

3 Uma filosofia pr'além de bem e mal

A partir de *Além do Bem e do Mal* (1886), podemos identificar que a radicalidade da crítica nietzschiana se intensifica cada vez mais. De fato, este é um período em que a produção filosófica de Nietzsche se apresenta bastante intensa. No ano de 1886, ele escreve novos prefácios para seus livros precedentes, redige sua nova obra *Além do Bem e do Mal* e conclui a quinta parte de *A Gaia Ciência*. Nos dois anos seguintes, Nietzsche ainda cuidaria dos seguintes textos: *Genealogia da Moral* (1887), *O Caso Wagner*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo*, *Ecce Homo* e *Nietzsche contra Wagner* (1888). Parece-nos curioso o fato de Nietzsche, em tão pouco tempo, conceber uma obra tão extensa. O próprio Nietzsche, através de seu escrito autobiográfico, faz uma afirmação que pode esclarecer o sentido de seus escritos publicados entre os anos de 1886 e 1888: “Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, *que faz o Não*: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra”¹. Ainda em sua autobiografia, no capítulo referente a seu escrito *A Gaia Ciência*, ele indica quais de seus livros estariam mais diretamente relacionados a essa parte afirmativa de sua obra: “*Aurora* é um livro que diz Sim, profundo, porém claro e benévolo. O mesmo, e no maior grau, vale para a *gaya scienza*: em quase cada frase sua, profundidade e petulância dão-se ternamente as mãos”². Nestas duas obras, podemos perceber uma guinada de Nietzsche no sentido de uma positivação da arte; positivação não somente da arte propriamente dita, mas também, e sobretudo, de um gesto artístico em relação à vida, de uma ação artística sobre a existência, de uma criação da vida como obra de arte. Livre de qualquer vínculo com qualquer transcendência, como vimos, a arte estaria plenamente afinada com o próprio movimento da vida, seria o modelo anti-metafísico por excelência para se pensar a vida. Esse gesto de Nietzsche, que já se anuncia em *Aurora* e ganha mais força em *A Gaia Ciência*, é levado às últimas

¹ Cf. *Ecce Homo*, “*Além do Bem e do Mal*”, § 1.

² Cf. *Ecce Homo*, “*A Gaia Ciência*”.

consequências em *Assim Falou Zaratustra*. Nele, a linha afirmativa de sua obra é ainda mais evidente, a começar pelo estilo poético-dramático que marca toda a composição do livro. *Assim Falou Zaratustra*, para Nietzsche, estaria “seis mil pés acima do homem e do tempo”³. Ali, a filosofia de Nietzsche – que ele passa a denominar dionisíaca – e o *pathos* afirmativo que ela exige caminham lado a lado, a constituir um pensamento trágico que primária, sobretudo, pela alegria.

A partir dessa guinada trágica em seu pensamento e da exigência de um *pathos* afirmativo que a filosofia dionisíaca traz consigo, Nietzsche pode, então, se dedicar à metade negativa de sua tarefa: “...obedeço à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o dizer Sim do fazer Não”⁴. É a partir dessa perspectiva absolutamente afirmativa e dos conceitos por ela engendrados que Nietzsche trata de reformular sua crítica para investir em um ataque a todo modo de pensamento moral. Isto não significa que ele esteja motivado por um *pathos* negativo. Ao contrário, Nietzsche se volta contra todo modo de viver, de pensar e de valorar que tivesse como suporte a negação. O “Não” nietzschiano emergiria como resultado de uma filosofia que diz Sim. O Sim nietzschiano – aquele que positiva o falso, o aparente, o artístico – implicaria um Não a todo modo de pensar que valorizasse um mundo transcendente em detrimento do mundo da realidade aparente em que vivemos. A crítica nietzschiana, ao propor um modo de compreensão da existência absolutamente afirmativo, se colocaria, necessariamente, contra toda forma de concepção negativa da existência. Em resumo, é com o estabelecimento das base afirmativas de seu pensamento que Nietzsche pode *dizer Não*.

