada avaliação, o quê quer cada avaliação, qual o afeto de comando em cada caso. Começa um trabalho por decifrar o afeto que se esconde por trás de cada filosofia para, a partir daí, pesar sua

⁸ Foucault. “Nietzsche, genealogia e história” em “Microfísica do poder”, pág. 28.

⁹ Deleuze. “Nietzsche et la philosophie”, pág. 1

¹⁰ Ibid., pág. 1

nobreza ou baixeza. Trata-se de saber quais forças criaram cada critério, quais instintos se escondem por trás de cada valor moral. Será preciso saber agora se um valor fortalece ou diminui a vida, se provém de um julgamento abundante em forças ou decadente.

Mais uma vez Nietzsche é único em seu filosofar, pois as avaliações agora são remetidas ao phatos que as gerou. Trata-se de saber se um valor nasce de um ponto de vista ascendente ou degenerescente em relação à vida. Esta diferença, que é diferença na origem, e, por isto, este trabalho é genealógico, é o que Deleuze chama de elemento diferencial dos valores¹¹. O que é mais interessante aqui é que, ao menos para Deleuze, a quem acompanhamos neste ponto, “as avaliações, em relação ao seu elemento [diferencial], não são os valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam (...)”¹² Ao buscar encontrar o ponto de vista de onde decorrem as avaliações sobre os fenômenos, tem-se que tal ponto de vista não será nunca um valor objetivo e preciso, ainda que não absoluto. Se o que interessa na busca pelo ponto de vista de onde decorre a avaliação é o afeto que impulsiona tal avaliação, então cada avaliação moral é sintoma de um modo de existência e não um fato objetivo. Sendo esses modos de existência os produtores das avaliações, o trabalho do genealogista será perceber a hierarquia dos afetos (modos de vida) que movem as avaliações que, por sua vez, criam os valores morais de nossa cultura. Por isto, Deleuze pode dizer que o elemento diferencial é o sentimento de distância¹³ (o phatos da distância).

“Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores tanto quanto ao seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor destes. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem.”¹⁴

Assim, o filósofo deve manejar o elemento diferencial como crítico e criador. Crítico da baixeza e da mesquinharia, sinais de uma vida que definha, e criador da nobreza e da superabundância. “Mas um valor tem sempre uma genealogia da qual dependem a

¹¹ Deleuze. “Nietzsche et la philosophie”, p. 1

¹² Ibid., p. 2

¹³ Ibid., p. 2

¹⁴ Ibid., p. 2

nobreza e a baixeza daquilo que ela nos convida a acreditar, a sentir e a pensar.”¹⁵ Nobreza e baixeza se referem à diferença de perspectiva na criação de um valor. Aqueles que avaliam a vida por baixo criam valores que a denigrem, em oposição à abundância de força, que terá a inclinação a criar valores ascendentes. Mas, esta diferença de onde decorrem os valores são, justamente, os *tipos* de vida que Nietzsche quer pensar. “Quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens.”¹⁶ Compreende-se então, porque Nietzsche dedicará um livro inteiro, a saber, a “*Genealogia da moral*”, ao estudo dos sentimentos de ressentimento e culpa, que culminam em uma negação ascética da vida. Será preciso saber de onde partem estes valores, o que querem aqueles que os pregam. Se já vimos que os valores absolutos negam a vida em nome de um outro mundo onde residiria a verdade, começa agora a se descortinar também os afetos que movem tais interpretações da existência. O trabalho da genealogia da moral será o de descobrir *quem* necessita criar falsas avaliações sobre a vida e *contra* quem estas falsas avaliações se dirigem, pois “existem coisas que só se pode dizer, sentir ou conceber, valores aos quais só se pode crer com a condição de se avaliar ‘baixamente’, de viver e pensar ‘baixamente’. Sendo isto o essencial: *o alto e o baixo, o nobre e o vil* não são os valores, mas representam o elemento diferencial de onde deriva o valor dos valores.”¹⁷

O caráter psicológico da genealogia torna-se uma *sintomatologia*, na medida em que tomará os fenômenos por sintomas, descobrindo o afeto que está por trás de cada um. Do ponto de vista fisiológico, a genealogia é também uma *tipologia*, pois tem como função interpretar o afeto que move a criação do valor caracterizando o tipo de existência que o produz.

O ponto principal é saber “o que quer” aquele que diz alguma coisa. Se os valores morais são sintomas de vontades que os movem, trata-se de se saber o que quer esta vontade que cria um valor específico. Interpretar o valor a partir de sua vontade motora. Esta pergunta tem por resposta um tipo. Ao decifrar o que quer aquele que diz algo, percebe-se se este que diz afirma ou nega a vida, descobre se trata-se de um sintoma de ascendência ou decadência. A determinação do tipo é a determinação da predominância de

¹⁵ Deleuze. “Nietzsche et la philosophie”, p. 62

¹⁶ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 268

¹⁷ Deleuze. Op. cit., p. 2

forças naquele caso. O que diferencia um tipo do outro é a hierarquia em que as forças estão dispostas. É importante saber se a vontade se afirma em cada caso ou se antes nega outra vontade. “Só se define um tipo determinando o que quer a vontade nos exemplares deste tipo.”¹⁸

A genealogia efetua uma crítica interna, pois não busca princípios transcendentais para afirmar ou negar um valor, apenas o qualifica baseado no afeto que comanda, isto é, na hierarquia dos valores que o engendram. Por isto o filósofo é legislador, é ele quem faz a crítica aos valores estabelecidos, é ele quem detecta a negação da vida por trás do que se aceita como bom. Mas não o é por ser o mais sábio ou apto para tanto. O filósofo espírito livre é aquele que pára de obedecer ao que já está estabelecido por perceber a negação da vida e a fraqueza por trás destes valores. É ele que, ao afirmar a vontade de potência, afirma sua diferença em relação ao bom e ao belo estabelecidos. Ele cria novos valores e novas belezas apontando para uma transvaloração de todos os valores. É legislador neste sentido. “Só a vontade de potência como princípio genético e genealógico, como princípio legislador, é capaz de realizar a crítica interna. Só ela torna possível uma transmutação.”¹⁹ Ao mesmo tempo, esta crítica é feita em nome da vida, da afirmação da vontade. A crítica é feita para liberar o potencial afirmador da vontade caluniado pela moral. A crítica genealógica tem como efeito um fortalecimento da vida pela distinção entre nobre e baixo. Mesmo quando se fala de valores, tudo se dá no plano da afetividade. Qual afeto que comanda? O que quer quem quer isto ou aquilo? Afirma-se ou nega-se a vida? Por isto, a filosofia de Nietzsche abre espaço para novas formas de sentir. “Na crítica não se trata de justificar, mas sim de sentir de outro modo: uma outra sensibilidade.”²⁰

Para Nietzsche, a história da cultura ocidental é a história do triunfo das forças reativas, isto é, das forças que negam a potência da vontade ao invés de afirmar a sua própria. Aliás, esta negação decorre, justamente, da impotência de auto-afirmação. O papel da genealogia da moral será o de mostrar como as forças reativas triunfam.

¹⁸ Deleuze. “Nietzsche et la philosophie”, p. 89

¹⁹ Ibid., p. 104

²⁰ Ibid., p. 107

2) A pré-história da moral

Será interessante começar a exposição sobre a genealogia da moral a partir de uma genealogia do homem. Pensar o homem em seu surgimento é fundamental para compreender o momento de surgimento da moral, compreender como e por quê ela aparece.

Se for verdade que o homem provem do animal e que, portanto, não tenha aparecido na Terra já totalmente desenvolvido na forma como o conhecemos, então é realmente possível que tenha ocorrido um período que se acostumou a chamar de estado de natureza ou guerra de todos contra todos. Um período em que o homem era ainda um bicho-homem. Nietzsche chama este período de pré-história.

Uma característica básica reconhecível em qualquer animal é sua obediência pura e simples a seus impulsos. O animal não possui consciência desenvolvida, seu pensamento é incapaz de encadear um grande número de causas e formar um raciocínio, de maneira que aquilo que o animal faz, o faz a partir de um impulso não refletido, ou pouco refletido se comparado ao que se chama hoje homem.

Nietzsche apresenta a idéia de que o homem não foi sempre o mesmo tal qual o conhecemos, ele veio a ser. Quando os filósofos tomam o homem contemporâneo como sendo o exemplar do homem sempre existente e, com isto, buscam explicar suas peculiaridades, estão deixando de lado todo o período de “formação” deste homem. Formação principalmente de seus sentimentos e costumes. Saber que o homem foi um animal do tipo selvagem não é suficiente para explicar como que hoje não o seja. Atribuir à razão esta transformação significa negligenciar o fato de que a própria razão veio a ser neste processo. Tais transformações ocorreram em tempos primitivos. O que se tem hoje é um resultado de mudanças que ocorreram há milênios. Criticando os filósofos metafísicos Nietzsche diz:

“Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição – Mas tudo o que é *essencial* na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. O filósofo, porém, vê ‘instintos’ no homem atual

e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral;(...)»²¹

Não só o homem e sua faculdade de cognição vieram a ser, como os próprios instintos do homem se modificam ao longo da história. É muito interessante perceber que até mesmo aquilo que se sente diante de uma situação faz parte da construção cultural em que se está enredado. Esta forma de entender os sentimentos e o próprio homem é uma forma que rompe com a busca por uma moral universal, pois não existe uma “natureza humana” anterior mesmo à vida e que pudesse ser invocada para garantir o cumprimento de determinadas regras morais. Não existe vontade boa ou ruim a não ser a partir de um conjunto de valores específicos. A imposição, pela força, de determinadas regras, além de criar a moral, irá condicionar o comportamento do homem selvagem até que este se torne o homem que se conhece. É isto que a genealogia irá mostrar.

Se o homem possui essa herança em comum com os demais animais, isto é, se o homem, que também é animal, já o foi com muito mais intensidade, a ponto de aceitarmos uma pré-história onde sua diferença para com o animal selvagem era mínima ou inexistente, então se torna importante saber como se deu o caminho do bicho-homem até o homem, isto é, da pré-história à história?

Segundo Nietzsche, tal passagem se deu devido a um longo e árduo trabalho deste animal sobre si mesmo, um trabalho que ele denominou moralidade dos costumes.²² Período onde as primeiras regras básicas de convivência em comunidade foram impostas ao bicho-homem, até transformá-lo, gradualmente, em homem. Este período é o período de formação da cultura em busca de dominar o mundo selvagem. É comum diferenciar entre estado de natureza e estado de cultura, contudo, na medida em que esta última nasce diretamente da anterior, tal divisão possui apenas caráter didático. O que a cultura busca é dominar o acaso selvagem e imprimir uma constância nas experiências da espécie. “Ora, toda história da cultura representa uma diminuição do *temor diante do acaso*, da incerteza, da subtileza. Cultura significa, com efeito, aprender a *calcular*, a pensar causalmente, a prevenir, a crer na necessidade.”²³

²¹ Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 2

²² Id., “Genealogia da moral”, II, 2.

²³ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 10[21]

Segundo o filósofo, a grande diferença entre o homem e o bicho-homem é a existência de uma memória no primeiro. “(...) uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer(...)”²⁴. Toda a importância da existência de uma memória reside no fato de que o desenvolvimento do bicho-homem para além de seu estado pré-histórico só foi possível depois que ele aprendeu a se comprometer. A criação de regras foi um passo inicial para que algum tipo de estabilidade social pudesse ser alcançado. Mas, para que tais regras pudessem sequer ser fixadas e exigidas como comportamento, era preciso, antes, que o bicho-homem fosse capaz de lembrar-se delas. Qualquer tipo de organização social só poderia ser alcançado a partir do momento em que o bicho-homem fosse capaz de se comprometer com tal organização. Isto é, era preciso que o bicho-homem fosse capaz ao menos de se lembrar daquilo que havia sido estipulado como regra. Contudo, esta memória decorre de um longo e penoso processo de adestramento até que o bicho-homem se torne um animal confiável, previsível em suas ações e comportamentos.

“Mas quanta coisa isto não pressupõe! Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual 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, a calcular, contar, confiar — para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir!*”²⁵

Lembrar para prometer significa responder por seu futuro. O que hoje parece simples foi, talvez, a mais árdua tarefa na história do homem. Talvez seja exatamente isto que tenha lhe permitido diferenciar-se dos demais animais. Sabemos como é difícil adestrar um animal e o quanto de violência é empregada para fazer com que ele se lembre de executar determinada ação ao receber um estímulo. Aqui, também, a memória é o que faz o animal se desviar de seus instintos iniciais. Mas, como a memória teria este poder? Que memória é esta?

É a memória da dor. Para se combater um instinto, é necessário outro instinto. A única maneira de fazer com que um animal não responda imediatamente a um impulso

²⁴ Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 1.

²⁵ Ibid., II, 1.

inicial de sua natureza é fazê-lo se lembrar que, caso ceda ao impulso, sofrerá mais do que o prazer conseguido com sua realização. Quando a realização de um ato específico é sempre seguida de dor, tal ato específico torna-se indissociável do sentimento de dor, criando o temor com relação a tal ato. As sanções que recaem sobre aqueles que se desviam de normas sociais ou morais também visam causar a dor que deve manter acesa a obediência a tais normas.

“Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?’... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. ‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória’ — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra.”²⁶

“Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu necessidade de criar em si uma memória”²⁷.

Fazer a passagem do bicho-homem para o homem significa tornar o homem confiável, significa tornar o homem capaz de se lembrar de algo necessário para a vida de uma comunidade, significa “manter *presentes*, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social”.²⁸ O desenvolvimento do bicho-homem em direção ao homem traz a necessidade da criação de uma memória, memória esta criada a partir da violência física. “Com a ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade — e realmente! Com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente ‘à razão!’”²⁹

Este período pré-histórico é marcado pelo trabalho do bicho-homem sobre si mesmo a caminho de se desenvolver em uma outra espécie animal. Se o homem foi antes um bicho-homem, muito mais próximo do animal selvagem do que do civilizado, então a própria razão é, também, uma construção deste processo. Efetivamente, sem a razão não teria sido possível a continuidade do desenvolvimento do bicho-homem até o que

²⁶ Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 3.

²⁷ Ibid., II, 3.

²⁸ Ibid., II, 3.

²⁹ Ibid., II, 3.

chamamos hoje homem, mas a razão, por sua vez, a partir deste papel principal que desempenha na possibilitação de uma experiência comum foi elevada pela filosofia à categoria de natureza humana mesma, como se fosse uma qualidade inata do homem. Contudo, a própria razão veio a ser neste processo de desenvolvimento. A razão aparece como um instrumento desenvolvido por um animal, talvez por ser o mais frágil em relação aos demais no tocante a presas, garras e dentes. O que significa dizer que a razão não é algo necessário, pois seria possível que não a tivéssemos desenvolvido. O pensamento que a coloca como inata nega-lhe sua história, seu vir-a-ser. A própria razão é passível de uma genealogia.

O momento em que as promessas se tornam compromissos com uma comunidade é um momento tardio da passagem da pré-história para a história. Muito antes de se criarem leis e governos, a memória começou a ser exigida em relações pessoais mais simples, básicas e imediatas que estavam presentes no cotidiano daqueles seres ainda rudimentares. As primeiras circunstâncias onde se começa a exigir que o bicho-homem se torne confiável são as relações pessoais de troca como compra, venda, comércio, e tráfico, quando se criou, pela primeira vez, a relação entre credor e devedor.³⁰ “Precisamente nelas [em tais relações] fazem-se *promessas*; justamente nelas é que é preciso *construir* uma memória naquele que promete; nelas, podemos desconfiar, encontraremos um filão de coisas duras, cruéis, penosas”.³¹ É aí que, pela primeira vez, a violência é usada como auxiliar para fazer do homem um animal confiável.

Quando uma promessa era descumprida ou um acordo desonrado, a dor daquele que deve e que causara um dano servia como equivalente pelo desprazer causado pela promessa não cumprida. Assim, cria-se a memória de que deve-se cumprir suas promessas. “Através da ‘punição’ ao devedor, o credor participa de um *direito de senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’”.³² É a primeira manifestação de um sentimento de distância de um homem em relação a outro, baseado na diferença da força de suas vontades. Enquanto um caminha para se tornar homem, outro precisa ser forçado a abandonar seu estado de bicho-homem. Começa aqui a história do homem como animal avaliador. O homem que tem consciência de sua

³⁰ Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 4.

³¹ Ibid., II, 5.

³² Ibid., II, 5.

capacidade de prometer e cumprir entende este poder como algo que deve ser valorizado e desenvolvido, de forma que despreza aquele que é incapaz de tal atitude.

A legitimidade do castigo não levava em conta nenhuma consideração sobre a liberdade ou não-liberdade da vontade do castigado. O castigo não se justificava devido a compreensão de que aquele que não cumpriu sua promessa poderia ter agido de outro modo, como ocorre hoje. “(...) de fato, por muitíssimo tempo os que julgavam e puniam não revelaram consciência de estar lidando com um ‘culpado’. Mas sim com um causador de danos, com um irresponsável fragmento do destino”.³³ O castigo era uma reparação por um dano sofrido e a sensação de prazer ao causar sofrimentos àquele que lhe deve era o equivalente por tal dívida. Devido a esta equivalência entre dano e dor, Nietzsche deduz que a dor só poderia ser algo compensatório na reparação de um mal na medida em que o homem sentia prazer em ver e fazer outro homem sofrer, principalmente aquele que lhe havia causado algum dano. Assim, descarregar a raiva pelo dano sofrido tornava-se uma forma de expiação do dano. “Nesse primeiro estágio, justiça é a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de ‘entender-se’ mediante um compromisso – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si”.³⁴ A justiça começa, então, como um ajuste de forças entre os homens fortes que criam a existência de certos compromissos que entendem como necessários e forçam seu cumprimento aos demais. A justiça nasce da vontade de potência.

Ao poucos estas relações de direito pessoal, a partir das noções de promessa, obrigação, contrato, troca, débito e direito começam a ser utilizadas nas questões sociais.³⁵ Assim, a comunidade também mantém uma relação de credor com seus membros devedores. Estes desfrutam da segurança e da proteção que a comunidade oferece às possíveis manifestações violentas de pessoas de fora desta comunidade. O indivíduo, por sua vez, está comprometido com essa comunidade, fez a ela uma promessa, a de cumprir suas regras e não pode descumpri-la. Caso isso ocorra, o infrator é excluído desta comunidade e devolvido à vida selvagem da qual buscou se proteger em comunidade. “Sempre utilizando a medida da pré-história (pré-história, aliás, que está sempre presente, ou pode retornar): também a comunidade mantém com seus membros essa importante

³³ Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 14.

³⁴ Ibid., II, 8.

³⁵ Ibid., II, 8.

relação básica, a do credor com seus devedores”.³⁶ Quando o homem quebra sua promessa, descumprindo uma de suas regras, sofre punições físicas, assim como ocorria nas relações pessoais (esta é a medida pré-histórica).

O chamado “Estado”, ainda em uma forma rudimentar, começa a aparecer aqui a partir do uso da força de determinados homens que impõem a outros suas normas e suas regras de acordo com sua própria vontade. Aquele mesmo tipo de homem que impunha castigos aos devedores nas relações pessoais, começa a impor regras também para o convívio coletivo em vistas de criar uma estabilidade que torne o homem cada vez mais previsível e confiável. Um grupo de fortes guerreiros e conquistadores que se apoderam dos demais e lhes impõe sua vontade – eis a origem do “Estado”.