É neste contexto que podemos interpretar as obras redigidas nos dois últimos anos de sua atividade filosófica. Em livros como *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral*, *O Anticristo* e *Crepúsculo dos Ídolos*, a tradição de pensamento metafísico é criticada de forma ainda mais radical, seja através de sua face filosófica, moral, religiosa, ou mesmo científica. Estes escritos, que compõem a fase de transvaloração nietzschiana, tratam de destruir os ideais que teriam determinado a cultura cristã moderna. Como se cada livro funcionasse como complemento do livro anterior. Dentre esses escritos, podemos eleger *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo* como livros exemplares quanto a esse

³ Cf. *Ecce Homo*, “*Assim Falou Zaratustra*”, § 1.

⁴ Cf. *Ecce Homo*, “*Por que sou um destino*”, § 2.

aspecto crítico exacerbado que a filosofia nietzschiana agora adquire. No primeiro, o tom e o ímpeto que movem a crítica nietzschiana ficam claros já desde o seu subtítulo – “*Como se filosofa com o martelo*”, além de, no prólogo, Nietzsche ser bastante explícito quanto ao seu objetivo de transvalorar todos os valores vigentes: “este escrito é *uma grande declaração de guerra*; e, quanto ao escrutínio dos ídolos, desta vez não são ídolos temporais, mas *ídolos eternos*, os que aqui são percutidos com o martelo”⁵. Ao comentar *Crepúsculo dos Ídolos* em *Ecce Homo*, Nietzsche reforça ainda mais o aspecto que se evidencia naquele escrito: “Não existe realidade, ‘idealidade’ que não seja tocada neste escrito (– tocada: que cauteloso eufemismo!...)”⁶. É neste contexto, configurado pelas marteladas de um pensamento cuja pretensão é dizer “adeus à velha verdade”, “aos ídolos eternos”, que a crítica nietzschiana investe contra os grandes expoentes da tradição metafísica. A crítica a Sócrates é retomada em grande estilo (*Crepúsculo dos Ídolos* chega a ter um capítulo, intitulado “*O problema de Sócrates*”, dedicado ao filósofo grego) e a crítica ao cristianismo passa a ser parte do projeto nietzschiano de transvaloração – *O Anticristo* é publicado como sendo o “primeiro livro da transvaloração de todos os valores”⁷. Através deste escrito, como o próprio título anuncia, Nietzsche desfere suas marteladas contra o pensamento cristão que ele considera como sendo o responsável pela hegemonia do socratismo na civilização ocidental. Em verdade, como já havíamos anunciado, *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo* foram redigidos quase simultaneamente, eles fariam parte do citado projeto de transvaloração. Nietzsche chega a abrir seu escrito autobiográfico rendendo louvores a esses dois escritos que, junto com as “Canções de Zaratustra”, teriam funcionado como “dávivas” de um mesmo ano⁸.

Para fazer o *Não*, Nietzsche, através de *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*, investe numa crítica ao socratismo e ao cristianismo de um modo mais enfático e sistemático que aquele que havia caracterizado seus livros anteriores. Caem todos aqueles ídolos que ele julga serem “*ídolos eternos*”. Porém, o que nos parece mais relevante na crítica de Nietzsche não é o fato de ele se preocupar em desferir seus golpes de martelo aos “velhos ídolos” que ele já havia tratado com hostilidade em seus livros precedentes, mesmo que não tivesse sido de um

⁵ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “Prólogo”.

⁶ Cf. *Ecce Homo*, “*Crepúsculo dos Ídolos*”, § 2.

⁷ Cf. *Ecce Homo*, Prólogo.