“(…) que o mais antigo ‘Estado’, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. Utilizei a palavra ‘Estado’: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores que, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o ‘Estado’ na terra: penso haver-se acabado aquele sentimento que o fazia começar com um ‘contrato’”.³⁷

O que Nietzsche está chamando de “Estado” aparece, justamente, no limiar onde é preciso impor uma constância e uma estabilidade ao bicho-homem. Criam-se as primeiras leis e o “Estado” é aquele que irá exigir seu cumprimento. “(…) o que [a autoridade suprema] faz sempre, tão logo se sente forte o bastante –, é a instituição da lei, a declaração imperativa sobre o que a seus olhos é permitido, justo e proibido, injusto (...)”³⁸ O “Estado nasce, portanto, diretamente do estado de natureza, onde um grupo guerreiro impõe suas regras à força e se torna a autoridade suprema. Não há contratos, há vontade de potência.

É interessante notar aqui que, ao mesmo tempo em que o “Estado” se impõe pela força dos homens fortes, ele se torna o único a quem é permitido o uso da força a partir de então. Agora, o homem não mais pode simplesmente descarregar sua raiva contra o devedor, este papel torna-se exclusivo do “Estado”. Mas, se o homem forte aceita esta aparente perda de poder é apenas porque sabe que está mais forte dentro desses novos

³⁶ Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 9.

³⁷ Ibid., II, 17

³⁸ Ibid., II, 11.

moldes que ele mesmo configurou para as relações sociais do que no antigo estado pré-histórico. Desta forma, “os estados de direito não podem senão ser *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar *maiores* unidades de poder”.³⁹

A violência que era exercida em nível pessoal passa a ser exercida em nível “Estatual”. Entretanto, o uso da força não é algo desejável e louvável, é algo pré-histórico e rudimentar. Ao mostrar o processo de desenvolvimento da memória e toda violência necessária para tal, ao dizer que o uso da violência como compensação por um dano sofrido só poderia ser consequência do prazer que o homem sente com a crueldade ou ao apontar para o surgimento da lei e do “Estado” a partir da força, Nietzsche destaca o caráter *primitivo* do uso da violência. A violência para o cumprimento de regras é uma medida pré-histórica “(pré-história, aliás, que está sempre presente, ou sempre pode retornar)”⁴⁰. O filósofo não descarta a possibilidade de que, em se aumentando o poder da comunidade, esta não mais se preocupe tanto com as infrações cometidas contra ela e se dê até mesmo o luxo de não mais punir seus poucos infratores.⁴¹ Se a violência aparece como medida pré-histórica para forçar o bicho-homem a manter compromissos e se tornar homem, com o posterior desenvolvimento deste homem, formas mais sutis do direito podem aparecer. A justiça, que nasce a partir do uso da força e que cria uma série de procedimentos violentos, pode terminar por suprimir a si mesma, uma vez que tenha cumprido seu papel na formação do homem. “A justiça, que começou com ‘tudo tem que ser pago’, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes – termina como toda coisa boa sobre a terra, *suprimindo a si mesma*”.⁴² Isto consistiria, com certeza, não mais em um passo do bicho-homem em direção ao homem, mas do homem ao super-homem.

De qualquer forma, a origem do Estado não estaria em contratos e sim na vontade de potência. O homem não delega poder ao Estado, este que o toma à força. Dentro deste contexto é que pôde surgir o sentimento de má consciência ou consciência culpada. Nietzsche diz que a má consciência é uma “profunda doença que o homem teve que

³⁹ Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 11.

⁴⁰ Ibid., II, 9.

⁴¹ Ibid., II, 10.

⁴² Ibid., II, 10.

contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu — a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz.”⁴³ O que ocorreu é que neste caminho da pré-história à história uma enorme *quantum* de liberdade foi eliminado do mundo. A maneira como o bicho-homem costumava agir, ou seja, guiado apenas por seus instintos, foi sendo cada vez menos aceita. Entretanto, “os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram que buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas”.⁴⁴ A má consciência é a consciência de um homem que vê tudo aquilo que sente e quer como sendo algo ruim e proibido, é a consciência daquele homem que entende que todas suas propensões naturais provêm de estados maus em si mesmos. A partir da criação da ordem e da norma, aquilo que anteriormente se fazia de forma natural perdeu, subitamente, sua liberdade de existência. Agora, não mais se poderia fazer mal a outra pessoa. Foi preciso, então, criar uma outra forma de realização dos impulsos violentos. Ao invés de se fazer mal a outra pessoa, o homem inicia um processo para fazer mal a si mesmo como forma de satisfazer seus instintos.

“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*. 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”.⁴⁵

É interessante notar que é aquela mesma vontade de potência que cria e realiza seus impulsos que, aqui, ao não poder exteriorizar-se, volta-se contra o próprio homem e dá origem a má consciência. A consequência necessária da separação do homem de seu passado animal é um enorme sofrimento para consigo mesmo, uma vez que seus próprios instintos, até então naturalmente realizados, não possuíam mais o direito de se exteriorizarem. A vontade de potência, ao perder sua possibilidade de extravasamento, volta-se para o interior do próprio homem. Este agora, por não poder mais violentar outro homem, começa, portanto a violentar a si mesmo. Uma vez que a válvula de escape para os

⁴³ Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 16.

⁴⁴ Ibid., II, 16.

⁴⁵ Ibid., II, 16.

impulsos estava fechada, o homem buscará outras formas de satisfazer sua necessidade de violência.

Para Nietzsche, a má consciência atingiu seu ponto culminante devido ao trabalho das religiões. Estas seriam a forma que o homem teve de elevar ao máximo seu auto-martírio. Uma vez que a forma tradicional de se exercer a violência estava proibida, mas o instinto de crueldade ainda se fazia muito presente, o homem passou a se martirizar para satisfazer este desejo. Se, antes, a justificativa para a violência era uma dívida de outra pessoa, ou o instinto e o prazer em fazer sofrer como um simples atributo do homem, posteriormente a justificativa para este sofrimento vem na forma de deuses. Todo o sofrimento da vida passa a ser explicado, então, enquanto algum tipo de relação com os deuses. Sejam os deuses que exigem sacrifícios em seu nome, seja o deus que faz o homem sofrer nesta vida em nome de um outro mundo supraterrâneo que o espera após a morte, etc.

“A relação de direito privado entre o devedor e seu credor, (...) foi (...) introduzida (...) na relação entre *os vivos e seus antepassados*”.⁴⁶ A relação, nas antigas sociedades tribais, entre os vivos e seus ancestrais aponta para uma dívida daqueles com estes. A geração atual só subsistiria devido aos esforços das gerações mais antigas. É preciso pagar-lhes esta dívida que aumenta proporcionalmente ao sucesso e ao poder das gerações atuais. A dívida é tanto maior quanto o poder da tribo e chega a ponto de transformar os antepassados em verdadeiros deuses. “(...) os ancestrais das estirpes *mais poderosas* deverão afinal, por força da fantasia de temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível — o ancestral termina necessariamente transfigurado em *deus*.”⁴⁷ Tem-se então, uma dívida com estes deuses. A humanidade, segundo Nietzsche, herdou o sentimento de culpa para com suas divindades. “O sentimento de culpa 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 conhecimento e o sentimento de Deus”.⁴⁸

Neste sentido, o cristianismo seria aquele que eleva o sentimento de culpa ao seu máximo grau, na medida em que a culpa está associada à idéia de dívida com o deus responsável pela existência. “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora

⁴⁶ Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 19.

⁴⁷ Ibid., II, 19.

⁴⁸ Ibid., II, 20.

alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa”.⁴⁹ Segundo esta compreensão devemos nossa existência a um deus, pois o homem foi por ele criado. O sentido da vida na Terra é, então, o de pagar esta dívida. No entanto, é uma dívida impagável e deve-se passar a vida inteira tentando pagá-la, para desfrutar de uma outra vida após a morte. A vida torna-se apenas sofrimento. Nega-se esta vida em nome de outra vida supra-sensível. O que a religião faz aqui é dar um sentido para a dor transformando este sofrimento em meio de salvação. O ser humano passa a ser o culpado pelo seu sofrimento e já não pode mais se livrar dele. Deve sofrer a vida inteira. Nietzsche não descarta a possibilidade do homem só se livrar dessa culpa livrando-se também do deus causador desta culpa.

Para Nietzsche, o problema não está no sofrimento do homem com sua vida, isto é normal, é a regra, pode ser até mesmo desejável, o problema sobre o qual se instala a moral é o do sentido deste sofrimento. O cristianismo oferece um sentido para o sofrimento, por isso se tornou tão presente: o sofrimento como culpa de viver, como dívida com um deus. Quanto mais sofrimento, mais se paga a dívida, maior é a chance de salvação. Este é um sentido que nega a vida, mas ao menos é um sentido. Os instintos que, primeiramente, foram proibidos pelo “Estado”, são, depois, proibidos por Deus. “Ele [o homem] apreende em ‘Deus’ as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais, ele reinterpreta esses instintos como culpa em relação a Deus”.⁵⁰ O cristianismo é aquela religião que nega todos os impulsos naturais da vida interpretando-os como pecado. Desta forma, conseguiu muitas vezes seduzir e convencer o homem forte de que seus instintos eram sujos e impuros. Veremos mais adiante, como que o homem nobre, que afirma como bom aquilo que quer, pôde se deixar levar pela moral cristã e se tornar, assim, semelhante àquele que anteriormente desprezava.

Por fim, Nietzsche deixa claro que a idéia de deus não está necessariamente ligada a idéia de culpa ou de automartírio. Os deuses gregos, não eram morais e, ao invés de culpar o homem por querer, dignificavam-no ao mostrar suas virtudes e defeitos sendo realizados pelos deuses. “Dessa maneira os deuses serviam para, até certo ponto, justificar o homem também na ruindade; (...)”.⁵¹ A proposta de Nietzsche é clara, quer libertar os instintos do

⁴⁹ Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 20.

⁵⁰ Ibid., II, 22.

⁵¹ Ibid., II, 23.

homem, que por muito tempo permanecem aprisionados em Estados e religiões, e dar-lhe a liberdade de se tornar o que se é, de ser senhor de sua própria vontade. “Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com ‘olhar ruim’, de tal modo que elas nele se irmanaram com a ‘má consciência’. Uma tentativa inversa é *em si* possível — mas quem é forte o bastante para isso?”.⁵²

3) O uso da religião pelos ressentidos ou como o homem forte tornou-se fraco

Viu-se que em determinado ponto de sua trajetória o homem não mais pôde simplesmente descarregar sua força sobre outro devido a exigências do convívio social. A vontade de potência proibida de realização volta-se contra seu próprio possuidor, fazendo com que este se sinta culpado por seus impulsos. Este sentimento de culpa para consigo mesmo termina se transfigurando em religião, o sentimento de culpa em relação a si se torna culpa em relação a um deus criador a quem se deve a vida. Esta dívida impagável é entendida como justificação para todo sofrimento. Contudo, ao invés de curar o sentimento de culpa, a religião o aumenta, pois o deus, além de credor é juiz e castiga seus devedores. A compreensão moral religiosa cristã foi aquela que mais contribuiu para o enfraquecimento do homem e para o triunfo da fraqueza de vontade. Ao se interpretar o sofrimento da vida enquanto pecado em relação a deus, devido ao fato de se sentir impulsos que são absolutamente naturais, ainda que possam ser nocivos ou intensos, nega-se a vida em seu caráter mais básico e fundamental. A vida enquanto vontade de potência se torna culpada por sentir. É um paradoxo insolúvel que prende o fiel até sua morte. Somente depois dela, poderá o fiel viver. Assim, nega-se a vida a partir da criação de valores superiores e metafísicos. A Igreja considera como bom todo enfraquecimento do sentimento de vida e, ao contrário, considera como mal tudo aquilo que na vida é natural, isto é, tudo aquilo que provém do sentimento de potência. A mais forte arma contra o sentimento de potência foi a idéia moral de que fazer o bem seria algo bom em si. Pois a vida, devido ao caráter natural da vontade de potência se dá através do conflito e do jogo de forças, através da luta entre as potências por soberania. Negar esta luta significa negar a

⁵² Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 24.

forma do movimento da vida, pois “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo, exploração”.⁵³

O que a genealogia da moral mostra, contrariando as formulações usualmente aceitas, é que:

“(...) o juízo de ‘bom’ *não* provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’! Foram os ‘bons’ mesmo, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo o que era baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade!”⁵⁴

A partir desta diferença fundamental no tocante à força que a vontade tem de se afirmar, cria-se o *phatos da distância*, que é justamente o sentimento de superioridade que os homens de vontade forte sentiam por serem senhores de si mesmos e capazes de fazer aquilo que queriam. O fato de se saber senhor de si mesmo lhes dava um sentimento de plenitude que os diferenciava dos demais.

Nietzsche continua sua pesquisa mostrando a partir do ponto de vista etimológico, as designações para a palavra “bom” cunhadas por diversas línguas:

“Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* — que, em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’, no sentido de ‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmudar-se finalmente em ‘ruim’.”⁵⁵

Os nobres, devido a posição social que ocupavam, eram capazes de dar ordens, de mandar, de controlar os menos poderosos. Esta situação fazia das pessoas desta classe as únicas realmente livres. Por isso, eram capazes de criar. Não havia coerção para eles, ao contrário, eram os que coagiam, submetiam os mais fracos à sua força. Dentro deste contexto suas vontades poderiam expressar-se livremente. Diante desta liberdade não se estranha que tenham se autodesignado como bons. Nietzsche diz que, geralmente, os nobres

⁵³ Nietzsche, *Além do bem e do mal*, 259

⁵⁴ Id., “Genealogia da moral”, I, 2.

⁵⁵ Id., “Genealogia da moral”, I, 4

designavam a si mesmos simplesmente segundo sua superioridade no poder ou em posses materiais de riquezas⁵⁶. Mas não é a isso que Nietzsche se refere quando chama alguém de forte ou fraco, nobre ou plebeu, senhor ou escravo. É justamente o “*traço típico do caráter*”⁵⁷ que interessa diretamente a ele. O caráter auto-afirmativo das antigas aristocracias guerreiras é que deve ficar marcado como característica fundamental da nobreza de espírito.

Diante de tamanha superioridade em poder, estes homens passaram também a se considerar com espiritualmente superiores, membros de uma categoria de homens melhores. Em geral, esta classe (ou casta, para usar o termo do autor em “*Genealogia da Moral*”) politicamente preeminente, também é a casta sacerdotal, ou seja, possui também a preeminência religiosa e espiritual. Constituindo, a partir daí, dois tipos de aristocracia: a guerreira, cujas atividades envolvem o uso da força e do movimento como a guerra, a caça e a dança dentre outros e a aristocracia sacerdotal cuja natureza menos ativa de suas práticas os tornarão antagonistas do outro grupo aristocrático. “Já de início existe algo *malsão* nessas aristocracias [sacerdotais] e nos hábitos que nelas vigoram, hábitos hostis à ação, em parte meditados, em parte explosivos sentimentalmente (...)”⁵⁸ As práticas dos sacerdotes sempre foram não só quietas e pouco ativas, como, em geral, eles se opunham às práticas diferentes das suas, isto é, às práticas ativas e viris. Nietzsche aponta que este grupo aristocrático sacerdotal se desenvolverá justamente em oposição ao aristocrata guerreiro, constituindo seu pior inimigo. Mas não por ser mais forte que o guerreiro e sim “porque são os mais impotentes”.⁵⁹ Todo o ódio do sacerdote nasce devido a esta impotência de sua vontade em se afirmar. Aqui, Nietzsche começa a desvendar o processo pelo qual a valoração aristocrática e afirmativa da vida foi sendo substituída por uma valoração religiosa e decadente. “Já se percebe com que facilidade o modo de valoração sacerdotal pode derivar daquele cavaleiresco-aristocrático e depois desenvolver-se em seu oposto; em especial, isso ocorre quando a casta dos sacerdotes e a dos guerreiros se confrontam ciumentamente, e não entram em acordo quanto às suas estimativas.”⁶⁰

⁵⁶ Nietzsche, “Genealogia da moral”, I, 5.

⁵⁷ Ibid., I, 5.

⁵⁸ Ibid., I, 6.

⁵⁹ Ibid., I, 7.

⁶⁰ Ibid., I, 7.

O guerreiro baseia seu juízo de valor na força física. O sacerdote, por não dispor de tal força, desenvolve mais seu intelecto. Diante de um desentendimento entre as partes, sabemos, a solução se impunha pela força. O sacerdote passa a odiar o guerreiro por este ser mais forte e irá mover uma guerra de vingança contra ele. “Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes, também os mais ricos de espírito – comparado ao espírito da vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece”.⁶¹

Os sacerdotes sempre consideraram as propensões naturais do homem como coisas ruins. Por que? – Porque não eram capazes afirmá-las. O fraco olha para o forte com ressentimento, quer que os fortes paguem um dia pela sua força, desejam que, em algum dia, ainda que em outra vida, possam castigar os fortes pelos seus atos de força. Buscam fazer com que eles se envergonhem de sua felicidade. O sacerdote se vinga da força do guerreiro promovendo uma transvaloração dos valores nobres. O sacerdote, como representante de deus, usará este poder para promover os valores morais negadores da força à categoria de superiores. A vontade que se exterioriza passará a ser considerada pecado e a salvação só decorre da negação de si mesmo. O amor a si do nobre guerreiro transforma-se em amor ao próximo. A potência, anteriormente glorificada em suas ações, é reinterpretada como pecado e proibida de existir. O amor ao próximo, como negação de sua própria vontade, pregado enquanto moral de virtude aparece, na verdade, a partir do ressentimento que a aristocracia sacerdotal tinha da aristocracia guerreira, por esta ser mais forte do que aquela e capaz de afirmação da própria vontade. Por isto Nietzsche diz que o amor nasceu do ódio.⁶² O amor pregado pelos sacerdotes nasce de seu ódio contra aqueles mais fortes. Esse amor sacerdotal é, antes, uma negação de si mesmo. Assim, o guerreiro passa a negar sua própria força e a avaliar a fraqueza como virtude. Com essa inversão os sacerdotes conseguiram fazer do homem forte um homem culpado, um homem que se envergonha de seus instintos e de sua força. Esta força se desliga daquilo que ela pode e já não é mais força, é fraqueza. Seus valores foram invertidos: a força e a vontade que se afirmavam boas

⁶¹ Nietzsche, “Genealogia da moral”, I, 7.

⁶² Ibid., I, 8.

e naturais se transformaram em uma moral baixa que deprecia tudo aquilo que o homem tem de natural em seus sentidos. Este é o início da revolta dos escravos na moral.

Neste ponto Nietzsche irá distinguir entre dois tipos de moral: a *moral escrava*, *plebéia ou de rebanho*, que nasce de um não a um outro, a algo de fora. Sua afirmação se dá a partir da negação do outro, esta afirmação é um ato secundário na moral de rebanho. Enquanto que a *moral nobre* é uma afirmação de si, um sim à sua própria vontade. “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ — e *este* Não é seu ato criador.”⁶³ O nobre afirma aquilo que quer como sendo bom, o fraco precisa, antes, negar aquilo que o nobre valoriza, somente depois disto é capaz de formular o valor oposto como sendo o bem. A ação do homem fraco é, no fundo, reação. Atente-se para o fato de que os conceitos usados pelos dois tipos são diferentes. O nobre afirma seus atos chamando-lhes de bom. O que desconsidera, chama de ruim. Já o escravo, acusa os atos nobres de serem maus, e, posteriormente, diz então que seus atos são bons. “(...) como são diferentes as palavras ‘mau’ e ‘ruim’, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de ‘bom (...)’”⁶⁴

Os fortes se tornam fracos devido a uma mudança de valores morais operada pelo tipo sacerdotal. Neste processo há um falseamento no modo de entender a vontade. A vontade que se manifesta em ato passa a ser considerada culpada, como se pudesse não ter agido e a fraqueza que não se afirma é tida como virtude, como se escolhesse não agir. “Exigir da força que *não* se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força.”⁶⁵ Viu-se no primeiro capítulo que a força está imediatamente expressa em toda sua potência a cada instante, não sendo possível sua não expressão. A falsificação sacerdotal decorre de uma falsificação anterior que consiste em entender a vontade como tendo sido determinada por um sujeito. “(...) como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo”.⁶⁶ Tal

⁶³ Nietzsche. “Genealogia da moral”, I, 10.