⁸ Cf. *Idem*.

modo tão enfático como agora. O que nos parece novidade nesse momento da crítica nietzschiana é o fato de Nietzsche dar ênfase ao processo que teria permitido a “re-atualização” do antigo modo socrático-cristão de pensar: “Não só os ídolos *eternos*, também os mais jovens, portanto mais senis. As ‘idéias modernas’, por exemplo”⁹. Neste sentido, embora *Crepúsculo do Ídolos* e *O Anticristo* sejam livros exemplares quanto ao tratamento dado a essa questão, Nietzsche já havia começado a enfatizar essa problemática dois anos antes, através de *Além do Bem e do Mal*: “Este livro (1886) é, em todo o essencial, uma crítica da modernidade, não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna..”¹⁰. A partir deste escrito, Nietzsche começa a revelar que as “idéias modernas” não teriam escapado da concepção de verdade que fora instalada por Sócrates e popularizada pelo cristianismo. Através de *Além do Bem e do Mal* (1886) e *Genealogia da Moral* (1887), livros que compõem a genealogia nietzschiana, Nietzsche se preocupa em revelar o modo pelo qual os valores modernos, que ele caracteriza como absolutamente morais, teriam se constituído no decorrer da história. Ele faz uma espécie de “genealogia da verdade”, mostrando o contexto que teria propiciado a emergência desses valores, além de indicar o modo como o cristianismo teria contribuído, de fato, para que eles se eternizassem.

Como vimos, a partir de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche se propõe a evidenciar que os valores concebidos pela tradição socrática eram fruto da inversão do sentido de antigos valores helênicos. É essa denúncia que ele chama de transvaloração de todos os valores. Já tendo revelado que os valores metafísicos seriam resultado de uma invenção, Nietzsche se propõe agora a investigar de que modo a Tradição teria concebido valores a partir da inversão dos valores gregos. Se, através de seus livros anteriores, ele havia denunciado a moralidade socrática como resultado de um trabalho demasiado humano, agora seu objetivo é realizar uma genealogia dos valores morais para mostrar os meios através dos quais a moral teria se constituído.

Vale ressaltar que, embora o termo genealogia possa sugerir uma pesquisa acerca da origem, não devemos nos deixar tomar pelo seu significado à primeira vista. Conforme sugere o filósofo francês Michel Foucault, no texto *”Nietzsche, a*

⁹ Cf. *Ecce Homo*, “*Crepúsculo dos Ídolos*”, § 2.

¹⁰ Cf. *Ecce Homo*, “*Além do Bem e do Mal*”, § 2.

genealogia e a história”, o termo genealogia “se opõe à pesquisa da origem”. Segundo Foucault, “procurar uma tal origem é tentar reencontrar ‘o aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si, é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira”. Mas “o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate”. E como o objetivo de Nietzsche é escapar da idéia metafísica de princípio, de causa, então ele usa, segundo Foucault, palavras distintas para designar origem. O termo *Ursprung* corresponderia ao sentido clássico da palavra *origem* – essência, fundamento, e Nietzsche o usaria para designar o trabalho dos “genealogistas ingleses”, por exemplo, que teriam se preocupado em encontrar na origem das coisas “um começo mais precioso e mais essencial”. Por outro lado, Nietzsche usaria os termos *Erfindung*, *Kunststück* e, principalmente, *Entstehung* e *Herkunft* para se remeter à origem como invenção, artifício, emergência, proveniência: “o genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem”. Em verdade, Nietzsche se apropria do termo genealogia para designar o seu próprio modo de fazer uma análise histórica da procedência dos valores morais: “a pesquisa da proveniência não funda; muito pelo contrário, ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido, ela mostra toda a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo”¹¹. Nietzsche não está preocupado em encontrar uma suposta origem verdadeira dos valores morais, mas em detectar a “exterioridade dos acidentes” que se constituem na história como invenções, como criações demasiado humanas, para revelar os meios através dos quais tais valores teriam emergido.

Como vimos, Nietzsche, a partir de *Humano, demasiado humano*, já apresentara o “além-mundo metafísico” como sendo resultado de uma invenção e revelara o cristianismo com uma doutrina moral sob um véu metafísico cujo fundamento era um Deus único e verdadeiro. Um procedimento de cunho religioso que teria contribuído para o estabelecimento definitivo dos valores morais que possibilitaram o ordenamento do mundo. Agora, a partir de *Além do Bem e do Mal*, o que passa a interessar mais diretamente a Nietzsche é mostrar as condições em que esses valores teriam sido inventados. Ele pretende fazer uma

¹¹ Cf. FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”, in *Microfísica do Poder*, pp. 17, 18, 19, 21, 23 e 24.

avaliação dessas invenções, isto é, ele quer saber o valor desses valores, o tipo de vida que estaria por trás de tais invenções: uma “vida transbordante”, impulsionada por um querer que diz Sim, ou uma “vida debilitada” cujo querer diz Não.