⁶⁴ Ibid., I, 11.

⁶⁵ Ibid., I, 13.

⁶⁶ Ibid., I, 13

ilusão só é possível graças à sedução da linguagem, sendo apenas um jogo de palavras, uma maneira como se constroem as frases. Na verdade, não há distinção possível entre a força e suas expressões, a força já é a ação. A moral escrava, entretanto, precisa postular a existência do livre arbítrio, pois sem ele, a vontade que se afirma não pode ser tachada de culpada. Para Nietzsche, o livre-arbítrio é “o mais famigerado artifício de teólogos que há”⁶⁷. Seu objetivo é unicamente tornar o homem culpabilizável e legitimar seu julgamento. “Os homens foram considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, ser punidos – ser *culpados*: em conseqüência, toda ação *teve* de ser considerada como querida, e a origem de toda ação localizada na consciência”.⁶⁸ É a impotência do escravo que cria essa ilusão passando a imputar culpa a cada ação. Tem-se, desta forma, a argumentação que legitima e exige a impotência enquanto virtude e taxa a ação de pecado.

“Por um instinto de autoconservação, de auto-afirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem *necessita* crer no ‘sujeito’ indiferente e livre para escolher. O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a Terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e seu ser-assim como *mérito*.”⁶⁹

Com o cristianismo a recompensa e o castigo são inseridos no devir. Tudo o que acontece passa a ser interpretado como vontade divina e apenas os sacerdotes detêm o poder de interpretar esta vontade, fazendo de sua própria vontade um mandamento de deus. Este poder sacerdotal pode ser tão grande que os mandamentos divinos justificaram, nos tempos de maior poder do catolicismo, a queima de pessoas vivas em praça pública e outras atrocidades, como as cometidas aos Cátaros durante as cruzadas. É latente e indisfarçável o caráter vingativo e violento de alguns documentos eclesiásticos antigos. Eles chegam a defender que seus inimigos morram, ou melhor, chegam a defender que seus fiéis matem seus inimigos, pois a vontade divina é que morram os pecadores. Em outros momentos mais recentes da história, pregam que seus fiéis se abstenham destas violências, mas somente porque no paraíso poderão contemplar com muito mais prazer o sofrimento dos

⁶⁷ Nietzsche, “Crepúsculo dos ídolos”, VI, 7.

⁶⁸ Ibid., VI, 7.

⁶⁹ Id., “Genealogia da moral”, I, 13.

infiéis no inferno.⁷⁰ Nietzsche viu no cristianismo a grande revolta escrava na moral, viu nele o mecanismo pelo qual o espírito nobre foi enfraquecido. A proposta de Nietzsche é que os valores de abstenção de si enquanto negação dos impulsos, tão caros a um certo tipo de cristianismo, os mais difundidos e triunfantes até hoje, devem ser superados. Por isto, o primeiro livro da transvaloração de todos os valores se chama “O anticristo”, ou “O anticristão”, como já foi sugerido.

4) Cristianismo

A crítica que se dirige contra o cristianismo é a de promover o enfraquecimento e mediocrização do homem. A desvalorização de tudo o que é forte e ascendente apenas aumentou com o cristianismo, a vida continuou a ser caluniada em nome de um outro mundo além deste que se conhece. No cristianismo, tudo o que degrada e diminui a vida é entendido como bom e deve ser praticado pelos fiéis. A fraqueza de espírito e o medo de seguir suas próprias inclinações, o medo de realização dos instintos é o bicho de consciência plantado pelos sacerdotes cristãos através da culpabilização moral dos instintos e propensões naturais e pela postulação de valores metafísicos que devam guiar o homem em seus atos. Uma moral que prega a abstenção de si como caminho para a salvação; um deus que vê com maus olhos os instintos humanos e que exige que o homem não mais os sinta, pois até mesmo senti-los é pecado; uma religião que prega a piedade como afeto principal e ensina a não mais se defender e a não mais atacar; a busca por uma paz de espírito que é o resultado da abstenção de si. Para o cristianismo, bom é aquilo que não faz mal a ninguém. Vemos aí a característica defensiva da moral de rebanho. Até mesmo alguns afetos que não fazem mal a ninguém, mas que fortalecem o homem são considerados pecado. Enquanto, anteriormente, a virtude era sinônima de virilidade e capacidade de autodomínio, a moral cristã pregou a virtude enquanto submissão à sua moral. “O cristianismo como *adestramento do animal gregário*: as pequenas virtudes do animal gregário como sendo *a virtude*”⁷¹. Aquele que a tudo obedece, este é o bom. Assim profere esta moral. O cristianismo é a religião que exalta as características do homem fraco

⁷⁰ Nietzsche, “Genealogia da moral”, I, 15.

⁷¹ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 10[75]

esclarecidas anteriormente, é religião que prega a fraqueza enquanto virtude de alguém que, teoricamente, não agiu porque não quis, ao invés de assumir que lhes era impossível agir, porque são impotentes. O cristianismo aparece como a religião que protege os impotentes e a maneira que tem de fazer isto é enfraquecendo a todos. Agora, só os impotentes serão salvos. Com este temor, até os mais fortes se renderam ao ascetismo. A moral cristã fez com que os homens desaperdessem a querer. Só é permitido seguir a um pastor, isto é, ao sacerdote cristão. O cristianismo tem o homem gregário como seu ideal, pois assim pode formar um rebanho. Porém, este ideal é o que há de mais contrário ao que Nietzsche entende ser o objetivo de um povo ou de uma cultura. Com este ideal de homem dócil luta-se contra o surgimento de um tipo mais forte, luta-se contra a exceção que ultrapassa a mediocridade. “*Esta eleição de um ideal foi até agora a tentação mais inquietante a qual o homem já foi exposto; pois ela ameaça fazer desaparecer as exceções mais vigorosamente bem sucedidas, os casos de sorte do homem, nos quais a vontade de potência e de crescimento do tipo humano integral dão um passo adiante*”.⁷²

A questão de uma cultura é saber que tipo de homem é desejado e deve, portanto, ser incentivado, elevado, produzido. Para Nietzsche, este homem é o tipo nobre que já vimos. Não mais à maneira antiga de guerreiros medievais, mas enquanto pessoas capazes de viver plenamente tudo aquilo que a vida pode oferecer-lhes. Pessoas que não mais fujam de seus sentimentos e que sejam capazes de olhar para dentro do abismo de sua própria existência e de lá retornar fortalecido. Ou não retornar. Que importa! Este homem já existiu como exceção. No renascimento, por exemplo. Mas nunca foi quisto, desejado enquanto meta. Ao contrário, sempre foi temido e posto de lado quando apareceu. “E é o medo que ele inspira que leva a querer, a buscar, a obter enfim o tipo oposto: o homem-animal doméstico, animal gregário, animal doente, o cristão...”⁷³

O cristianismo travou uma luta de morte contra o tipo nobre e seus valores afirmativos tornando-se uma espécie de véu que esconde a decadência. Nietzsche afirma que “todos os valores nos quais a humanidade deposita atualmente suas mais altas aspirações, são *valeurs de la décadence*”⁷⁴. Para o filósofo, decadente é “todo animal, toda espécie, todo indivíduo que perde seus instintos, que escolhe, que *prefere* aquilo que lhe faz

⁷² Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII, 11[55]

⁷³ Id., “L’anthéchrist”, 3.

⁷⁴ Id., “L’anthéchrist”, 6.

mal”⁷⁵. Pois, já vimos, vida é “instinto de crescimento, de dureza, de acúmulo de forças, de potência: lá onde falta a vontade de potência, há o declínio”⁷⁶. A modernidade, como herança do cristianismo, aspira por aquilo que a enfraquece, que a torna escrava e homogênea.

O cristianismo pode ser definido, segundo Nietzsche, como a religião da compaixão. Para o filósofo, a compaixão é justamente o oposto dos sentimentos fortes e viris que quer revalorizar. A compaixão é um sentimento que deprime e entristece, ao invés de fortificar. A compaixão aumenta o sofrimento que a vida possa trazer por si mesma. A compaixão visa preservar os condenados e malogrados da vida, dando-lhes consolo e acolhida, não para que se fortaleçam, mas para que permaneçam no sofrimento. O cristianismo fez da compaixão a virtude por excelência valorizando o que é fraco e doente. A compaixão só pode ser a grande virtude em uma religião ou filosofia niilista. Nietzsche não cansa de criticar a compaixão, para ele, ela é a negação da vida, é a práxis do niilismo, é um instinto depressivo contagioso, é um multiplicador da miséria e da fraqueza, é o instrumento principal de agravamento da decadência, hostilidade à vida, é o que há de mais doente em nossa modernidade doente...⁷⁷ O deus cristão, deus da compaixão, deus dos doentes é, para Nietzsche, a concepção mais corrompida de deus que já existiu. Isto porque, possivelmente pela primeira vez, tem-se uma concepção de deus que vai contra todos os instintos ascendentes e afirmativos da vida.

Para ser capaz de valorizar de tal forma aquilo que denigre a vida, os teólogos e sacerdotes precisaram mover uma longa batalha contra o pensamento. Em todo lugar onde houve inteligência, pensamento autônomo, ciência, eles fizeram uso de uma moral que a isto desqualificasse. O nome desta moral é a fé. Através da fé, fecharam-se os olhos para todas as outras possíveis manifestações da vida que contrariassem os planos cristãos. Assim, falsearam, mais uma vez, a vida, atribuindo-lhe um sentido oculto, disponível apenas aos sacerdotes e negando qualquer possibilidade de conhecimento fora de sua religião. Para o sacerdote, verdadeiro é apenas aquilo que diz seu deus e que, portanto, somente ele (sacerdote) tem acesso. Isto é, moralmente verdadeiros são todos os instintos negadores da vida, todos os mandamentos de recusa de si e negação dos próprios instintos.

⁷⁵ Nietzsche, “L’anthéchrist”, 6.

⁷⁶ Ibid., 6.

⁷⁷ Ibid., 7.

Já aquilo que engrandece a vida e a fortifica, isto torna-se falso quase que por definição. A fé na religião é o instrumento do qual o sacerdote lança mão para forçar seus fiéis a uma crença cega nos princípios cristãos a despeito de quaisquer outras manifestações em contrário. “O padre, o que ele fez da *ciência*? Ele está bem acima dela! — E, até o presente, o padre reinou! Foi ele quem *decretara* o verdadeiro e o falso!”⁷⁸ Durante muito tempo, não só o homem de ciências, mas também qualquer pessoa que se arvorasse o direito de pensar livremente, isto é, por sua própria cabeça, ou por suas próprias vísceras, foi perseguido pela Igreja católica. “No cristianismo, nem a moral, nem a religião possuem algum ponto de contato com a realidade. Só existem *causas* imaginárias (‘Deus’, ‘alma’, ‘eu’, ‘livre arbítrio’, — ou mesmo ‘servo arbítrio’); só existem *efeitos* imaginários (‘pecado’, ‘redenção’, ‘graça’, ‘expiação’, ‘remissão dos pecados’); (...)”⁷⁹ O cristianismo faz o uso das interpretações mais abusivas sobre o texto da realidade. Essas explicações metafísicas e fantásticas foram acreditadas por inúmeras pessoas, produzindo um processo de enfraquecimento da humanidade, pois só assim os sacerdotes poderiam dominar. A religião criou o ódio contra o real.

Mas, então, Nietzsche se pergunta: “Quem teria o interesse em se evadir da realidade em nome de uma mentira?” E responde, “Aqueles que *sofrem* da realidade.”⁸⁰ Aquelas pessoas nas quais os sentimentos desagradáveis e infelizes são os sentimentos mais fortes criam, então, uma moral de negação da vida, pois a vida lhes é difícil de suportar. Cria-se a esperança em uma vida depois da morte, contra toda e qualquer vida terrena. Tal esperança não pode ser nem comprovada, nem desmentida. Por isto, necessita de que se tenha fé no mundo do além para que ele realmente exista. Quando se coloca a solução e a motivação das questões da vida em uma recompensa de um mundo perfeito após a morte, tem-se a conclusão de que esta vida não vale a pena e que o melhor é seguir os mandamentos cristãos em nome de uma vida eterna após a morte.

“O que combatemos no cristianismo? O fato de que ele quer quebrar os fortes, desencorajar sua coragem, explorar seus maus momentos e suas lassitudes, perverter sua firme segurança em inquietude e em angústia de consciência, o fato que eles se colocam a envenenar e tornar doentes os instintos nobres até que sua força, sua vontade de potência venha a retroceder, se voltar contra si mesma — até conduzir os fortes a se arruinar nas extravagâncias do desprezo

⁷⁸ Nietzsche, “L’anthéchrist”, 12

⁷⁹ Ibid., 15

⁸⁰ Ibid., 15

de si e do descuidado de si: esta horripilante forma de se arruinar da qual Pascal oferece o mais célebre exemplo.”⁸¹

Fazendo uma genealogia dos deuses Nietzsche mostra que os deuses sempre foram sinal de força. Um povo mantinha um deus enquanto este significava a superação de dificuldades. Aquele deus era sinal da força do povo que o venerava. Era uma forma de agradecimento e gratidão pelo fato do povo permanecer forte. Não cabia a estes deuses fazer o bem e o mal. Ele era admirado pelo bem ou pelo mal que pudesse ter feito. Para Nietzsche, determinar que um deus deva apenas fazer o bem significa uma castração contra deus. Dentro deste contexto faz a pergunta: de que povo poderia vir um deus que não conhece as glórias da vitória? De onde poderia vir um deus que não representa a força adquirida em momentos difíceis, mas superados? – Quando um povo começa a perder sua força, sua crença em seu futuro, começa a ver a submissão como única forma de se manter, então, seu deus termina por refletir esta mudança. É impossível a um povo em declínio, que viva em um contexto de decadência da vida, acreditar e manter um deus forte e guerreiro. Ele não refletiria mais o que é aquele povo. “Ele se torna covarde, pusilânime, modesto, ele aconselha agora a paz da alma, o fim do ódio, a indulgência, o amor frente a amigos e inimigos.”⁸² Onde falta a vontade de potência, começa a decadência. Assim, um povo que teve seu deus forte e vigoroso pode passar a ter um deus doente e impotente.

Para Nietzsche, o tipo de moral pregada pelo cristianismo reflete a história de um povo. Para o filósofo, o cristianismo é uma consequência do judaísmo. Segundo Nietzsche, para que o povo judeu continuasse existindo foi preciso que falseassem toda a realidade. Desta forma, criaram um outro mundo a partir do qual a força da vida fosse mostrada enquanto vilã para conseguirem dizer não a tudo o que era ascendente, potente, pleno de vida. “(...) o povo judeu (...) colocado diante de situações difícilimas, voluntariamente e com uma profunda habilidade para a sobrevivência, tomaram partido dos instintos de *décadence* – não porque eram dominados por tal instinto, mas porque adivinharam neles uma potência graças a qual puderam se impor *contra* o mundo.”⁸³ Os judeus, em um momento de decadência histórica, fizeram da decadência mesma, um valor, uma virtude. Pregar a impotência como virtude foi o caminho que conseguiram para se tornarem

⁸¹ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII, 10[55]

⁸² Nietzsche, “L’anthéchrist”, 16

⁸³ Ibid., 25

poderosos. Nietzsche desvenda aqui a questão de como conseguir fazer da impotência a arma com a qual torna-se a si mesmo potente. Ora, a única maneira de os fracos se tornarem poderosos é enfraquecendo os fortes.

Inicialmente, Israel tinha uma relação tradicional com seu deus. Esperava-se vitória e saúde. Ele daria o necessário. Mas, segundo Nietzsche, a anarquia interior do povo e os conflitos com os assírios tornou a situação dos judeus um tanto crítica. Não mais era possível manter aquele deus glorioso, ele não correspondia mais à realidade. Mas, preferiu-se manter este deus a todo custo, mesmo que, para tanto, ele tivesse que permanecer completamente desfigurado e modificado. O deus virou um instrumento nas mãos dos sacerdotes. Agora, a bondade se torna recompensa e o mal, um castigo. Cria-se uma causalidade antinatural em detrimento das causalidades naturais. Inventar-se uma ordem moral universal. “O que é então a moral judia? O que é então a moral cristã? O acaso despojado de sua inocência; a infelicidade sujada com o nome de pecado; o bem estar conhecido como um perigo, como uma tentação, o mal estar psicológico envenenado pelo verme roedor da consciência.”⁸⁴ Para tanto, foi preciso, inclusive, falsear a própria história de Israel. Reinterpretaram-na sob a ótica do castigo e punição.

É preciso entender a relação que a religião mantém com o sofrimento. O judaísmo passou a entender o sofrimento enquanto culpa por uma falta cometida em vida. Introduziu as noções de castigo e recompensa no devir, destituindo-o de sua inocência. Interpretou os fatos da vida enquanto pecado, atribuindo culpa às ações das pessoas. Desta forma, culpabiliza-se a vida em nome de uma moral e prega-se que se abstenha dela como meio para a salvação. Com isto, já dissemos, o sacerdote cristão torna-se mestre do homem de moral nobre, pois este passa a entender suas atitudes, anteriormente tidas como boas, como sendo contrárias a deus.

Como conciliar então esta contradição? Pelo arrependimento e pela guerra contra si mesmo. O homem nobre se torna o pior inimigo de si mesmo, pois acredita que aquilo que sente é pecado e que, se não mudar sua conduta, não será salvo após a morte. O valor de um indivíduo ou de um povo passou a ser medido não mais por seu poder, mas pelo grau de obediência a deus que ele era capaz. O padre torna-se necessário. As coisas mais elementares da vida perdem seu valor e necessitam que o padre diga que valem ou não

⁸⁴ Nietzsche, “L’anthéchrist”, 25

alguma coisa. Agora, só é bom aquilo que o padre diz estar de acordo com a ordem divina. Quando se comete um pecado, é preciso se submeter ao sacerdote para que este lhe conceda o perdão. Só o padre pode perdoar. “A desobediência a deus, isto é, ao padre, à ‘lei’, se chama agora ‘pecado’; os meios de se ‘reconciliar com deus’, são, como era de se esperar, os meios que asseguram uma submissão ainda mais profunda ao padre: só o padre ‘salva.’”⁸⁵ Assim, o sacerdote se tornou mais poderoso que os demais.