Embora esta pretensão nietzschiana possa ser tomada como um juízo de valor, não devemos cair em tal erro. É baseado na tese nietzschiana de que o que reina na natureza é o excesso, a opulência, e que a luta pela vida é neste quadro apenas exceção, exposta em *A Gaia Ciência*,¹² que não podemos incorrer no equívoco de interpretar a crítica nietzschiana como um juízo moral, pois o parâmetro de avaliação utilizado por Nietzsche é a própria vida, e não uma norma pré-determinada. O seu objetivo é investigar de que modo os valores metafísicos-morais teriam emergido, que tipo de vida teria possibilitado o absolutismo da verdade, o que teria levado o homem a querer uma verdade absoluta para o mundo. Se anteriormente Nietzsche desmistificara aquilo que foi consagrado pela Tradição como verdadeiro, agora seu objetivo é descobrir o valor da verdade. Para ele, a verdade não passaria de uma invenção. Logo, desejar uma verdade para o mundo seria o mesmo que desejar o quimérico, o Nada: aquilo que Nietzsche denomina *niilismo*.

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história (...). O *que*, em nós, aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente (...). – E seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, arriscado?¹³.

Nietzsche já não trata mais do problema da verdade do mesmo modo com que tratara dessa questão em seus livros anteriores: tentando mostrar que o

¹² Cf. *A Gaia Ciência*, V, § 349.

¹³ Cf. *Além do Bem e do Mal*, I, § 1.

suposto mundo metafísico não passaria de uma idéia falsa que foi tomada como verdadeira por causa de um erro da razão. Agora, o principal objetivo de Nietzsche não é refutar o fato de se pensar em termos de verdadeiro e falso, pois, como vimos, para ele não há um parâmetro divisor entre o que é tomado como verdade e aquilo que é considerado ficção – tudo se dá no âmbito do falso. O que lhe interessa, nesse momento, é verificar os motivos que levaram a Tradição a pensar a existência nos moldes dialéticos. Nietzsche pretende identificar o “terreno” a partir do qual foram produzidas as verdades metafísicas. O grande trunfo de *Além do Bem e do Mal* é que, a partir deste escrito, Nietzsche começa a construir uma crítica que coloca em xeque o próprio valor dos valores morais que, a partir de agora, ele identifica cada vez mais como valores modernos. Tornava-se indispensável ao projeto nietzschiano de transvaloração investigar as condições e circunstâncias nas quais esses valores nasceram e se desenvolveram. Em um outro aforismo desse mesmo escrito, Nietzsche é ainda mais preciso com relação ao novo rumo tomado por sua crítica:

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal.¹⁴

Nietzsche ironicamente volta a polemizar com Kant. Neste momento, para a genealogia nietzschiana, mais importante do que criticar a investigação kantiana acerca da possibilidade de haver juízos sintéticos *a priori* seria a revelação do tipo de vida que aspiraria a tais juízos. Nietzsche não está interessado em questionar a busca kantiana pela possibilidade do conhecimento puro (independente da

¹⁴ Cf. *Além do Bem e do Mal*, I, § 4.

experiência). A ele, pouco importa a legitimidade da tese kantiana que, a partir de uma *análise transcendental* do conhecimento, toma o *espaço* e o *tempo* como formas puras (*apriorísticas*, que independem da experiência) da sensibilidade e do entendimento que constituiriam o modo pelo qual intuímos e pensamos os objetos enquanto fenômenos. A crítica nietzschiana desloca esta problemática do campo da possibilidade de veracidade de tais juízos para o das condições de vida que os teriam produzido. A questão levantada por Nietzsche é que a crítica kantiana estaria presa à suposição de que a verdade possui mais valor que a inverdade: “como poderia algo nascer de seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de puro engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo?”¹⁵. São essas interrogações que levam Nietzsche a se debruçar sobre o problema do valor da verdade a partir de uma perspectiva que procura destacar o contexto que possibilitou a emergência de tal valor. Verificar a falsidade ou a veracidade de tais juízos não estaria em questão. O que agora passa a ser mais importante para Nietzsche é o tipo de vida que se manifesta ao se produzirem os julgamentos, ao se fazerem as avaliações. Assim, os próprios valores morais com os quais a tradição de pensamento pôde fazer suas avaliações é que são questionados pela genealogia nietzschiana. É neste ponto que está o diferencial da crítica nietzschiana.

Ao recusar os valores metafísicos-morais, previamente dados, através dos quais a vida deveria ser orientada, Nietzsche anuncia uma concepção de vida completamente distinta daquela que teria sido pensada tradicionalmente. A partir da nova perspectiva nietzschiana, a existência não é pensada como alguma coisa que deveria buscar se adequar a quaisquer instâncias transcendentais ou supostos valores morais. Valores tomados como superiores, tais como a verdade e o bem, por exemplo, dão lugar agora à inverdade, à mentira, ao erro, à criação. Ao tomar esses elementos como próprios ao movimento da vida, ao reconhecer a inverdade como condição de vida, Nietzsche livra esta de questionamentos morais, e pode pensá-la para além do bem e do mal, como invenção, como um jogo de aparências em eterno devir.

A crítica nietzschiana toma a vida como parâmetro de avaliação por ela ser uma instância que não pode estar sujeita a julgamentos, ou seja, o valor da vida não pode ser medido, ser colocado em xeque: “Seria preciso estar colocado *fora*

¹⁵ Cf. *Além do Bem e do Mal*, I, § 2.

da vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem como aquele, como muitos, como todos os que a viveram, para poder abordar o valor da vida em geral. Razões suficientes para entender que este problema é, para nós, um problema inacessível”¹⁶. Ao tomar a vida como referência para avaliar os valores tradicionais, Nietzsche estrategicamente evitaria incorrer em um julgamento moral desses valores. É este gesto que lhe permite fazer uma espécie de visualização do tipo de vida que estaria por trás de tais valorações: “é a própria vida que nos força a fixar valores; a mesma vida é que valora quando nós fixamos valores”¹⁷. Ele não está preocupado em fazer um juízo dos juízos de valor, mas em apreender o valor desses juízos, em detectar o tipo de vida que estaria oculto atrás de cada juízo: uma vida plena, abundante ou uma vida enfraquecida, debilitada? Nietzsche pretende avaliar o modo de viver daqueles que tomaram a idéia de um mundo essencial, transcendente, como parâmetro para julgar o mundo fenomênico em que vivemos.

Quando, em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche anuncia “Onde encontrei vida, encontrei vontade de potência”¹⁸, ele nos indica o modo como ele conceberia a vida a partir desse momento. Em *O Nascimento da Tragédia*, embora já sinalizasse para uma compreensão do mundo como fenômeno estético, a crítica nietzschiana ainda estava limitada ao binômio “essência x aparência”, em que a vida era, naquele momento, vinculada ao mundo da Vontade schopenhaueriano, cuja revelação provocaria horror e êxtase; depois, em *Humano, demasiado humano* e *Aurora*, a compreensão nietzschiana de vida era traduzida através da apologia daquilo que é instintivo em oposição àquilo que é racional. Agora, Nietzsche concebe a vida inteiramente no âmbito das aparências, da criação artística, sem qualquer possibilidade de uma suposta essência que lhe sirva de fundamento. Ao se afastar definitivamente de qualquer concepção metafísica da existência, ele pensa a vida a partir das categorias da força e da vontade. Não mais pelo conceito schopenhaueriano de vontade, mas pelo conceito de vontade de potência: “a própria vida é vontade de potência”¹⁹. Nietzsche desenvolve a tese de

¹⁶ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “A moral como contra-natureza”, §5.

¹⁷ Cf. *Idem*.

¹⁸ Cf. *Assim Falou Zaratustra*, II, “Do superar si mesmo”.

¹⁹ Cf. Além do Bem e do Mal, I, § 13.