Existe uma diferença entre a vida e o exemplo de Cristo e a interpretação que se fez deste exemplo. A doutrina de Cristo foi ensinada por ele através de sua conduta, através daquilo que ele fazia na vida. A palavra e o discurso sempre foram algo posterior e de segunda importância. O que Cristo criticava nos judeus era esta estrutura hierárquica e distante entre os sacerdotes e os fiéis. A boa nova de Cristo é, justamente, o fato de que a realidade já é o fim da distância entre homem e Deus. “O ‘pecado’, assim como todo sentimento de distância nas relações entre o homem e deus é abolido, –, e, a ‘boa nova’ é precisamente esta”.⁸⁶ A religião cristã que surgia contra o judaísmo se propunha a mostrar que é a conduta humana que leva à beatitude e a Deus, não a fé no sacerdote. “Não é a ‘fé’ que distingue o cristão: o cristão age, ele se distingue por uma *outra* maneira de agir”.⁸⁷ O cristão transforma os preceitos de não agressão e de não violência em ato. Ele não se preocupa com ofensas, não revida a agressão, não devolve nenhuma maldade. Ele já é todo amor e paz. Não precisa de sacerdotes lhe dizendo como chegar a deus. Essa atitude só é alcançada por aqueles que chegaram a Deus e, simultaneamente, só se chega a Deus por esta conduta. “A vida do Redentor não foi outra coisa senão esta prática, assim como sua morte...”⁸⁸ As ofensas e todas as demais coisas exteriores, boas ou ruins, isto é, toda a realidade, são trocadas por um estado de contentamento interior. Este estado deve ser a fortaleza que permite se colocar diante do mundo sem reagir a ele. Este estado é a presença divina. Se Cristo morreu, não foi para salvar os homens, mas para demonstrar uma conduta reta na vida. Uma forma de viver em Deus. Desta forma, nada pode ser menos cristão do que a apropriação que Paulo e seus discípulos posteriormente chamaram de cristianismo. É por isto que Nietzsche diz que até hoje só existiu um cristão: Cristo. “O ‘evangelho’ *morreu*

⁸⁵ Nietzsche, “L’*anthéchrist*”, 26.

⁸⁶ *Ibid.*, 33.

⁸⁷ *Ibid.*, 33.

⁸⁸ *Ibid.*, 33.

na cruz. Depois deste momento, aquilo que se chamou ‘evangelho’ é já o contrário daquilo que Cristo mesmo viveu: uma ‘má nova’, um ‘desangelium’.”⁸⁹

Com a morte de Cristo, pergunta-se pelos culpados. A resposta: os judeus e a classe dominante. Inicia-se assim, uma revolta contra o poder estabelecido. A morte de Cristo é uma morte sem ressentimentos. É alguém que ignora os poderosos, e suas leis, a ponto de se deixar morrer por elas sem se abater; não há ressentimento em Cristo, pois ele é superior a este sentimento. Cristo morreu para mostrar a fraqueza dos homens e das estruturas às quais dedicavam suas vidas e incitar as pessoas a que vivessem sem se deixar seduzir por coisas mesquinhas. Mas, sua morte foi transformada em motivo de revolta, não foram capazes de perdoar. Os seguidores de Cristo não foram capazes de serem cristãos, não foram capazes de seguir os ensinamentos de seu mestre, revoltaram-se contra seu assassinato, enquanto a atitude cristã correta seria lamentar, com uma certa tranquilidade da alma, a ignorância dos assassinos. Cristo foi mal interpretado! A partir daqui, a realidade do evangelho foi posta de cabeça para baixo.

O que aconteceu, segundo Nietzsche foi que, com a difusão do cristianismo, uma série de fracos e doentes do espírito começaram a buscá-lo. A Igreja teve necessidade de se rebaixar aos seus seguidores para continuar crescendo. “A fatalidade do cristianismo reside na necessidade que teve de tornar sua fé tão doente, tão baixa e tão vulgar quanto eram doentes, baixas e vulgares as necessidades que tinha que satisfazer.”⁹⁰ A igreja católica volta-se assim, da mesma forma que sua antecessora, para o poder que uma religião é capaz de exercer sobre o povo. A realidade não mais é levada em conta. Importa, apenas, o poder que dela decorra para o sacerdote.

Interpretou-se a morte de Cristo não como a consequência natural de alguém que conseguiu ignorar o poder e demonstrar publicamente que isto era possível, mas como o sacrifício do filho de Deus, que o próprio Deus havia enviado a Terra para salvar os humanos. Acrescentou-se, ainda, a esta história, uma ressurreição, para marcar a diferença de Cristo para com todos os demais e destacar seu comportamento como impossível e inacessível a qualquer outro mortal. Assim pôde surgir a doutrina da culpa, do castigo, da recompensa, do juízo final, da penitência e do arrependimento, etc. Esta doutrina retira da

⁸⁹ Nietzsche, “L’anthéchrist”, 39.

⁹⁰ Ibid., 37.

vida seu centro de gravidade, colocando-o no nada, no além, em outro mundo. Agora, a doutrina cristã não mais era praticada em vida, mas só depois da morte. Cabia ao fiel apenas ser infeliz em sua medíocre existência e seguir as orientações sacerdotais para que fosse salvo quando morresse. Este pensamento destrói tudo aquilo que os instintos naturalmente afirmam e aponta para a idéia de que somente a impotência é boa. Não se trata de dosar a força dos instintos e usá-los a seu favor, trata-se negar todo e qualquer instinto como sendo contrário ao mandamento divino. A partir dos valores de negação da vida, o cristianismo julga a todo o resto. A noção de pecado nega a vida naquilo que ela tem de mais potente. Com a moral cristã, tem-se a humanidade dominada pelo cabresto. Tornar uma pessoa doente, esta é a verdadeira intenção do cristianismo. Na verdade, para que alguém se torne cristão, já é necessário que esteja doente. Ao estabelecer metafisicamente os mandamentos de deus, define-se o valor dos valores como estando acima da humanidade. Não é mais o homem quem cria seus valores, eles já estão dados por deus e apenas o sacerdote é capaz de interpretá-los. Retira-se do homem a capacidade de autodeterminar sua própria vida. Por este caminho, a santidade e a beatitude se dão a partir do agravamento da doença.

Contra todo este mundo doentio, Nietzsche recomenda uma boa dose de ceticismo. Uma convicção, por mais forte que seja, não é um sinal da veracidade desta convicção. Muito pelo contrário, a força com que se defende uma convicção, geralmente, é a tentativa de se fazer acreditar em algo muito pouco provável. Algo deste gênero, ou será logo desacreditado, ou precisa ser muito valorizado. Mas, para valorizar muito algo improvável e imperscrutável é necessário muita fé. Eis porque a fé é tão necessária ao cristianismo. As grandes convicções são, na verdade, grandes prisões, pois impedem que o espírito se torne livre para buscar compreender aquilo que realmente se passa. Para o convicto, não existe mais discussão, ele já possui a verdade. Caso esteja errado, não aceitará esta possibilidade e dirá que aquilo que se opõe à sua convicção é um erro. O que impressiona Nietzsche é que, se na época em que surge o cristianismo, acreditava-se verdadeiramente em sua doutrina e em seus ditames, hoje, tais ditames não mais podem ser defendidos de forma sincera. O padre que prega a punição aos pecadores, amedronta os fiéis com o juízo final, ele mente e sabe que sua mentira visa a manutenção de um poderio milenar que a Igreja exerceu sobre

as pessoas. Este poderio teve como consequência a pregação do ascetismo como valor superior durante dois milênios.

5) O ideal ascético como resposta à dor e à ausência de sentido

O papel das religiões cristãs foi o de conferir à existência um sentido que trouxesse consigo a exigência de obediência a seus preceitos morais. Ao apresentar o sofrimento enquanto dívida para com deus e ao propor a negação de si como conduta que levaria à salvação, o cristianismo responde a uma pergunta fundamental em qualquer cultura, a saber, a pergunta pelo sentido do sofrimento e da dor. Contudo, ao pregar o ascetismo, oferece o *nada* enquanto sentido para a vida. Nietzsche buscará entender por que a conduta ascética foi a conduta defendida como moral pelo cristianismo até o ponto de se tornar um ideal. Para tentar entender as razões do histórico desprezo em relação aos sentidos, Nietzsche se pergunta “o que significam ideais ascéticos?”⁹¹ Isto é, o que significa o fato de a negação de si ter se tornado o sentido da vida? – O enfraquecimento dos fortes só foi possível na medida em que a negação de si e o ascetismo se tornaram *as* virtudes por si mesmas. A negação dos instintos teve que se tornar um ideal de existência para que pudesse ser seguido com tanta força. “Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*.”⁹²

A conduta ascética foi tida como a conduta capaz de permitir o acesso à verdade metafísica da existência. Esta foi a forma de transformar a negação de si em ideal de salvação, fazendo de uma moral baixa e fraca um ideal divino. Contudo, o ascetismo, por si mesmo, não implica em negação da vida. Nietzsche mostra a diferença entre a conduta ascética do filósofo e este comportamento erigido em ideal por uma religião. A filosofia e o ascetismo sempre caminharam próximos. O filosofar requer um certo comportamento calmo e contido, nenhuma perturbação, barulho, deveres, obrigações, etc., eis o que lhes é indispensável.⁹³ Daí que uma certa dose de ascetismo sempre foi necessária ao filósofo. O

⁹¹ Nietzsche, “Genealogia da moral”, III, 1

⁹² Ibid., III, 1

⁹³ Ibid., III, 8

ascetismo, para ele, é a busca por uma espécie de condição ótima para seu trabalho, um estado de espírito que lhe possibilite dar o melhor de si, uma forma de alcançar seu máximo de poder. “Todo animal, portanto também a *bête philosophe* [besta filósofo], busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder”.⁹⁴ O ascetismo propicia esta condição. “Que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta é – já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta espiritualidade – ele não nega com isso ‘a existência’, antes afirma a *sua* existência”⁹⁵ Desta forma, é natural que exista uma forte afeição por parte dos filósofos para com este ideal. Porém, não se trata de valorizá-lo enquanto uma moral que negue a vida. Se o comportamento filosófico se aproxima do ascetismo, isto se dá enquanto instinto dominante que impõe suas exigências aos demais instintos. Não se trata de uma moral ou virtude que vê neste comportamento o bem em si ou algo do gênero. O filósofo produz melhor sua filosofia dentro de um certo ascetismo, ele é mais potente neste estado, não há moral aqui, há vontade de potência.⁹⁶

O comportamento calmo e meditativo era mal visto em épocas guerreiras e viris, quando a potência violenta do homem se encontrava no centro das valorações. Isto valia para todos os tipos que faziam uso do comportamento ascético, entre eles: o sacerdote, o adivinho, o homem religioso, etc. Tais tipos tiveram que despertar um certo medo a seu respeito para poderem existir. “O que havia de inativo, cismador, não-guerreiro nos instintos dos homens contemplativos, despertou por muito tempo uma profunda desconfiança à sua volta: contra isso não havia outro recurso senão inspirar decidido *temor* a si.”⁹⁷ Os filósofos tinham todo o costume da época voltado contra eles e era preciso que imitassem e acreditassem no ideal ascético, praticado principalmente pelos religiosos, para que pudessem continuar desempenhando sua vontade de pensar. O ideal ascético era tão antagônico aos instintos guerreiros que chegava a despertar desconfiança e medo sobre aquele que o praticava. Tal comportamento foi tão importante que se tornou quase que a própria filosofia.

⁹⁴ Nietzsche, “Genealogia da moral”, III, 7

⁹⁵ Ibid., III, 7

⁹⁶ Ibid., III, 8

⁹⁷ Ibid., III, 10

“A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada, e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase como a *atitude filosófica em si* – ela é, sobretudo, uma consequência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu: na medida em que, durante muitíssimo tempo, *não teria sido possível* filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma auto-incompreensão ascética.”⁹⁸

O ideal ascético foi a única forma sob a qual o filósofo pôde existir durante a maior parte do tempo, precisando negar o mundo sensível para tanto. Porém, Nietzsche diz que a associação entre negação da vida e filosofia é uma auto-incompreensão. Ao falar de uma auto-incompreensão ascética, Nietzsche deixa claro que o ascetismo, entendido como negação dos sentidos e hostilidade à vida, não é uma condição para a filosofia, embora tenha sido outrora. Sua aspiração é que hoje as condições para a existência do filósofo sejam diferentes, de tal modo que ele já possa existir sem que seja necessário o disfarce ascético. O filósofo não mais precisa ser asceta.

Vemos então, duas formas diferentes de se encarar o ascetismo. Em uma, ele nada mais é do que um comportamento exigido por uma vontade filosófica que o impõe como meio para o aumento de potência; na segunda forma, temos o ascetismo pregado enquanto moral e virtude que desqualifica o mundo e é hostil à vida naquilo que ela tem de mais básico, isto é, na própria vontade de potência. O ideal ascético do filósofo não precisa ser, necessariamente, uma negação da vida. A diferença é que o filósofo o entende não como uma moral e sim como uma vontade. O ascetismo enquanto moral aparece como a prática desenvolvida pelos sacerdotes de religiões que pregam este comportamento como a forma de se chegar a um outro mundo metafísico e dessensualizado. Ao pregador desta moral, Nietzsche chama de sacerdote ascético. Temos aqui o mesmo comportamento (ascetismo) atuando contra e a favor da vida.

“O pensamento em torno do qual aqui se peleja, é a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, ‘natureza’, ‘mundo’, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência.”⁹⁹

⁹⁸ Nietzsche, “Genealogia da moral”, III, 10

⁹⁹ Ibid., III, 11

Diferentemente do significado do ideal ascético para o filósofo, que não o coloca contra a existência, ao contrário, usa-o a seu favor, para o sacerdote ascético este ideal termina por negar toda sensibilidade neste mundo em nome de uma outra existência para além da vida. O ideal ascético, na medida em que nega a vida, serviria como o caminho de acesso ao mundo perfeito metafísico. A partir daqui, o ideal ascético se associa com a negação da vida, pois é tido pelos sacerdotes como o comportamento capaz de levá-los ao sentido metafísico da existência. “Supondo que essa vontade encarnada de contradição e antinatureza seja levada a *filosofar*: onde descarregará seu arbítrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro, como real: buscará o *erro* precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade.”¹⁰⁰ A única coisa que é experimentada como “dado” são os instintos, os sentidos, o corpo, o “mundo”, a “natureza”, o vir a ser ... O ideal ascético os interpreta como erro, como engano e prega a negação dos mesmos em nome de uma outra coisa para além deles, que seria o lugar onde reside a verdade. Assim, o ideal ascético nega a vida em nome da verdade e do bem metafísicos e faz com que a vida atue contra a vida.

“Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de potência que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autosacrifício.”¹⁰¹

O tipo fraco, em outros tempos, se encontrava submetido à vontade dos bem logrados. Nesta época, travaram, à sua maneira, uma luta contra os fortes e foram capazes de inverter os valores afirmativos. Diante da impossibilidade de lutarem pela afirmação da potência, passaram então, a desvalorizar o comportamento guerreiro e a construir justificações metafísicas para a impotência. O ascetismo é o valor pregado pela impotência em vistas de inverter a valoração nobre da vida. No fundo, ainda se trata da vontade de potência, de uma ânsia por domínio. Se, pelas vias comuns de afirmação da força lhes foi

¹⁰⁰ Nietzsche, “Genealogia da moral”, III, 12

¹⁰¹ Ibid., III, 11

impossível sobressair aos fortes, trataram de criar uma forma de se tornarem senhores por outros meios. Em todo lugar onde há vida, há vontade de ser senhor. A forma como os impotentes tiveram de sê-lo foi questionar a afirmação da vida feita pelos fortes e, assim, os tornaram fracos. A forma que os fracos têm para lutar é tornando seu adversário igual a eles. Isto foi sua vingança.

“Estes são todos homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável, insaciável em irrupções contra os felizes, e também em mascaramentos de vingança, em pretextos para a vingança: quando alcançariam realmente o seu último, mais sutil, mais sublime triunfo de vingança? Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que um dia comessem a se envergonhar da sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: ‘é uma vergonha ser feliz! *Existe muita miséria!*’”¹⁰²

Nietzsche propõe aos afirmativos que ainda existem que não se juntem aos fracos nem tentem salvá-los, pois correm o grave risco de se contaminarem. É preciso manter a distância entre os fortes e os fracos, “é preciso sempre armar os forte contra os fracos”¹⁰³, manter o pathos da distância. Mas, neste caso, quem oferecerá ajuda aos sofredores? Este alguém é o sacerdote ascético.

A religião foi a forma clássica de aglutinar os sofredores e dar-lhes algum tipo de calmante e consolo. A religião aparece como uma explicação psicológico-moral para um problema fisiológico.¹⁰⁴ Cria uma moral que interpreta a fraqueza como uma opção pelo bem. Foi isto que o cristianismo fez. Em todos os casos, o que tenta aqui a religião é uma diminuição do desprazer que se sente com a vida. A receita é, primeiramente, a conduta ascética, pois esta proporciona uma espécie de adormecimento dos sentidos. “Esse desprazer dominante é combatido, *primeiro*, através de meios que reduzem ao nível mais baixo o sentimento vital”.¹⁰⁵ Se a vida é o que causa sofrimento, então se faz a tentativa de estancar o sofrimento diminuindo a atividade vital ao mínimo possível. “Se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz ‘sangue’ (...); não amar; não odiar; equanimidade; não se vingar; não enriquecer; não trabalhar;

¹⁰² Nietzsche, “Genealogia da moral”, III, 14

¹⁰³ Id., “Fragments Posthumes”, XIV, 14[123]

¹⁰⁴ Id., “Genealogia da moral”, III, 17.

¹⁰⁵ Id., “Genealogia da moral”, III, 17.

mendigar; se possível nenhuma mulher, ou mulher o menos possível”.¹⁰⁶ É verdade que tal receita costuma funcionar naquilo que pretende, isto é, diminuir o sentimento de desprazer. Porém, não se trata de um remédio que resolve as causas do problema. O que se tem aqui é uma diminuição do sentimento de desprazer causado pela vida através de uma diminuição do sentimento de vida. Se a vida é um fardo, quanto menos vida, menor o fardo. Todavia, as causas de se sentir a vida como um fardo permanecem. A pergunta aqui seria: por que algumas pessoas sentem a existência como um fardo e outras como uma dádiva? A explicação de Nietzsche é que isto é apenas uma questão de interpretação. Como se interpreta a existência, como algo mau e causador de sofrimentos ou como algo que se justifica por si mesmo? Aquele que interpreta tudo contra si e entende que tudo é feito para o sofrimento demonstra, desde o início, uma má disposição em relação à vida. Ao contrário, um “homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem que engolir duros bocados”.¹⁰⁷ O caráter fisiológico de que fala Nietzsche é a capacidade de afirmar ou negar a vida. Que a existência traga consigo, necessariamente, alguma dose de sofrimento, é inegável. Mas entender este sofrimento como um motivo para se negar a vida já é uma atitude daquele que está cansado da mesma.

É comum a todo aquele que sofre buscar compreender o motivo ou a causa de seu sofrimento. É comum que diga que alguém ou algo é culpado por seu sofrer. Desta forma, acumula um ressentimento em relação ao culpado. Seu objetivo seria o de se vingar deste culpado e lhe devolver o sofrimento que sente. A descarga de afeto ocasionada por esta vingança serviria como um entorpecimento da dor que sente. Aqui, o trabalho do sacerdote ascético consiste em dizer ao doente que seu sofrimento não se deve a um motivo exterior, mas que ele mesmo é o culpado por seu sofrer. O sacerdote ascético inverte a direção do ressentimento. Se, antes, o sofredor culpava alguém ou algo por seu sofrimento, agora começa a pensar que ele mesmo é o culpado. O caminho adotado pelo sacerdote para aliviar a depressão foi o aproveitamento do sentimento de culpa. O sentimento de culpa transformado em pecado fez da vida do sofredor um eterno caminho para livrar-se dela. Porém, era-lhe impossível. A salvação só poderia vir após a morte. O animal que, uma vez

¹⁰⁶ Nietzsche, “Genealogia da moral”, III, 17.