Cabe esclarecer que o termo alemão “*Macht*” pode ser traduzido tanto por “potência” quanto por “poder”. Como observa Scarlett Marton, em *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos* (pp. 62 – 63), em várias oportunidades, ao longo de sua obra, Nietzsche o utiliza no sentido de

que a vida é formada por arranjos de forças em eterno devir, em conflito ininterrupto, e que o movimento da vida estaria atrelado ao próprio movimento do mundo. Como o que interessa à genealogia nietzschiana é avaliar os valores metafísicos a partir de um patamar que esteja, necessariamente, desvinculado de qualquer essência, então a concepção nietzschiana da vida pelo viés dos arranjos de forças afasta, de antemão, qualquer substancialização ou intencionalidade que se possa dar às forças. A vida funcionaria como um movimento criativo sem outro propósito que não fosse o de aumentar sua potência, ultrapassar seus limites.

O filósofo francês Gilles Deleuze nos adverte de que “a filosofia de Nietzsche não se compreende se não se tiver em conta o seu pluralismo essencial”²⁰. Deleuze nos chama a atenção para o fato de que o sentido plural, múltiplo, do conceito de força em Nietzsche seria uma estratégia da crítica nietzschiana para escapar às noções de essência e substância. As forças não devem ser tomadas “em si”, como se possuíssem uma essência, mas sim como arranjos de forças que se relacionam perpetuamente. Não se trataria de forças substancializadas, idênticas a si mesmas, distintas ou distinguíveis de sua manifestação. Não se trataria, de modo algum, de um fundamento isolado. Nietzsche atenta para o perigo de se conceber a força separada da ação, separada de sua manifestação: isto seria a condição de possibilidade para que se produzisse julgamentos morais. Distinguir força e ação significaria atribuir intencionalidade à primeira, supor um sujeito ou uma essência por trás dela, cair na abstração metafísica que procura um fundamento para cada aparecer. Ao contrário, para Nietzsche, as forças não poderiam ser pensadas senão em relação umas com as outras. Não haveria uma força singular que, intencionalmente, se colocaria como a causa de determinado efeito. Antes, elas só poderiam ser concebidas no plural, umas agindo em relação a outras, num perpétuo aumento de potência. Na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche mostra o erro de se distinguir a

poder. No entanto, quando recorre à expressão “*Wille zur Macht*”, as duas traduções são admitidas. Optamos pela tradução “vontade de potência”, seguindo a própria Scarlett Marton, o tradutor Rubens Torres Filho e o comentador Roberto Machado. Concordamos também com Maria Cristina Franco Ferraz que, em *Nietzsche – o bufão dos deuses* (p.66), justifica a tradução “*Wille zur Macht*” como “vontade de potência” por acreditar ser a expressão que melhor resgata o dinamismo indicado pela partícula “*zu(r)*”, além de evitar os mal-entendidos provocados pela tradução “vontade de poder”. Modificaremos, portanto, a solução de Paulo César de Souza – “vontade de poder” – ao citarmos os aforismos por ele traduzidos de *Além do Bem e do Mal* e de *Genealogia da Moral*.

²⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 9.

força de sua manifestação como um dos equívocos fundamentais da racionalidade – equívoco que teria se petrificado e se perpetuado mesmo através da linguagem:

Um quantum de força equivale a um mesmo quantum de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. (...) Mas não existe 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.²¹

Nietzsche livra as forças do perigo de serem capturadas pelo modelo metafísico de compreensão do mundo quando as concebe como não distintas de suas manifestações. Neste sentido, a concepção da vida como vontade de potência, como um embate de forças não substancializadas, em perpétuo devir, estaria em continuidade com a concepção do mundo como um jogo de aparências não submetidas ao modelo metafísico da identidade – calcado nas oposições de valores. O mundo como vontade de potência seria um mundo concebido como relações de forças não substancializadas, em devir, ou seja, um mundo em que as aparências não são denegridas, consideradas em relação de inferioridade com o suposto mundo transcendente ou verdadeiro.