¹⁰⁷ Ibid., III, 16

impedido de exteriorizar seus instintos por questões de sociabilidade, se voltou contra si mesmo para satisfazer o desejo de fazer sofrer tem no sentimento de culpa o maior de suas dores. Quem sofre busca a causa de seu sofrer. Sem saber ao certo o porquê de tanta dor, o homem busca o sacerdote que lhe diz que seu sofrer se deve ao seu passado de pecador. Todos vêm ao mundo por um pecado inicial, ninguém está a salvo. Todos são culpados por existir. O sofrimento é a forma de expiação terrena do pecado. Apenas após a morte a paz pode ser alcançada. Mesmo assim, apenas para aqueles que sofreram muito em vida. Desta forma, a dor se tornava quase que um meio de salvação. Com isto, a depressão era vencida, afetos e sentimentos eram novamente sentidos. Se a vida era um fardo, deus assim o quis e então isto era bom. “Esse velho grande mago em luta contra o desprazer, o sacerdote ascético – ele havia claramente vencido, o *seu* reino havia chegado: já não havia queixa contra a dor, *ansiava-se* por ela; ‘*mais dor! Mais dor!*’”.¹⁰⁸ Sequer é necessário dizer que, mesmo que o sentimento de desprazer com a vida e a depressão tenham sido vencidos, não se curou, de forma alguma, o doente. O que se tem é um homem “‘domesticado’, ‘enfraquecido’, ‘desencorajado’, ‘refinado’, ‘embrandecido’, ‘emasculado’ (ou seja, quase o mesmo que lesado...). Mas tratando-se sobretudo de doentes, desgraçados, deprimidos, um tal sistema torna o doente invariavelmente mais doentes”.¹⁰⁹ Esta postura culpada diante da vida fez do homem um animal ainda mais fraco, incapaz de afirmar sua própria vontade por considerá-la como culpada. O sofrimento que sentia e o auto-martírio a que se entregou, decorrente de uma vontade voltada contra si mesmo foram esquecidos em nome de um sentimento maior de religiosidade que, ao mesmo tempo em que garantia um sentido para a existência, davam vazão à vontade de auto-martírio, ao interpretar a vida como pecado. O ideal ascético é este ideal de fraqueza e abstinência de si que, por trás de uma máscara de virtude, encobre uma impotência em afirmar a vida.

O ideal ascético é uma espécie de corolário do pensamento metafísico; quando este último postula que a vida possui um sentido para além dela mesma e que esse sentido já estaria pré-determinado, cria-se uma justificativa para todo o sofrimento, cria-se um sentido para a existência. Porém, este sentido metafísico é, necessariamente, ascético, na medida em que se encontra fora da vida mesma, fora dos sentidos, fora do plano terreno e sensível. “A

¹⁰⁸ Nietzsche, “Genealogia da moral”, III, 20.

¹⁰⁹ Ibid., III, 21.

falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – *e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!*”¹¹⁰ Esta interpretação colocou a vida sob a perspectiva da culpa ao retirar do devir sua inocência e conferir-lhe uma explicação que se encontrava para além de toda vida. A justificação para o sofrimento se tornou um sentimento de culpa pelo viver. Mesmo assim, ao menos, a existência estava justificada. Ela agora possuía um sentido, não era mais em vão. É certo que este ideal enfraqueceu o homem, tornando-o dócil, pacato e escravo. Porém, justamente aqui reside uma espécie de mal menor do ideal ascético: com ele, a vontade era preservada. A explicação metafísica faz com que a vida ainda deva ser vivida, pois deus assim o quis. O que se tem com o ideal ascético é que, por mais que a existência traga sofrimento, ela está justificada por uma ordem divina que lhe confere sentido.

“Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*...”¹¹¹

Mesmo pregando uma espécie de vida contra a vida, o ideal ascético não é um caminho rumo a morte, como pode aparentar. “*O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência;”¹¹² Por mais que se odeie a vida, o ideal ascético decorre dos instintos de vida mais profundos que ainda impelem o homem a existir. A negação da força é a arma dos fracos para continuar a viver. O fato de este ideal ter se propagado com tanto sucesso mostra, para Nietzsche, que o homem é uma espécie de animal doente. A força do ideal ascético denuncia a condição doentia do homem social.¹¹³ Porém, se “é normal a condição doentia do homem – e não há como contestar essa normalidade –, tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujança da alma e do corpo, os *acazos felizes*”.¹¹⁴ Os acazos felizes, as bestas louras, as aves de rapina, não são o problema, como geralmente se atesta.

¹¹⁰ Nietzsche, “Genealogia da moral”, III, 28

¹¹¹ Ibid., III, 28.

¹¹² Ibid., III, 13.

¹¹³ Ibid., III, 13.

¹¹⁴ Ibid., III, 14.

O problema é o homem que sente a vida como um fardo e que busca dela se evadir. São estes que denigrem a vida e buscam fazer com que os demais homens também percam seu prazer de viver. As conseqüências desta moral são verdadeiramente nefastas para o homem. Este não mais vive suas paixões e, por fim, termina por questionar sua própria confiança na vida. O excesso de homens cansados e impotentes produz uma espécie de nojo em relação ao próprio homem. Ao olhar este tipo sente-se nojo e compaixão. Nojo ao ver uma existência que nega a si mesma e que busca aquilo que lhe é antagônico, compaixão pela tristeza que uma tal visão pode causar. “Supondo que esses dois um dia se casassem, inevitavelmente algo monstruoso viria ao mundo, a ‘última vontade’ do homem, sua vontade de nada, o niilismo.”¹¹⁵ A vontade de nada decorre desta combinação e estagna a potência diminuindo o homem. Querer o nada ainda é uma forma de viver. Uma forma decadente, mas é uma forma.

6) Morte de Deus e niilismo

O ocidente viveu por mais de dois milênios guiado pelos valores forjados pelos sacerdotes. Estes valores defendiam a negação do corpo e dos impulsos e usaram a força do argumento da verdade divina como suporte de legitimação. A fundamentação da moral em alicerces metafísicos tornava-os inquestionáveis, fortalecendo-os. Porém, o próprio ideal de verdade pregado pela moral metafísica, religiosa ou filosófica, termina por voltar-se contra si mesma. A moral da verdade termina por fazer a crítica da própria verdade e, principalmente, de deus. Se a verdade moral residia na crença da perfeição absoluta de deus, este impulso para a verdade termina por negar a própria existência divina. A morte de Deus é a

“conseqüência de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus... Vê-se *o que* triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço.”¹¹⁶

¹¹⁵ Nietzsche, “Genealogia da moral”, III, 14.

¹¹⁶ Id., “Gaia ciência”, 357

Os valores mais caros à cultura ocidental, todos os pilares sobre os quais se construiu toda tentativa de justificação da existência, todos os parâmetros morais de sociabilização tiveram suas bases questionadas pelo mesmo impulso que construiu todos estes valores.¹¹⁷ A vontade de verdade termina por entender-se como vontade de engano. A condição contemporânea é a condição trágica que, de alguma forma, aceitou a crítica à verdade metafísica que dava sustentação a toda moralidade religiosa ou filosófica. Com isto, a moral perdeu sua força, sua legitimação, sua razão de ser. Com a crítica à verdade e a deus, a moral não possui mais força para prevalecer. Esta perda de forças da moral é a morte de Deus, sua consequência inicial é o niilismo.

O que Nietzsche chama de morte de Deus é o fato de que a crença na moral cristã não é mais tão forte como foi em outros momentos da história. “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”.¹¹⁸ Não se trata propriamente de não mais se acreditar em deus ou em religiões, mas trata-se do fato de que a religião se tornou um assunto necessariamente privado, e que, em verdade, a Igreja perdeu grande parte de sua influência no estabelecimento de normas morais. Se, antes, o que era considerado bom estava diretamente ligado à religião e à metafísica, isto não mais se verifica com tanta clareza. Mesmo quando se opta por uma religião, em geral, sabe-se que isto é uma opção, não um determinismo.

Para Nietzsche, o homem viverá nos próximos dois séculos as consequências desta desvalorização dos valores supremos. “Isto que apresento é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que virá, o que não pode acontecer de outra maneira: *o advento do niilismo*.”¹¹⁹ O niilismo é a consequência natural e necessária da perda de valor dos valores superiores nos quais a humanidade acreditou durante tanto tempo. Tudo aquilo até então venerado perde seu valor a partir da descrença em deus e da desmistificação da verdade; um vazio de valor se instaura.

“Por que o advento do niilismo é, de agora em diante, *necessário*? Porque são nossos valores eles mesmos que, de si, tiram suas últimas consequências; porque o niilismo é a lógica de nossos valores e ideais levada a seu termo – porque será necessário viver o niilismo para

¹¹⁷ Esta crítica foi desenvolvida no primeiro capítulo.

¹¹⁸ Nietzsche, “Gaia ciência”, 343.

¹¹⁹ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 11 [411]

desvendar qual era o *valor* propriamente dito destes ‘valores’... Nos faltará, a qualquer momento, os *novos valores*...”¹²⁰

Ainda que de uma maneira decadente, o cristianismo foi capaz de conferir um sentido à existência. Era um sentido que negava a vida naquilo que ela tem de mais básico e necessário, contudo, ao menos conferia um sentido para a vida e para o sofrimento e dor que esta pudesse oferecer. A moral trazia uma resposta segura à falta de sentido prévio da existência, sabia-se ao certo o que era bom e deveria ser feito. Moral e verdade andavam juntas. A partir da descrença nos valores superiores, o homem perde seu centro de gravidade e não possui mais parâmetros para lidar com a dor ou a falta de sentido. Todavia, como viveu por mais de dois milênios sob a proteção destas explicações, ele não consegue criar seus próprios valores. “Niilista é o homem que julga que o mundo tal como é *não* deveria ser assim e que o mundo como deveria ser não existe.”¹²¹ O conceito de niilismo aponta para a impotência da vontade a partir do momento em que a metafísica cai por terra, ele atesta a incapacidade para a criação dos próprios valores.

Para Nietzsche, efetivamente, não há sentido prévio nem escondido na existência, mas o homem, diante de tal fato, preferiu mascarar esta realidade e construir um mundo que foi tido por verdadeiro sobre mentiras que o confortassem e dessem segurança. Uma vez que se faz a crítica a este mundo supostamente verdadeiro e às categorias que o sustentam retira-se o suporte que permitia a crença em valores absolutos. O fim desta crença causa a perda do valor das coisas. “Brevemente: as categorias de ‘fim’, ‘unidade’, ‘ser’, pelas quais conferiu-se valor ao mundo, eis que as *retiramos* – e, desde então, o mundo *parece sem valor*...”¹²² Se o homem atribuiu valor e sentido às coisas a partir da sua capacidade intelectual de forjar a verdade, uma vez que duvida desta capacidade, o mundo perde seu sentido e valor. “Resultado: a *crença nas categorias da razão* é a causa do niilismo – nós medimos o valor do mundo por essas categorias, *que ergueram um mundo puramente fictício*.”¹²³

O niilismo aparece como o sentimento resultante da desmistificação dos valores até então tidos por superiores. A consequência é a incapacidade do homem de atribuir por si

¹²⁰ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII, 11 [411]

¹²¹ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9[60]

¹²² Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 11 [99]

¹²³ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 11 [99]

mesmo um sentido à dor e à existência e de acreditar que a vida vale a pena ser vivida. “O perigo dos perigos: nada possui sentido”¹²⁴; esta situação é perigosa, pois na ausência de uma meta e de uma boa interpretação para a vida, esta voltará a ser negada. Contudo, desta vez a vida não será negada em nome de valores superiores, o fim destes valores superiores significa que a humanidade não mais crê em um motivo para viver. “*Niilismo: falta a meta; falta a resposta ao ‘por quê’?; o que significa niilismo? – que os valores supremos se desvalorizaram.*”¹²⁵ A falta de uma meta, de uma crença, de um objetivo, o vazio existencial traz o perigo de que a vida seja negada por si mesma, perigo de que a vida possa ser considerada como indigna de ser vivida.

Com a morte de Deus vive-se um momento de crise na moral, não se sabe o que é bom e o que é ruim. Um código moral deve resumir séculos de sabedoria, séculos de conhecimento moral empírico. São precisos meios demorados e trabalhados para dar autoridade a uma verdade. Sente-se a falta de um código. Com o fim da crença no código moral cristão, ao mesmo tempo em que tudo passou a ser possível, nada mais é confiável de ser bom e, portanto, para muitos, nada mais importa, tudo tanto faz. Se, por um lado, pode-se fazer de tudo, tudo é permitido, pois não há mais um valor superior e metafísico que condene alguma atitude, ou não mais se acredita no Juízo Final, por outro lado tem-se que, com isto, não se sabe o que é bom e o que é ruim, não se tem uma definição unívoca sobre o bem e o mal, daí que, para muitos, diante da impossibilidade de garantir o bem ou o mal com alguma dose de certeza, passam a sentir que tudo tanto faz, uma vez que nada pode estar certo, assim como nada pode estar errado.

“‘Nada é verdadeiro, tudo é permitido’... Pois bem, *isto* é a liberdade de espírito, *com isto* a fé na própria verdade é *abandonada*...”¹²⁶

O niilismo é o sintoma da falta de preparo da humanidade para a liberdade de espírito. Realmente, não existe mais uma definição unívoca sobre bem e mal, mas, justamente por isto, somente agora se tornou possível pensar o que é bom e ruim levando-se em contas as diferenças entre os homens. As definições anteriores eram absolutas. Agora o homem sabe que é ele quem cria seus próprios valores, mesmo quando o faz por filosofias e

¹²⁴ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII, 2 [100]

¹²⁵ Id., “Fragments Posthumes”, XIII 9[35]

¹²⁶ Id., “Genealogia da moral”, III, 24

religiões. O fim da crença em valores absolutos aumentou em muito o peso do homem no mundo e hoje se vive a dificuldade para lidar com isto. O niilismo é apontado por Nietzsche como o sentimento daqueles que não conseguem viver sem um sentido metafísico para a existência. “Niilismo como sintoma de que os fracassados não possuem mais consolação: de que destruíram para serem destruídos, de que, sem a moral, não mais possuem razão de ‘se sacrificar’”¹²⁷ O niilismo é o fruto da ausência de sentido para a dor e para o sofrimento uma vez que as justificativas anteriormente aceitas perderam o crédito. “O niilismo aparece hoje *não* porque o desgosto com a existência seja maior que outrora, mas porque o homem tornou-se desconfiado em geral a respeito de um ‘sentido’ para o mal, ou mesmo para a existência.”¹²⁸

Porém, esta não é a única alternativa possível diante do descrédito aos valores superiores. Para que se lamente e se sinta a falta da força destas valorações seria preciso que se tenha necessidade delas. Este homem que necessita de explicações fantasiosas para seu próprio consolo sempre foi alvo de duras críticas por parte do filósofo. Negar a vida a partir da criação de valores metafísicos é uma atitude decadente, assim como negá-la pela perda destes. O niilismo é o sintoma de fraqueza daqueles que são incapazes de criar um sentido por si mesmos. “Mas assim fala uma espécie de homens que não ousa mais possuir uma vontade, uma intenção, um *sentido*: para toda espécie de homens sãos, o valor da vida não se aprecia pura e simplesmente segundo o grau destas coisas marginais. Uma *preponderância* do sofrimento seria possível e, não obstante a esta, uma vontade potente, uma *adesão* à vida; um ter-necessidade desta preponderância.”¹²⁹ Chegar à conclusão que a verdade não mais pode ser tratada de uma forma metafísica e absoluta e não ter mais em Deus uma justificativa para o sofrimento e para a existência são considerados pontos positivos para Nietzsche. É preciso que comece uma era trágica, onde o homem não mais buscará o sentido do mundo por trás do mundo e aprenderá atribuir seu próprio valor às coisas. Neste sentido, o niilismo não só é necessário, como é preciso que se viva este período, para que se chegue a um outro ponto de desenvolvimento da cultura.

A argumentação desenvolvida no primeiro capítulo tem, justamente, o objetivo de apresentar a crítica aos valores absolutos e busca devolver ao homem sua capacidade de

¹²⁷ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII, 5[71]

¹²⁸ Id., “Fragments Posthumes”, XII, 5[71]

¹²⁹ Id., “Fragments Posthumes”, XIII 9 [107]

criar valores, apontando para o fato de que suas propensões naturais, até então desprezadas, devem ser preponderantes. A crítica à verdade metafísica, a apresentação da verdade como interpretação perspectiva e crença, o deslocamento da moral para a vontade de potência são pontos que não têm por pressupostos nada de fixo e seguro. Ao contrário, fazem parte da tentativa de Nietzsche de escapar às prisões criadas pela impotência e que direcionaram toda nossa cultura para uma situação de decadência. A filosofia de Nietzsche tem o intuito de contribuir para a desvalorização dos valores supremos, apontando sua história e seus interesses e objetivos. Diante da morte de Deus existem duas possibilidades. “Deus está morto, eis a *causa* do maior de todos os perigos: o quê? Ela pode ser também a causa da maior de todas as coragens!”¹³⁰

Se a morte de Deus traz consigo um sentimento de vazio que representa um perigo capaz de destruir a vontade humana, por outro lado, somente agora se tem também a total abertura para a verdadeira liberdade de espírito necessária para o fortalecimento do homem. Depreciar a vida por esta não mais oferecer segurança é apenas uma face do niilismo, o *niilismo passivo*, que foi descrito até agora. Contudo, Nietzsche é um dos grandes críticos dos valores superiores metafísicos e fez uma fortíssima crítica da verdade e de Deus como legitimadores de regras morais. Se desta crítica decorre necessariamente o niilismo, este niilismo pode ser de dois tipos: o passivo, acima citado, mas também existe um *niilismo ativo, afirmativo*, que é exatamente o niilismo que afirma a ausência de sentido e segurança nas experiências do homem e que tem nisto o único solo possível a partir do qual entende ser possível a recriação do homem. “Niilismo enquanto signo *da potência engrandecida do espírito*: enquanto NIILISMO ATIVO. Ele pode ser um sinal de *força*: a força do espírito pode aumentar de tal forma que as metas fixadas *até agora* (‘convicções’, artigos de fé) não estão mais à sua altura.”¹³¹

Nietzsche chama sua compreensão crítica de niilismo ativo. Toda crítica desenvolvida no primeiro capítulo sobre a verdade e as regras morais e no segundo sobre a forma como o homem divinizou valores decadentes também pode ser entendida como niilismo, porém, um niilismo da força, um niilismo entendido como capacidade de afirmação da existência mesmo em seu caráter trágico.

¹³⁰ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII, 2[129]

¹³¹ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9[35]

“Que não há verdade de forma alguma; que não há alguma conformação absoluta das coisas, alguma ‘coisa em si’ – *isto mesmo é um niilismo*, e na verdade *o mais extremo*. Ele encontra o *valor* das coisas precisamente no fato de que *nenhuma* realidade corresponde a este valor, mas somente um sintoma de força naqueles *que instituíram os valores*, uma simplificação *para os fins da vida*”¹³².

O niilismo aparece entendido como um período necessário após a descrença nos valores superiores. Mas esta descrença pode acarretar a negação da vida ou pode abrir para a sua mais pura afirmação, sua afirmação trágica e dionisíaca. “O *niilismo radical* é a convicção do caráter absolutamente insuportável da existência, em se tratando dos supremos valores que se conhece, ele abarca a *compreensão* de que não temos o menor direito de instituir um além ou um em si das coisas que seria ‘divino’, a imagem viva da moral.”¹³³ Esta é a verdadeira demonstração de força a qual o homem está submetido. “O grau de *força de vontade* se mede pelo grau até onde se pode dispensar do *sentido* nas coisas, até onde suporta-se viver em um mundo desprovido de sentido: porque se *é capaz de organizar por si mesmo um pequeno fragmento deste*.”¹³⁴ Não mais buscar o sentido das coisas por detrás das coisas, é preciso criar o sentido do mundo. O sentido sempre foi criado, mas estas criações sempre foram tidas por verdade. “‘Vontade de verdade’ – *enquanto impotência da vontade de criar*.”¹³⁵ A desvalorização da verdade enquanto fiadora de um mundo bom e justo obriga o homem a criar uma nova meta e um novo sentido.

A questão clássica de nossa história foi a de ter necessitado atribuir um valor à existência. O homem só foi capaz de viver caso atribuísse um valor para a vida que a justificasse. Ele não foi capaz de afirmá-la incondicionalmente, ela deveria se inserir em algum tipo de lógica divina ou racional que a fizesse caminhar espontaneamente para o bem e o bom, para o justo. Sem esta crença, o homem não viveria. Por isto Nietzsche vê a história do homem como história da vitória dos fracos e decadentes, pois a vida só foi possível a partir da justificação fantástica do acaso. E isto para Nietzsche é sinal de fraqueza. Para Nietzsche, “o devir é de igual valor a todo instante: a soma de seu valor resta

¹³² Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII, 9[35]

¹³³ Id., “Fragments Posthumes”, XII, 10[192]

¹³⁴ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9[60]

¹³⁵ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9[60]

igual a si mesma: *em outros termos: não há algum valor*, pois falta qualquer coisa segundo a qual o mundo seria avaliável e relativamente ao qual a palavra ‘valor’ faria sentido.”¹³⁶ Não apenas se critica a valoração metafísica da vida, como a própria valoração da vida. É ao homem impossível avaliar positiva ou negativamente a vida, o valor desta é algo que se encontra fora do alcance do homem. Por isto, a descrença nas valorações metafísicas do mundo não precisa levar o homem ao desespero, mas a prova de força para a humanidade hoje significa, justamente, dar conta de viver com a idéia de ausência não só de sentido, mas de valor para o mundo e para a vida. “Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse*, a de que *o valor da vida não pode ser estimado*.”¹³⁷

Se Nietzsche é niilista, é apenas na medida em que é capaz de afirmar a ausência de sentido para a vida. Nietzsche se vê como “o primeiro niilista perfeito da Europa, mas que já venceu o niilismo nele mesmo, pois o levou a seu termo – que o tem atrás de si, abaixo de si, fora de si...”¹³⁸ Superar o niilismo significa retomar a potência criativa do homem e imprimir na existência mesma o sentido que direcione a humanidade para seu mais alto grau. Superar a decadência implica não só em fazer a crítica de seus valores, mas opor-lhes a afirmação da vida, uma vida em direção ao aumento de potência. Este é o sentido da filosofia de Nietzsche, buscar a forma de elevar o homem ao seu mais alto grau de força.

7) O espírito livre como experimento

Com a morte de Deus se encerra o período de vigência de um código moral específico, o cristão. Este fato é sentido por muitos com desespero e pessimismo, mas, para Nietzsche, trata-se de uma liberação para o espírito. Liberação de uma tradição que por muito tempo cercou e prendeu o homem em uma moral que lhe negava as prerrogativas mais elementares de seu instinto. Durante mais de dois milênios, os impulsos mais naturais do homem foram considerados maléficos, hoje, não há mais uma moral metafísica que o

¹³⁶ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, 11[73]

¹³⁷ Id., “Crepúsculo dos ídolos”, II, 2

¹³⁸ Id., “Fragments Posthumes”, 11[411]

impeça de afirmá-los. Este período de inicial liberdade de espírito é, necessariamente, um período de experimentação, uma vez que será preciso fazer a tentativa de um novo homem.

“De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como que iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos parece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto.’”¹³⁹

Uma questão muito interessante que aparece neste fragmento é a idéia de que aqueles que buscam o conhecimento correm perigo. Durante milênios a idéia de conhecimento e sabedoria esteve ligadas à observância de valores morais específicos. Estes, por sua vez, se encontravam legitimados por fundamentos metafísicos. A busca por conhecimento era a busca por alicerces cada vez mais primordiais, era a busca por fundamentos que chegassem o mais próximo da verdade moral. Mas a verdade moral já existia, era preciso conhecê-la, não criá-la. Ser sábio era ser obediente aos preceitos já existentes, ser sábio era, no máximo, buscar cada vez mais os fundamentos metafísicos de tais preceitos, isto era saber viver. O mais longe possível, portanto, da ousadia.

Como vimos, tais estruturas e sistemas não mais subsistem com tanta força. A busca por conhecimento perdeu seu caráter de busca por uma moral absoluta, já existente e verdadeira. O fim da crença em fórmulas morais lança a todos no labirinto existencial no qual é preciso tecer seu próprio fio de Ariadne. O conhecimento, agora, só pode ser conhecimento da vida. Não há mais receitas. Dentro deste contexto, a busca por conhecimento terá que ser feita a partir de experiências, experimentações. Criticando os religiosos pregadores da moral Nietzsche diz: “Mas nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias.”¹⁴⁰ Vivenciar os próprios impulsos e sentimentos se tornou um caminho aberto, o filósofo terá neste solo sua fonte inesgotável de possibilidades e rumos. A sabedoria se torna a capacidade de escolher as experiências que lhe são necessárias e conseguir crescer com elas. Caminho perigoso e desconhecido, onde se corre sempre o risco de se viver algo de insuportável e morrer.

¹³⁹ Nietzsche, “Gaia ciência”, 343

¹⁴⁰ Ibid., 319

“Independência é algo para bem poucos: – é prerrogativa dos fortes. (...) Ele penetra num labirinto, multiplica mil vezes os perigos que o viver já traz consigo; dos quais um dos maiores é que ninguém pode ver como e onde se extravia, se isola e é despedaçado por algum Minotauro da consciência.”¹⁴¹ A morte de Deus traz a independência frente a moral e a abertura para a experiência de si.

A partir da perda de parâmetros, abre-se um período de experiências e de riscos quanto ao futuro do homem. O caminho para a liberdade do espírito e para o conhecimento é um caminho de experiências, pois quando se decide viver por sua própria vontade, a partir de um impulso de autodeterminação contra a moral, não se pode saber de antemão o caminho a ser tomado. O próprio caminho se torna uma construção a qual se chama vida. A vida liberta da moral é a única que permite o verdadeiro engrandecimento do espírito, pois este engrandecimento é, necessariamente, uma consequência do aprimoramento e esmeramento de uma grande paixão e de uma grande vontade. Este é o movimento ético. A vida se torna uma experiência do conhecimento, conhecimento perigoso e trágico, mas com certeza gratificante. “Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça!”¹⁴²

Encerrar a vida no dever significa determinar um grau fixo e baixo para a potência. Ao contrário disto, “ninguém, é certo, até agora, determinou o que pode o corpo”¹⁴³, é preciso explorar suas potências, elevá-las ao maior grau que se consiga, isto é sinal de força. Fazer de si uma experiência do conhecimento é perigoso, pois não sabemos o que somos nem do que somos capazes. “Toda ação da qual um homem é incapaz é dele desconhecida.”¹⁴⁴ Ética é a coragem para fazer da vida a tentativa de descobrir aquilo de que se é capaz. Ética é elevar sua vontade à máxima potência. A moral sempre direcionou o homem para um sentido enfraquecedor, pois ela é a arma dos impotentes contra os fortes, ética é o oposto da moral.

¹⁴¹ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 29

¹⁴² Id., “Gaia ciência”, 324

¹⁴³ Espinosa, “Ética”, III, 2, escólio. Citado em Deleuze, “Espinosa, filosofia prática”, pág. 24.

¹⁴⁴ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII, 1[14]

“Aquele que refletir sobre os meios de levar o tipo homem a seu esplendor e a sua maior potência compreende que ele deve se manter fora da moral: pois a moral tem essencialmente por meta o contrário, tentar bloquear ou negar esta esplendida evolução no momento em que ela está em marcha. (...) Uma tendência hostil à vida é então própria da moral, na medida em que ela quer subjugar os tipos de vida mais fortes.”¹⁴⁵

Ao contrário do niilismo passivo e da prostração, o desejo que domina o homem forte a partir da morte de Deus é um ímpeto de autodeterminação, um sentimento de liberdade frente a tudo, uma necessidade de seguir a si e somente a si mesmo. Eis a tarefa fundamental do espírito livre: “*O que diz a sua consciência?* – ‘Torne-se aquilo que você é.’”¹⁴⁶ Contudo, justamente por seguir a si mesmo e por não se saber o que se é, este talvez seja o mais perigoso dos caminhos. “Para um homem que pensa o gênero de coisas que devo pensar, o perigo de se destruir é sempre iminente.”¹⁴⁷ Uma vez que toda moral e dever das virtudes anteriormente aceitas não correspondem a uma sabedoria de espíritos livres, este terá que criar seus valores a partir de suas experiências. A insegurança e a solidão serão seus companheiros, mas assim se engrandece a vida. “Pois, creiam-me! – o segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é: *viver perigosamente!*”¹⁴⁸ Se a vida é vontade de potência, o enobrecimento se dá pelo aumento de potência, contudo, trata-se de um caos de potência a ser maestrado; é preciso viver a potência da vontade para tornar-se aquilo que se é, e esta experiência além de não ser segura é imprevisível. “Acreditamos que um homem deve ter vivido de maneira absolutamente ‘não filosófica’, segundo os critérios tradicionais, e sobretudo não em tímida virtude – para poder julgar os grandes problemas a partir de suas *experiências*.”¹⁴⁹ Se a maneira filosófica por excelência era o ascetismo, as experiências constituem uma espécie de ideal contrário, não-filosófico.

A filosofia não mais aparece ligada a um dever e uma virtude tradicional, ao contrário, esta vida de experimentos é perigosa e se assemelha à doença. Sua manifestação pode ser nefasta, principalmente no princípio, quando o homem a inicia, ainda sem saber ao certo o porquê de seu rumo nesta direção. “Ela é simultaneamente uma doença que pode destruir o homem, essa primeira erupção de vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores, essa vontade de *livre* vontade: e quanta doença não se

¹⁴⁵ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII, 5[98]

¹⁴⁶ Id., “Gaia ciência”, 270

¹⁴⁷ Id., “Fragments Posthumes”, XII, 1[1]

¹⁴⁸ Id., “Gaia ciência”, 283

¹⁴⁹ Id., “Fragments Posthumes”, XI, 35[24]

exprime nos selvagens experimentos e excentricidades com que o liberado, o desprendido, procura demonstrar seu domínio sobre as coisas!”¹⁵⁰ Este estado doentio é o despertar dos monstros esplendidos, é a mordida dos cães selvagens, é o ponto onde, acima da moral, começa o caminho em direção a si mesmo. Caminho perigoso, pois não fomos ensinados a nos conhecer e a nos dominar, não se tem coragem para os próprios apetites, eles foram por milênios caluniados, envergonhamo-nos de nossos impulsos, não o realizamos ou quando o realizamos o fazemos de forma bruta e autodestrutiva. Dominar esta situação é a sabedoria ética.

Mesmo chamando esta intensidade do espírito de doença, Nietzsche não a está desqualificando. Em verdade, a própria diferença entre saúde e doença não só é tênue como mal estabelecida. “Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar *o quê* deve significar saúde também para seu corpo.”¹⁵¹ Mesmo que se pudesse definir a saúde com precisão, “permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos *prescindir* da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sadia; em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso.”¹⁵² As idéias de doença e saúde se associam com a de experiência, pois o conhecimento da vida após a moral somente pode ser tentado a partir da experimentação. Contudo, a experimentação do afeto, a mais forte potência da natureza, é uma experiência perigosa da qual nada se sabe até que se a tenha. O caráter violento e, não poucas vezes, autodestrutivo destas experiências tornam-nas semelhantes a doenças que machucam e podem até matar. O espírito livre transita entre estes estados e deles retorna sempre com algo a mais. Este estado fisiológico, esta tonalidade da alma, esta intensidade do afeto é o que Nietzsche chama de “*grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar...”¹⁵³ A grande saúde é a coragem para a ética trágica, é a coragem de

¹⁵⁰ Nietzsche, Humano, demasiado humano, prólogo, 3

¹⁵¹ Nietzsche, “Gaia ciência”, 120

¹⁵² Ibid., 120

¹⁵³ Ibid., 382

deixar a moral e partir rumo a si mesmo, rumo aos seus próprios afetos e dominá-los, conhecê-los e, depois, perder-se de novo. A “*grande saúde*, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura”¹⁵⁴.

Somente resta ao homem arrogar-se de seu próprio espírito e criar seu próprio caminho, tornar-se si mesmo. O caminho do espírito livre é, necessariamente, um caminho de solidão, pois é preciso que encontre sua própria vontade, sua grande paixão, o impulso primordial que dá sentido a sua própria vida, o que não se assemelha em nada a seguir uma moral qualquer. A liberdade frente a moral é a consequência imediata da morte de Deus, esta liberdade pode ocasionar uma desilusão com a vida (como é o caso do niilismo), mas também pode ser recebida como um pré-requisito para a liberdade de espírito. “A *preocupação moral* situa um indivíduo no mais baixo degrau da hierarquia”.¹⁵⁵ Falta-lhe o sentimento de liberdade para ser à parte, para ser si mesmo. É o rebanho que busca se igualar aos demais e assim dissimular sua mediocridade. O homem de rebanho “não possui seu valor *à parte*: ele pode ser comparado, possui seu igual, não possui o *direito* de ser singular...”¹⁵⁶ Já o espírito livre é único, pois torna-se aquilo que é. Este é o objetivo de Nietzsche, superar a moral em direção a um novo homem, um super-homem. O caminho em direção a um homem e a uma cultura superior se dará pela experimentação de novos pensamentos e novos valores. “Uma cultura de exceção, de experimentação, do risco, da nuance enquanto consequência de uma grande *riqueza de forças*: toda cultura aristocrática obedece a esta tendência.”¹⁵⁷

8) Os valores modernos e a nobreza de espírito

Nietzsche é extremamente crítico ao pensar os valores modernos aos quais a humanidade se prendeu após a morte de Deus. Mesmo com a derrocada das justificações absolutas para a conduta, o homem moderno ainda não foi capaz de forjar para si novos valores que o fortaleçam. Longe de ver em valores modernos como a industrialização e a democracia algo de transformador, o filósofo vê esses movimentos como a continuação da

¹⁵⁴ Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, prólogo, 4

¹⁵⁵ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9[152]

¹⁵⁶ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 10 [85]

¹⁵⁷ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9[139]

cultura de uma moral de rebanho que nivela e homogeneiza os homens perseguindo sempre as exceções. A moral de rebanho que sempre perseguiu o homem forte por este ser diferente permanece ativa no mundo contemporâneo. Esta moral se fortalece com o avanço desgovernado de uma sociedade industrial que tem, no argumento político da democracia, um valor quase incontestável a partir do qual garante a homogeneização naquela época da Europa e hoje em escala mundial. “Chame-se ‘civilização’, ‘humanização’ ou ‘progresso’ àquilo em que se vê a distinção dos europeus; chame-se-lhe simplesmente, sem louvar ou censurar, e utilizando uma fórmula política, o *movimento democrático* da Europa: por trás de todas as fachadas morais e políticas a que remetem essas fórmulas, efetua-se um tremendo processo *fisiológico*, que não pára de avançar – o processo de homogeneização dos europeus (...)”¹⁵⁸

Nietzsche teme que a homogeneização do homem termine por impossibilitar o aparecimento de novos homens de exceção, uma vez que o homem de rebanho se sentirá fortalecido por ver seus anseios mesquinhos compartilhados por uma enorme massa de pessoas. Neste sentido, o pensamento sobre a grandeza do homem deve passar pelos valores contrários aos valores gregários da modernidade. “Hoje, inversamente, quando na Europa somente o animal de rebanho recebe e dispensa honras, quando a ‘igualdade de direitos’ pode facilmente se transformar em igualdade na injustiça: quero dizer, em uma guerra comum a tudo que é raro, estranho, privilegiado, ao homem superior, ao dever superior, à responsabilidade superior, à plenitude de poder criador e dom de dominar – hoje o ser-nobre, o querer-ser-para-si, o poder-ser-distinto, o estar-só e o ter-que-viver-por-si são partes da noção de grandeza;”¹⁵⁹ O objetivo de toda filosofia de Nietzsche é criar uma grande cultura, uma cultura que ele chama de superior onde os homens sejam fortes o suficiente para agüentar todo o peso de uma existência sem fundamentação metafísica e capazes de criar grandes obras a partir de sua grande paixão. O gênio deve ser o objetivo de uma cultura. “Um povo é o rodeio que faz a natureza para chegar a seis ou sete grandes homens. – Sim: para em seguida evitá-los.”¹⁶⁰

Nietzsche teme que, com a propagação do ideal democrático, perca-se o respeito à idéia de hierarquia de espírito, tão fundamental para a elevação do homem e construção de

¹⁵⁸ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 243

¹⁵⁹ Ibid., 212

¹⁶⁰ Ibid., 126

uma cultura nobre. Com o advento da democracia, Nietzsche diz que será perdida uma das atitudes mais importante no tocante a cultura e ao cultivo do espírito: a subordinação. “(...) e quando esta subordinação não for mais possível, já não haverá como obter muitos dos efeitos mais assombrosos, e o mundo se tornará mais pobre.”¹⁶¹ Se todos são iguais, por que se subordinar?

O que Nietzsche quer dizer é que nada de grande pode ser realizado sem subordinação, obediência e disciplina – valores pouco apreciados dentre as idéias modernas. Neste sentido, Nietzsche afirma que a nobreza se distingue pela “arte de saber comandar e a arte da obediência orgulhosa”.¹⁶² Ser nobre é também saber obedecer àquele que é maior e que, portanto, merece reverência. Em contrapartida, “a vulgaridade de certas naturezas esguicha de repente como água suja, quando por ela passa algum vaso sagrado.”¹⁶³ É a reverência diante do que é grande e a capacidade de obedecer e se disciplinar para se tornar grande que Nietzsche teme que se perca com o ideal democrático.

Ao contrário da reverência e da subordinação em busca de algo maior para si e para a cultura, os valores modernos entronizam o utilitarismo como sua marca principal. “A moral dos escravos é essencialmente uma moral da utilidade”.¹⁶⁴ A falta de respeito e reverência da modernidade por tudo aquilo que não se enquadra imediatamente em sua moral utilitária do lucro termina por desvalorizar qualquer coisa que não consiga subsistir financeiramente. A capacidade de subsistir financeiramente termina por se tornar o próprio critério de valoração, pois, se algo não subsiste financeiramente é porque não é bom. Contudo, o crescimento, desenvolvimento e fortalecimento das questões espirituais de uma cultura nobre não se enquadram neste ideal de comerciantes. O resultado é a perda da nobreza de espírito e o direcionamento da cultura cada vez mais para um ideal mercantil. Mais uma vez, o caminho para o desenvolvimento de uma nobreza de espírito é fechado pela moral de rebanho que é incapaz de aceitar a diferença. O resultado é a homogeneização dos desejos e a incapacidade de sequer se reconhecer outras necessidades que não econômicas. Os verdadeiros problemas de uma cultura são deixados de lado. Em

¹⁶¹ Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 441

¹⁶² Ibid., 440

¹⁶³ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 263

¹⁶⁴ Ibid., 260

uma sociedade onde o dinheiro é o valor que proporciona o maior sentimento de poder, a hierarquização dos afetos (isto é, a ética) é entendida como algo supérfluo.

Nietzsche caracteriza a sociedade industrial e a moral burguesa como uma forma de escravidão generalizada. Sendo que tais escravos podem ser ricos ou pobres. O senhor, ao contrário, é aquele para quem a renda não é motivo suficiente para justificar o trabalho. A distinção entre senhores e escravos em Nietzsche não passa pela ordem da riqueza material ou pelo acúmulo de poder estatal, ou coisa do gênero. Em um mundo onde a busca por poder se tornou busca por dinheiro, os escravos são todos aqueles que se entregam sem reflexão a esta nova moral de rebanho. “Os meios da ânsia de poder mudaram, mas o mesmo vulcão ainda arde, a impaciência e o amor desmedido reclamam suas vítimas: e o que antigamente se fazia ‘em nome de Deus’ hoje se faz pelo dinheiro, isto é, por aquilo que *agora* proporciona o máximo de sensação de poder e boa consciência”.¹⁶⁵ Hoje, pelo fato de que o dinheiro é aquilo que traz mais poder, acredita-se que este seria o objetivo da vida. Mas a riqueza, longe de libertar da escravidão, pode criar uma nova escravidão ao incentivar uma busca incessante e irracional pelo mesmo.