Essa concepção da vida não é uma novidade que emerge no pensamento de Nietzsche apenas agora com a genealogia. Em verdade, como vimos, desde *A Gaia Ciência*, ele já pensava a existência como um jogo de aparências²², como uma obra de arte que deve ser ininterruptamente recriada. Arte e vida estariam intimamente relacionadas. E aqui vale ressaltar novamente a importância que Nietzsche dá ao conceito de aparência. Se o objetivo da genealogia nietzschiana é o de realizar uma crítica não mais balizada pelas oposições de valores tão caras ao pensamento metafísico, este conceito não poderia, em absoluto, ser concebido em oposição a uma suposta essência transcendente. Nietzsche se distancia definitivamente das teses de seu primeiro livro – ali, tanto a vida como as aparências ainda eram compreendidas a partir de um fundamento metafísico, segundo a divisão tradicional que opõe uma esfera transcendente a um mundo

²¹ Cf. *Genealogia da Moral*, I, § 13.

aparente. Agora, a aparência é paradoxalmente elevada a uma condição essencial; a essência da vida – se é que se pode falar em essência – seria seu aspecto cambiante, seria a própria aparência: “toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro”²³. Mesmo o mundo é compreendido exclusivamente no âmbito da imanência, e passa a acolher positivamente todos aqueles aspectos problemáticos que, segundo uma visão metafísica, eram vistos como entraves no caminho para a verdade. É buscando ultrapassar efetivamente a oposição entre essência e aparência que todos os elementos constituintes da vida e do mundo passam a ser englobados pela aparência: “O mundo ‘aparente’ é o único; o ‘mundo verdadeiro’ é somente acrescentado pela mentira...”²⁴. Nietzsche chama a atenção para o fato de que o conceito de aparência por ele colocado em jogo de um modo positivo nada tem a ver com a aparência tal como concebida pela tradição filosófica – algo oposto e secundário em relação às supostas “essências metafísicas”. Aqui, a própria aparência é tomada como primeira: o “mundo verdadeiro” não passaria de um acréscimo mentiroso, isto é, não seria senão uma criação engendrada pelo jogo de aparências da existência que, contudo, não se apresenta como tal, que procura se mostrar como fundamento. Se Nietzsche ainda utiliza termos como verdade, mentira, essência e aparência, isto não indica que ele se deixe capturar pelo terreno das oposições metafísicas do qual pretende escapar. Trata-se de um uso de tais nomenclaturas eminentemente polêmico, através do qual Nietzsche, estrategicamente, desmistifica os “fundamentos metafísicos” remetendo-os a um mundo imanente, onde tudo é criação.

Através de uma passagem do famoso texto “*Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar fábula – história de um erro*”, publicado em *Crepúsculo dos Ídolos*, podemos evidenciar o quão permanece problemático o uso de tais termos: “O mundo verdadeiro foi por nós destruído: que mundo resta? Talvez o aparente?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro destruimos igualmente o aparente!*”²⁵. Embora à primeira vista possa dar a entender, essa passagem não deve ser interpretada como contraditória em relação à investida nietzschiana da

²² Cf. *A Gaia Ciência*, I, § 54.

²³ Cf. “*Tentativa de Autocrítica*”, § 5, in *O Nascimento da Tragédia*.

²⁴ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “*A Razão na Filosofia*”, § 2.

²⁵ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “*Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar fábula – história de um erro*”.

positivação das aparências. Isto porque o conceito de aparência que é destruído simultaneamente com o conceito de verdade é aquele tal como pensado pela tradição metafísica, isto é, aquele que toma a aparência como algo secundário, que deve ser remetido a algo primordial, a saber, as supostas verdades ou essências transcendentais. Ora, o conceito de aparência formulado por Nietzsche nada tem a ver com isso: trata-se de fazer da própria aparência um fundamento, ou melhor, um não-fundamento; trata-se de livrá-la da submissão ao conceito da verdade – a própria verdade é que, ao contrário, não passaria de um efeito dos jogos das aparências. Vemos, assim, que a potencialização do conceito de aparência operada por Nietzsche não se dá tomando a realidade segundo a organização tradicional do mundo baseada nas oposições de valores. Se, por um lado, ele recusa a concepção de aparência como algo oposto a supostas essências, por outro, não abandona tais termos, e lhes confere um sentido absolutamente diferente, deles faz um uso polêmico.