“A infelicidade dos homens ativos é que sua atividade é quase sempre um pouco irracional. Não se pode perguntar ao banqueiro acumulador de dinheiro, por exemplo, pelo objetivo de sua atividade incessante: ela é irracional. Os homens ativos rolam tal como pedra, conforme a estupidez da mecânica – Todos os homens se dividem, em todos os tempos e também hoje, em escravos e livres; pois aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo, não importa o que seja: estadista, comerciante, funcionário ou erudito”.¹⁶⁶

Mesmo quando Nietzsche fala da necessidade de escravos no trabalho, isto não deve nos assombrar de imediato. Segundo a definição de escravo acima, a grande maioria das pessoas do mundo hoje são escravas, inclusive aquelas a quem se costuma chamar de dominantes. Nos parece inclusive que está cada dia mais difícil não ser um escravo no mundo moderno, mesmo que se seja rico. Possivelmente, aquele que é escravo de espírito terá uma ocupação que o torna escravo também no trabalho. Por outro lado, aquele que é nobre não se deixará ocupar com este tipo de trabalho.

¹⁶⁵ Nietzsche, “Aurora”, 204

¹⁶⁶ Id., “Humano, demasiado humano”, 283

“Buscar trabalho pelo salário – nisso quase todos os homens dos países civilizados são iguais; para eles o trabalho é um meio, não um fim em si; e por isso são pouco refinados na escolha do trabalho, desde que proporcione uma boa renda. Mas existem seres raros, que preferem morrer a trabalhar sem ter *prazer* no trabalho: são aqueles seletivos, difíceis de satisfazer, aos quais não serve uma boa renda, se o trabalho mesmo não for a maior de todas as rendas”.¹⁶⁷

Assim como os homens abrem mão de si mesmos em nome do dinheiro, também as nações que abrem mão de sua cultura em nome da riqueza perdem todo o manancial de onde poderia florescer um novo homem.

“Serão vocês cúmplices da atual loucura das nações, que querem, sobretudo, produzir o máximo possível e tornar-se o mais rica possível? Deveriam, isto sim, apresentar-lhes a contrapartida: as enormes somas de valor *interior* que são lançadas fora por um objetivo assim exterior! Mas onde está seu valor interior, se nem sabem mais o que significa respirar livremente? Se mal têm a posse de si mesmos? Se com frequência estão enjoados de si, como que de uma bebida esquecida e estragada?”¹⁶⁸

Sobre a cultura em sua configuração industrial atual, Nietzsche diz que “é a mais vulgar forma de existência que jamais houve.”¹⁶⁹ Esta cultura torna a todos escravos de um sistema puramente mercantil que não é capaz de produzir nada de grande, pois a grandeza espiritual e artística não obedece às regras de desenvolvimento do mercado; “é uma teoria como a do livre-comércio, pressupondo que a harmonia universal *tem* que produzir-se por si mesma, conforme leis inatas de aperfeiçoamento.”¹⁷⁰ Ao contrário, justamente por ser uma cultura de exceção, a cultura da nobreza de espírito não é compreendida pelo escravo, seja este escravo patrão ou empregado. “As pessoas já se envergonham do descanso; a reflexão demorada quase produz remorso. Pensam com o relógio na mão, enquanto almoçam, tendo os olhos voltados para os boletins da bolsa – vivem como alguém que a todo instante pode ‘perder algo’. ‘Melhor fazer qualquer coisa do que nada’ – este princípio é também uma corda, boa para liquidar toda cultura e gosto superior.”¹⁷¹ Não se tem mais tempo para o cultivo dos afetos e para o longo e árduo trabalho de esmeramento e aperfeiçoamento de si em questões pouco ou nada lucrativas. “Essa agitação se torna tão grande que a cultura superior já não pode amadurecer seus frutos; (...) Por falta de

¹⁶⁷ Nietzsche, “Gaia Ciência”, 42

¹⁶⁸ Id., “Aurora”, 206;

¹⁶⁹ Id., “Gaia ciência”, 40

¹⁷⁰ Id., “Humano, demasiado humano”, 25

¹⁷¹ Id., “Gaia ciência”, 329

tranquilidade, nossa civilização se transforma numa nova barbárie. (...) Logo, entre as correções que necessitamos fazer no caráter da humanidade está fortalecer em grande medida o elemento contemplativo.”¹⁷² Por isto Nietzsche pode dizer:

“Procuramos situações nas quais a moral burguesa *não tenha mais nada a dizer*, menos ainda a clerical (...) A ‘boa sociedade’ é esta onde nada no fundo interessa a não ser aquilo que é *interdito* e suscita má reputação na sociedade burguesa: isto vale também pra os livros, música, política (...)”¹⁷³

É preciso se distanciar da moral mercantil burguesa caso se queira redirecionar a cultura para um nível mais elevado. Nietzsche não era contra a difusão dos meios materiais de subsistência, muito pelo contrário, chega até mesmo a elogiar a democracia na medida em que esta promoverá tal igualdade, uma vez que, a partir daí, o homem poderá se dedicar às verdadeiras questões da cultura. Em anotações para seu livro, Nietzsche escreve: “Zaratustra feliz por que a luta por condições sociais foi *terminada*, e que agora, enfim, se abre a época de uma hierarquia dos indivíduos.”¹⁷⁴ O fim desta luta pelas migalhas da sobrevivência seria o mínimo retorno esperado a partir do avanço tecnológico, científico e industrial do mundo moderno, o que permitiria a cultura a se voltar para suas verdadeiras questões. O fato de tal situação ainda não ter sido alcançada, apesar de já existirem todos os meios para tanto, nos faz questionar os valores defendidos pela política contemporânea.

Isto significa que este estado de coisas está longe de se resolver pelos caminhos tradicionais da política. Esta, ao contrário, se encontra cada vez mais comprometida em promover a homogeneização e a indiferença através do mercado. Os valores que a política contemporânea defende são os mesmos valores mesquinhos da sociedade industrial. Diante da mediocridade da cultura moderna, Nietzsche se pergunta “com o que deve ocupar-se doravante a nobreza, se cada dia mais parece *indecente* envolver-se com a política?”¹⁷⁵ Em um mundo cada vez mais industrial, a política perdeu sua função e se tornou uma busca por poder. A filosofia de Nietzsche, na medida em que é uma filosofia da cultura, precisará declarar guerra aos valores modernos. “Declaro guerra. *Não* entre povos: não encontro palavras para exprimir o desprezo que me inspira a abominável política de interesses das

¹⁷² Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 285

¹⁷³ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 10[119]

¹⁷⁴ Id., “Fragments Posthumes”, XI, 39[3]

¹⁷⁵ Id., “Aurora”, 202

dinastias européias (...) *Não* entre classes. Pois não temos classes superiores, e, por consequência, nem inferiores: isto que, na sociedade de hoje, está em cima, são fisiologicamente condenados (...)”¹⁷⁶, com este entendimento, Nietzsche lança sua idéia de política como guerra de espíritos. “A idéia de política será inteiramente reformulada em uma guerra de espíritos, todas as formas de poder serão relativizadas – haverá guerras como nunca houve sobre a terra.”¹⁷⁷

Nietzsche se pergunta pela contrapartida ao ideal da riqueza material. Onde estariam aqueles que buscam algum tipo de enriquecimento interior para que, assim, possam dar à luz a estrelas dançarinas, uma vez que as nações, os governos, as pessoas, encontram-se todos envolvidos em um processo de homogeneização generalizada.

“Procurar-se-á em vão em nossos dias, e sem dúvida por muito tempo, os homens capazes destas criações grandiosas, os verdadeiros grandes homens, tais como os entendo; eles *fazem falta*. Depois virá o tempo onde, depois de muitas decepções, se começará a compreender porque fazem falta e como nada é mais hostil a seu nascimento e a seu crescimento do que o que se chama na Europa ‘a moral’, como se não houvesse e não pudesse haver mais que uma, esta moral gregária caracterizada tão fortemente, que trabalha com todas suas forças para realizar a felicidade do grande número, uma felicidade de rebanho no pasto, quero dizer a segurança, a ausência de perigo, o bem-estar, a facilidade da vida e, ‘se tudo correr bem’, a esperança de poder se dispensar finalmente de toda espécie de pastor ou de condutor.”¹⁷⁸

Esta enorme falta de grandeza no homem termina por causar um niilismo entendido como tédio e cansaço do homem consigo mesmo. O domínio total da moral de rebanho força Nietzsche a fabular um ideal contrário. “A mediocridade crescente do ser humano é precisamente a força que nos faz sonhar com o adestramento de uma *raça mais forte*: que encontraria seu excedente em tudo que a espécie medíocre se enfraqueceria (vontade, responsabilidade, segurança de si, capacidade de estabelecer metas).”¹⁷⁹ Contra dos valores modernos de massificação dos anseios, Nietzsche vai lançar sua proposta de adestramento e seleção do homem em vistas a formar um tipo superior. É preciso formar um grupo que se direcione para as altas questões da cultura e não para o dinheiro e o poder. A estratégia de Nietzsche para se contrapor ao movimento moderno de homogeneização e mediocrização será a de incentivar ainda mais rapidamente o seu desenvolvimento. “A *homogeneização* do

¹⁷⁶ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIV, 25[1]

¹⁷⁷ Id., “Fragments Posthumes”, XIV, 25[6]

¹⁷⁸ Id., “Fragments Posthumes”, XI, 37[8]

¹⁷⁹ id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9[153]

homem europeu é hoje um grande processo irreversível: deve-se ainda acelerá-lo.”¹⁸⁰ Os valores modernos produzem um homem dócil, frágil e obediente que busca apenas a segurança de sua pequena felicidade aburguesada. Na medida em que este ideal se torna o ideal gregário em escala planetária, é cada vez mais difícil a ele se contrapor. Mas esta dificuldade fará também com que os espíritos fortes e nobres tenham que ser cada vez mais fortes e nobres se quiserem ser senhores, fazendo deste período de homogeneização um possível período de preparação para uma grande cultura.

“As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem – um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto –, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigos e atraente qualidade. Pois, (...) enquanto a impressão geral causada por esses futuros europeus será, provavelmente, a de trabalhadores bastante utilizáveis, múltiplos, faladores e fracos de vontade, *necessitados* do senhor, do mandante, como do pão de cada dia; enquanto a democratização da Europa resulta, portanto, na criação de um tipo preparado para a *escravidão* no sentido mais sutil: o homem *forte*, caso singular e de exceção, terá de ser mais forte e mais rico do que possivelmente jamais foi – graças à ausência de preconceitos em sua educação, graças à enorme diversidade de sua excitação, dissimulação e arte. Quero dizer que a democratização da Europa é, simultaneamente, uma instituição involuntária para o cultivo de *tiranos* – tomando a palavra em todo sentido, também no mais espiritual.”¹⁸¹

O tipo escravo como ideal de uma sociedade produz uma enorme massa de pessoas aptas a trabalhar para qualquer coisa, ávida por seguir um senhor que lhes diga o que é certo. A história do século XX está repleta de exemplos de tiranos (no sentido menos espiritual do termo) que promoveram genocídios com o apoio e a boa consciência das massas, inclusive das massas letradas e “cultas”. Contrário a este ideal de baixa política, Nietzsche aponta o filósofo como sendo o responsável por tomar estes escravos em seu poder e fazer com que seu trabalho seja direcionado para os fins de uma cultura de exceção. “Os verdadeiros filósofos *são aqueles que comandam e são legisladores*; eles dizem: isto *deve* ser assim! Eles começam por fixar o sentido e a meta da ação, sua utilidade; eles definem o que é útil aos homens, eles dispõem do trabalho preparatório dos outros filósofos, eles são os subjugadores do passado.”¹⁸² Adestrar uma raça mais forte de seres humanos é o que Nietzsche contrapõe ao gregário anseio por segurança. Para o filósofo este será o sentido de tamanha massa de escravos, eles servirão de sustentáculo, nas mãos dos

¹⁸⁰ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII, 9[153]

¹⁸¹ Id., “Além do bem e do mal”, 242

¹⁸² Id., “Fragments Posthumes”, XI, 38[13] e “Além do bem e do mal”, 211

homens superiores, para erigir uma grande cultura. “Esta espécie *igualada*, desde que esteja realizada, exige uma *justificação*; ela reside no fato de servir a uma espécie soberana, a qual repousa sobre a precedente e somente baseada sobre ela é que poderá se elevar à sua própria meta.”¹⁸³

Em oposição a uma modernidade niveladora, Nietzsche crê que é preciso adestrar uma casta de homens que seriam responsáveis por conduzir a humanidade para fora do acaso que até então sua história apresenta, direcionando-a para uma cultura superior. Esta casta se constituiria em uma aristocracia de espírito responsável por elevar a cultura e o patamar do ser humano, não se assemelhando em nada a uma hierarquia de poder ou econômica. “Os meios *seriam* os ensinados pela história: o *isolamento* para fins de conservação, ao inverso disto que hoje forma a média: o exercício dos valores inversos; a distância enquanto phatos; a livre consciência em tudo o que é hoje o menos estimado e o mais repreensível.”¹⁸⁴ Nietzsche diz que toda “elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido.”¹⁸⁵ Esta casta dominante seria capaz de utilizar-se das condições modernas a seu favor, para que, enfim, possa conferir um ideal de força para a cultura.

Mesmo com a derrocada dos valores superiores, a humanidade ainda não foi capaz de tornar-se senhora de seu próprio destino. A força dos milênios vividos sob uma moral paralisadora culmina em uma modernidade que segue um caminho cego rumo a nada. Nietzsche vê em nossa época a abertura ideal para que o homem possa tomar o sentido da existência em suas próprias mãos e criar por si mesmo seu ideal e seu objetivo. Permanecer em uma cultura homogeneizante seria o desperdício de uma enorme oportunidade somente aberta após a morte de Deus. “Eis aqui chegando, inelutável, hesitante, temível como o destino, esta grande questão, este grande problema: como governaremos a Terra? E *para quais fins* a ‘humanidade’ em seu conjunto, e não mais enquanto povos ou raças, deverá ser elevada e selecionada?”¹⁸⁶

¹⁸³ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII, 9[153]

¹⁸⁴ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9[153]

¹⁸⁵ Id., “Além do bem e do mal”, 257

¹⁸⁶ Id., “Fragments Posthumes”, XI, 37[8]

É chegado o momento do homem traçar sua própria meta para sua existência. A moral da impotência foi superada, o que significa que hoje é possível traçar um ideal robusto baseado na força dos afetos e do espírito. “Em suma, o fato que tenhamos uma *meta* por amor a qual não se hesita nada em *sacrificar vidas humanas*, em correr todos os riscos, a tomar para si tudo o que há de mal e pior: *a grande paixão*.”¹⁸⁷ Sacrificar vidas humanas significa utilizar-se dos escravos para seu ideal. Significa não se ater a “salvar” os seguidores da moral de rebanho do mercado, mas utilizar seu trabalho e o avanço que produzam em determinadas áreas para a meta de um novo homem e de uma nova cultura. Mas, qual a meta? Qual é o rumo que a humanidade seguirá de agora em diante? Pela primeira vez o homem pode formular esta questão nesses termos e tem-se a grande oportunidade de conscientemente se desenvolver rumo à meta que decidir traçar. Será o homem capaz de se colocar esta questão enquanto humanidade?

“Para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar ‘valores eternos’, para precursores e arautos, para homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios. Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo, para desse modo pôr um fim a este pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou ‘história’ – o absurdo do maior número é apenas sua última forma – : para isto será necessária, algum dia, uma nova espécie de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo o que já houve de espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado.”¹⁸⁸

Pela primeira vez em sua história, o homem pode escolher o que quer de si mesmo. As decisões quanto ao futuro estão em suas mãos. Os caminhos que a cultura e a sociedade seguirão podem ser pensados e trabalhados para uma meta específica. Nietzsche sonha que os homens consigam tomar o destino da espécie em suas próprias mãos e o direcione para um ideal de grandeza. Ensinar ao homem que seu futuro depende de sua vontade significa inverter as valorações metafísicas que apresentavam o futuro do homem como bem-aventurança apenas após a morte, mas que, durante a vida, este deveria seguir aos mandamentos da Igreja. O futuro do homem não mais depende do cumprimento de regras morais enfraquecedoras e este futuro não se realizará apenas após a sua morte. É preciso

¹⁸⁷ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII, 9[107]

¹⁸⁸ Id., “Além do bem e do mal”, 203

substituir o niilismo por um ideal de vida para o homem, um ideal ascendente que o fortaleça, que o faça desenvolver e espiritualizar cada vez mais sua própria vontade, somente isto pode ser um ideal de grandeza.

“(...) o que é necessário à exaltação do tipo humano é o perigo, a dureza, a violência, o perigo no interior do coração e o perigo na rua, a desigualdade de direitos, a humilhação, o estoicismo, a arte de dissimular e toda espécie de diabrura, breve o contrário de tudo o que deseja o rebanho. Uma moral que tenha estes alvos paradoxais, que queira elevar o homem e não rebaixá-lo a um nível cômodo e medíocre, uma moral que vise selecionar uma casta dominante – esta dos futuros *mestres da Terra* – deve, para que se possa ensiná-la, se separar da lei moral estabelecida e lhe imprimir sua linguagem e suas aparências.”¹⁸⁹

O homem tornado senhor de si poderá se desenvolver rumo a algo diferente do gregarismo moderno. Contra os ideais modernos que promovem a homogeneização e a massificação de desejos gregários como segurança, Nietzsche incentiva os filósofos do futuro a serem os arquitetos e engenheiros de um novo tipo. É possível, a partir do trabalho sobre si, a partir do trabalho ético sobre a própria vontade, elevar a humanidade a um outro patamar, um patamar tão alto que talvez se trate não mais do homem, mas de um além do homem, de um super-homem. “O *quantum* de potência decide seu lugar: o resto é fraqueza.”¹⁹⁰ É possível engendrar uma cultura que produza o homem de exceção como meta, uma cultura que não mais enfraqueça as propensões naturais do homem qualificando-as como pecado, mas que o ensine a fortalecê-las e usá-las a seu favor. Neste sentido, a ética é o sentido de uma cultura nobre. É para os que anseiam por uma cultura superior à mesquinha moderna que Nietzsche escreve seu livro mais importante. “*Seus ensinamentos [de Zaratustra] foram destinados até agora apenas às futuras castas de dominadores*. Estes mestres da Terra deverão daqui para frente **substituir** Deus, e obter a confiança profunda e incondicional dos dominados.”¹⁹¹ Após a morte de Deus, o niilismo passivo aparece como grande perigo. Os ideais modernos, antes de se desviarem deste caminho, o fortalecem promovendo a homogeneização dos anseios medíocres do rebanho como meta e ideal social. Ao contrário desta busca por segurança, é preciso se destacar desta massa e buscar um novo tipo de homem, fortalecer uma nova casta que seja capaz de

¹⁸⁹ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI, 37[8]

¹⁹⁰ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 11[36]

¹⁹¹ Id., “Fragments Posthumes”, XI, 39[3]

comandar a Terra e elevar o homem a uma cultura de alto nível, se sobrepondo ao calculismo utilitário de uma sociedade industrial.

“(…) os futuros ‘mestres da Terra’; – uma nova e prodigiosa aristocracia, fundada sobre a mais dura autolegislação, onde a vontade dos violentos dotados de sentido filosófico e dos artistas-tiranos desenvolverá uma dureza que se estenderá sobre os milênios : – um tipo de homens superiores que graças à preponderância de sua vontade, de seu saber, de sua riqueza e de sua influência se servirão da Europa democrática como de seu instrumento mais dócil e flexível para tomar nas mãos o destino da Terra, para trabalhar como artistas para formar o ‘homem’ ele mesmo.

Em suma, chega o tempo onde se aprenderá de novo sobre política.”¹⁹²

Nietzsche não se dirige à massa, não pretende criar regras ou leis sociais que se dirijam a todos. Sua idéia é que os espíritos livres do futuro serão capazes de enxergar na modernidade a mesma pobreza de espírito que ele já antevia há mais de um século. Se o ideal de uma sociedade industrial é o desejo de uma maioria, não é a esta maioria a quem Nietzsche se dirige. Nietzsche acredita que a maneira de se opor ao atual estado da cultura é o de se organizar em pequenos grupos para o cultivo de valores opostos aos valores socialmente aceitos hoje. O trabalho de auto-desenvolvimento é um trabalho solitário e o pathos da distância em relação ao rebanho é um de seus pré-requisitos mais importantes, contudo, não se trata de um individualismo na filosofia de Nietzsche, é preciso que os homens de espírito se juntem e unam forças para transformar o atual estado de coisas. Apenas em grau coletivo é possível uma transvaloração dos valores. “É preciso que existam *numerosos* super-homens: toda bondade desenvolve-se apenas ao seio de um elemento que seja seu idêntico. Um só deus não seria nunca algo mais do que um diabo! Uma *raça dominante*. Para ‘os mestres da Terra’.”¹⁹³ Estes grupos, de homens de estudo e de pensamento ou de artistas tiranos, aos poucos, se fortalecerão como espíritos realmente opostos ao espírito gregário moderno. Então, serão capazes de forjar um outro ideal para humanidade. Humanidade esta que estará solicitando por este ideal, uma vez que a democracia liberal e a industrialização não suprem sequer as necessidades mais toscas.

O mundo hoje caminha a passos largos para seu colapso, a política faz apenas legitimar a exploração industrial da Terra e dos homens. Uma nova definição de política, entendida como guerra dos espíritos, se apresenta. É preciso disputar não o poder, mas os

¹⁹² Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII, 2 [57]

¹⁹³ Id., “Fragments Posthumes”, XI, 35[72]

afetos. A grande política de Nietzsche não trata de uma nova forma de governo ou coisa assim, trata de uma outra sensibilidade para o homem, uma outra valorização das coisas, uma atenção maior para si e para suas necessidades imateriais, trata-se de colocar a ética como centro do debate pela vida e pelo desenvolvimento, é preciso redefinir a idéia de desenvolvimento. Ética e política se unem aqui e não poderiam possuir um significado mais diferenciado em relação ao significado moderno que possuem essas palavras. Com a ética não se quer dizer seguir os valores morais do bem e da compaixão de uma falsa democracia forjada para garantir a exploração e dominação de ideais utilitários e medíocres, com a política, não se trata de entrar no jogo imundo destes que enchem a boca para falar de ética e democracia e que, no fundo, aspiram a poder e dinheiro. O homem nobre não se envolve com este “mundo dos homens”¹⁹⁴. Seu mundo é outro, seu ideal é outro, ele lançará a seta de seu anseio para a ética entendida como engrandecimento do espírito e, portanto, em nada relacionado a seguir algum valor moral qualquer, e entenderá a política como este trabalho de transvaloração dos valores modernos a partir de uma guerra dos espíritos. “*Transvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne.”¹⁹⁵ O que se deve opor ao dinheiro e ao poder é a força de um espírito bem logrado e sua grandeza materializada em beleza. O sentido do filósofo hoje é o de ser a má consciência de seu tempo e a ponte para um super-homem.

9) O eterno retorno como pensamento ético e doutrina seletiva

Tendo em vista o niilismo decorrente da morte de Deus e os dois milênios de moralidade cristã que precederam este atual estado das coisas, Nietzsche lança sua proposta afirmativa para o homem. Se este sempre viveu a partir de ideais que o enfraqueciam, fazendo-o negar a potência de sua vida em nome de um além inapreensível, é preciso procurar por um ideal contrário. No caminho da transvaloração dos valores gregários e de decadência, Nietzsche formulará uma ética da afirmação da vida, uma ética que terá por objetivo formar um homem o mais forte possível, uma ética capaz de formar um homem

¹⁹⁴ Escobar. “Nietzsche, dos companheiros...”

¹⁹⁵ Nietzsche, *Ecce homo*, Porque sou um destino, 1.

bem logrado em relação a si e a seus impulsos e forte o bastante para adentrar o “mundo dos homens” e transformá-lo em algo afirmador. Contra o pessimismo e o niilismo, Nietzsche apresenta o pensamento do eterno retorno. “Procuro o ideal inverso – uma forma de pensamento que seja dentre todos os pensamentos possíveis o mais pleno de coragem, o mais vivo e o mais afirmativo a respeito do mundo; eu o encontrei ao levar a seu termo a concepção mecanicista do mundo: na verdade, é preciso ter o melhor humor do mundo para suportar um mundo do eterno retorno tal qual este que ensinei por intermédio de meu filho Z<aratustra> – quer dizer, para nos suportarmos a nós mesmos como parte do eterno *da capo*.”¹⁹⁶ O pensamento do eterno retorno será o pensamento chave da ética trágica de Nietzsche, será a verdadeira prova de fogo para os espíritos livres e arautos do super-homem. É preciso um pensamento que aceite a ausência de fundamento metafísico para a existência, que postule a inocência do devir enquanto atuação da vontade de potência e, ao mesmo tempo, dê ao homem um sentimento de força e plenitude que o torne capaz de suportar e querer estas novas conclusões trágicas.

“No lugar da metafísica e da religião, a doutrina do eterno retorno (este enquanto meio de adestramento e seleção).”¹⁹⁷

Nietzsche formula o pensamento do eterno retorno enquanto uma doutrina capaz de selecionar os espíritos livres capazes da transvaloração de todos os valores. Este pensamento é o pensamento ético que se sobrepõe aos mandamentos morais sacerdotais ou do rebanho moderno, pois não postula nenhuma regra moral como absoluta e não possui um fundamento para além do próprio pensamento e da própria vontade de potência. Este pensamento é capaz de selecionar apenas aqueles capazes da afirmação trágica da vida, isto é, capazes de uma afirmação incondicional da existência em tudo o que ela possa ter de dor, sofrimento, tragédia e também de alegria. Contra o niilismo e o ideal ascético, o eterno retorno apresenta-se como uma doutrina da afirmação incondicional da vida, o que não a torna algo fácil e agradável, ao contrário, o pensamento do eterno retorno é seletivo na medida em que apenas os mais fortes são capazes de a ele se vincular. Eis como Nietzsche o apresenta:

¹⁹⁶ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI, 34 [204]

¹⁹⁷ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9 [6]

*“O maior dos pesos – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá que viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também essa aranha e este luar entre as árvores, e também este instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’ – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’ Se esse pensamento tomasse conta de você, tal qual você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’ pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela?”*¹⁹⁸

Esta apresentação é muito interessante, pois apresenta toda dificuldade inerente à afirmação da vida. Se não houvesse necessidade de justificação para o sofrimento e se todos afirmasse sua vida, seria fácil dizer sim ao demônio e chamá-lo de anjo ou deus. Por trás desta fábula, Nietzsche propõe um pensamento que, em sendo afirmado, traz consigo a afirmação incondicional de toda a existência para além da moral. Se a vida retornasse infinitas vezes sempre e de novo de forma idêntica, isto nos obrigaria a tentar torná-la o mais agradável possível ainda aqui na Terra. Mais do que isto, este pensamento nos obrigaria a fazer da vida algo que deveria ser afirmado a todo custo, pois se repetirá infinitas vezes. O pensamento do eterno retorno traz a questão de saber se seríamos capazes de querer de novo infinitas vezes aquilo que fazemos uma vez. Contra as doutrinas morais que apresentam um valor específico como necessário a uma salvação após a morte ou como bem em si, o eterno retorno traz o valor infinito de cada ação a cada instante, pois ela retornará infinitamente. Longe da moral, o eterno retorno afirma que somente aquilo que se é capaz de querer infinitamente de novo é digno de ser querido. Se este princípio guiasse a vida do homem, este estaria praticamente forçado a fazer desta vida algo digno e afirmativo, jamais a poderia negar como algo desprezível, pois agora, após a morte, não há outra vida de bem-aventurança apenas para os homens morais, mas há, sim, esta vida de novo e de novo infinitas vezes. Com o eterno retorno, a vida adquire um peso infinito e precisará ser afirmada em todas as suas possibilidades. Seríamos capazes de tamanha

¹⁹⁸ Nietzsche, “Gaia ciência”, 341

afirmação e adesão em relação à existência? – Para tanto, seria preciso afirmar cada instante como desejável um número infinito de vezes. Trata-se de uma proposição ética que não mais permite a negação da vida e nem de um momento sequer, pois cada instante é absolutamente necessário para que o instante seguinte se suceda tal como ocorreu e retornará e que, portanto, precisa ser infinitamente afirmado.

“A supor que digamos Sim a um só instante, no mesmo ato teremos dito Sim não somente a nós mesmos, mas a toda existência. Pois nada se resume apenas a si mesmo, nem em nós, nem nas coisas: e se nossa alma vibrou e ressoou de felicidade ainda que só uma vez, como uma corda tencionada, foi preciso toda uma eternidade para suscitar este Único evento – e toda eternidade, neste único instante de nosso Sim, foi aceita, salva, justificada e aprovada.”¹⁹⁹

Mais do que apenas propor uma doutrina ética afirmativa, o eterno retorno é capaz de se opor a toda forma de teleologia temporal que negue a inocência absoluta do devir e a falta de finalidade última no tempo e na existência. Para que algo aconteça, é fundamental que tudo o que aconteceu antes tenha acontecido de maneira exatamente igual a como aconteceu. O desejo, por menor que seja, de que algo tivesse acontecido de maneira diferente da forma como ocorreu implica, necessariamente, na negação de toda a série de acontecimentos que levaram ao momento presente. Neste sentido, negar qualquer ponto dos acontecimentos significa negar toda a existência e, em contrapartida, afirmar um instante significa afirmar a tudo o que já passou. A afirmação incondicional da existência se torna afirmação incondicional de todos os instantes, daí o seu enorme peso, pois afirmar aquele que se é significa afirmar tudo o que foi como absolutamente necessário para o instante que se afirma. Desejar o retorno de um instante significa desejar o retorno da eternidade.

Pode-se, ao contrário da necessária afirmação incondicional do instante, entender que a afirmação é o que menos importa no instante, uma vez que um determinado instante é decorrência necessária de todos os instantes anteriores, este instante jamais poderia ter sido diferente do que foi e que, portanto, a afirmação ou não do mesmo não faz a menor diferença. Na medida em que todo o encadeamento dos acontecimentos da eternidade obedece a uma série necessária, cada instante já estaria sempre pré-determinado pelo encadeamento natural das séries precedentes. Porém, o eterno retorno não nega a existência

¹⁹⁹ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII, 7[38]

do acaso do instante ao postular a necessidade de todo acontecimento. Rememorando Heráclito e o lance de dados de sua criança, temos o pensamento sobre o devir em sua relação com o acaso e a necessidade, muito bem explicado por Deleuze. O acaso não nega a necessidade e vice-versa. O lance de dados, entendido como instante, é o acaso, pois todas as combinações são possíveis no ato do lançamento e nada é previsível, mas a combinação que caiu é necessária, pois não poderia ter sido outra, uma vez que assim já o foi. A afirmação do devir enquanto lance de dados é, pois, ao mesmo tempo, a afirmação do acaso e da necessidade inerentes a cada instante. “A necessidade é afirmada com o acaso conquanto o próprio acaso seja afirmado.”²⁰⁰

A afirmação do instante não é obtida pela repetição do instante ou pela negação dos instantes anteriores, é preciso que o acaso de cada instante seja afirmado como necessário para que então o próximo instante possa se dar. Não se trata de obter o número vitorioso pelo excesso de tentativas, ao contrário, uma única tentativa é suficiente na medida em que se afirma o resultado do acaso enquanto uma necessidade. Somente esta afirmação incondicional comporta o eterno retorno. Uma vez que todo lance será sempre afirmado, o lance seguinte pode advir e repetir a operação. O encadeamento dos lances forma uma cadeia necessária, de tal forma que o n-ésimo lance só poderá existir caso tenham existido todos os lances anteriores na seqüência em que ocorreram. Ou seja, o acaso do instante está sempre em relação com a afirmação de todos os instantes anteriores, que são necessários para o acaso presente, antes que este mesmo se torne necessário para o próximo lançamento. A afirmação desta cadeia é a afirmação da inocência do devir e do eterno retorno. “E, sem dúvida, afirmamos todo o acaso de uma vez no pensamento do eterno retorno.”²⁰¹ Apenas a afirmação do acaso como necessidade pode trazer de volta o lance de dados. A negação da combinação que cai significa a impossibilidade de continuar o jogo, significa a negação do devir e da vida, significa impor ao devir um sentido pré-existente e teleológico. Afirmar e querer a combinação é o *amor fati*²⁰², é a prova ética de afirmação incondicional daquilo que já foi como tendo sido querido. Assim, Nietzsche pode falar: “o *pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto

²⁰⁰ Deleuze. “Nietzsche et la philosophie”, pág. 30

²⁰¹ Ibid., pág. 50

²⁰² Ibid., pág. 31

alcançar(...)”²⁰³ Contra a moral da negação da vontade que seleciona o medíocre enquanto objetivo da cultura, é preciso um pensamento capaz de selecionar apenas os mais fortes. Os mais fortes são apenas aqueles capazes de afirmar a existência de maneira incondicional.

“A necessidade absoluta do mesmo evento em um processo universal como em todos os outros de toda eternidade *não* é um determinismo, mas somente a expressão de que o impossível não é possível... que uma força determinada não poderia ser outra coisa que não esta força determinada; que ela não pode se desviar ao encontro de uma resistência de *quantum* de energia conforme sua própria força – evento e evento necessário, pura *tautologia*.”²⁰⁴

A necessidade de cada evento está relacionada à teoria da vontade de potência, na medida em que cada força expressa toda sua potência a cada instante e a não expressão da potência não é sinal de virtude, mas de impotência. Desta forma, o pensamento do eterno retorno decorre em parte da teoria da vontade de potência, uma vez que esta última instaura o instante enquanto resultado do combate entre forças cujo resultado, mesmo sendo imprevisível, não poderia ter sido diferente. A teoria cosmológica de Nietzsche não se encontra expressa somente pelo pensamento do eterno retorno, mas por esta em conjunto com a teoria da vontade de potência, pois o mundo e todas as coisas são e sempre foram manifestações imediatas de potência e nunca puderam não tê-lo sido nem poderão deixar de sê-lo. Neste sentido, o movimento do devir nunca se iniciou e nunca cessará enquanto houver potência, isto é, enquanto algo existir. A simples idéia da existência como vontade de potência nos obriga ao movimento infinito como expressão imediata e eterna de potência. A potência não tem começo nem fim, ela devém a cada instante, sua expressão imediata se dá a cada instante como necessidade. É este jogo que é afirmado como existência no pensamento do eterno retorno. “O mundo subsiste; ele não é qualquer coisa que devém, nem qualquer coisa que passa. Ou, mais ainda: ele devém e passa, mas jamais começa a devir e nunca pára de passar – ele se *mantém* nesses dois processos... Ele vive de si mesmo: seus excrementos são sua nutrição...”²⁰⁵ Desta forma, Nietzsche pode postular que não existe princípio e nem fim para o devir ou para o tempo, uma vez que tudo o que é, só pode ser na medida em que é expressão de potência em luta com demais potências a

²⁰³ Nietzsche, “Ecce homo”, Assim falou Zaratustra, I

²⁰⁴ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 10 [138]

²⁰⁵ Id., “Fragments Posthumes”, XIV, 14[188]

cada instante, não havendo a possibilidade do não-ser ou do negativo. Procurar o início do movimento significa negar todo o vir-a-ser, pois seria preciso um ponto inicial extático somente concebível pela religião. A religião, inclusive, propõe este ponto inicial apenas para fazer de seu deus o criador e credor da existência e dos homens os devedores.

Se o mundo nunca iniciou seu devir e nunca pára de devir, então podemos formular a hipótese de que se existisse a possibilidade de algum estado de equilíbrio no universo, este já teria sido alcançado, na medida em que o *quantum* total de potência não pode ser sempre crescente. Se o devir não possui começo e sempre existiu, o tempo passado constitui-se em uma eternidade; não há a possibilidade de um estado de finalidade último para o devir, pois se houvesse algum ponto aonde chegar, por que já não haveria de tê-lo chegado? E se houvesse um ponto de partida estático, por que haveria de ter iniciado seu movimento? “Se o movimento universal tivesse um estado final já o teria alcançado. Ora, o único fato fundamental é que não há *nenhum* estado como meta (...) Procuro uma concepção do mundo que faça justiça a *este* fato: o devir deve ser explicado sem recorrer a este gênero de intenções finalistas: é preciso que o devir apareça justificado a cada instante (ou *invalidável*: o que dá no mesmo)”²⁰⁶ O eterno retorno responde não só a uma questão de comportamento amoral a partir de uma doutrina de afirmação incondicional da vida capaz de selecionar os mais fortes, como também é capaz de se opor às compreensões religiosas sobre o começo e a finalidade da existência, restituindo inocência ao devir. A existência não mais possui uma finalidade teleológica ou metafísica que legitime um comportamento moral qualquer que seria capaz de tornar um mundo metafísico acessível após a morte. O pensamento do eterno retorno apresenta a existência como fluxo eterno de um devir de forças que sempre retorna e não visa a um estado durável, justificando a afirmação da vontade.

“Se o mundo *pode* ser pensado como uma grandeza determinada de força e como um número determinado de fontes de força – e qualquer outra representação resta imprecisa e, por conseqüência, *inutilizável*, – daí resulta que ele deve passar por um número calculável de combinações no grande jogo de sua existência. Em um tempo infinito, toda combinação possível será obtida em um momento ou outro; melhor ainda: ela será obtida um número infinito de vezes. E como, entre cada ‘combinação’ e seu ‘retorno’ seguinte, todas as outras combinações possíveis deverão ter se apresentado, e cada uma destas combinações determina toda a seqüência das combinações na mesma série, assim se teria provado um ciclo de séries

²⁰⁶ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII, 11 [72]

exatamente idênticas: o mundo enquanto ciclo que se repete um número infinito de vezes e que joga seu jogo *in infinitum*.”²⁰⁷

Apenas a afirmação do eterno retorno cumpre a tarefa de valorização da existência tal qual Nietzsche entende ser necessária para se opor à moral da decadência e à cultura da mediocridade. A ética enquanto capacidade de afirmar a ausência de fundamento metafísico para a existência, a inocência do devir e a afirmação da vontade em toda sua potência expressiva é resumidas por este pensamento apresentado também enquanto doutrina de adestramento e seleção do homem, para que este seja capaz de afirmar a vida em toda sua tragicidade. O eterno retorno entendido como doutrina ética decorrente da teoria da vontade de potência, com o intuito de elevar o homem a um patamar onde este homem atual não seja sequer compreendido como sendo da mesma espécie: o super-homem.

²⁰⁷ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIV, 14 [188]