Paralelamente, Nietzsche não deixa de criar termos próprios em sua tentativa de compor uma outra imagem para a vida e para o mundo entendida para além das oposições de valores metafísicos. Daí ele lançar mão do conceito de vontade de potência para conferir inteligibilidade a esta realidade que agora é concebida inteiramente no âmbito da aparência: “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme seu ‘caráter inteligível’- seria justamente ‘vontade de potência’, e nada mais”²⁶. A vontade de potência como princípio de inteligibilidade da vida é que permitiria a Nietzsche compreender e justificar a existência como algo necessariamente belicoso, cambiante, artificial, provisório e, contudo, perfeito em si mesmo. A ausência de um suposto estado de equilíbrio – aquilo que foi visto pela tradição metafísica como o aspecto problemático da existência – seria interpretada por Nietzsche como algo fundamental à própria vida: “em suas funções básicas a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter”²⁷.

Um dos aspectos mais relevantes da interpretação de Nietzsche é que o conceito de vontade de potência, formulado por ele, lhe permite não só escapar de categorias metafísicas como também se afastar de princípios que privilegiam a acomodação, a adaptação e a fraqueza para explicar o movimento da vida. E é a

²⁶ Cf. *Além do Bem e do Mal*, II, § 36.

²⁷ Cf. *Genealogia da Moral*, II, § 11.

partir dessa perspectiva que Nietzsche pretende detectar o valor dos valores metafísicos-morais. Neste sentido, em *Além do Bem e do mal*, ele apresenta a tese de que “há uma *moral dos senhores* e uma *moral dos escravos*”²⁸. No primeiro caso, Nietzsche se refere àqueles que possuem uma vida trasbordante e, por isso, querem dar vazão a esse excesso através de um modo de viver que implicaria a promoção da vida, mesmo que para isto seja necessário colocar em risco a própria conservação. Já no segundo, são enquadrados aqueles cujo modo de viver é orientado pela carência: o que acaba transformando a existência em uma luta pela preservação da vida. Portanto, de um lado estariam “os fortes” e do outro “os fracos”. Vale ressaltar que a tipologia empreendida pela genealogia nietzschiana em nada tem a ver com qualquer interpretação que possa dar caráter de superioridade àquilo que Nietzsche nomeia de “moral nobre” e de inferioridade ao que ele chama de “moral escrava”. Pensar assim seria o mesmo que cair num juízo de valor; seria incidir no erro de considerar os atributos “forte” e “fraco” vinculados a alguma essência ou índole pré-suposta: ao contrário, as forças reguladoras dos dois tipos de vida não possuem qualquer existência em si. Embora os termos “nobre” e “escravo” tenham um significado moral bastante cristalizado, não devemos confundir a tipologia nietzschiana com qualquer regime de castas sociais. Nem tampouco devemos vincular as terminologias “forte” e “fraco” a classificações que privilegiam a força física. Nobre e escravo são tipologias criadas por Nietzsche, e que, segundo ele, poderiam coexistir em uma mesma classe social, ou mesmo em um só homem. A genealogia nietzschiana se refere unicamente a diferentes formas de viver. As diferenças que colocam o tipo “nobre” ou “forte” e o tipo “escravo” ou “fraco” em pólos opostos dizem respeito apenas aos atributos da vida que neles se manifesta: uma vontade de potência que quer a promoção da vida ou uma vontade de potência que quer a conservação da vida.

As considerações de Nietzsche acerca da moral, contidas em *Além do Bem e do Mal* (1886), nos dão a pista da dimensão que o tema da moral assumiria em seu livro seguinte, *Genealogia da Moral* (1887). Neste escrito, ele dá consistência a sua tese de que a moral teria uma dupla origem, apresentando de forma sistemática a sua proposição de que existem dois modos de se criar valores. Ele reveste os valores morais de um caráter essencialmente histórico, anulando

²⁸ Cf. *Além do Bem e do Mal*, IX, § 260.

qualquer pretensão de se estabelecer uma unidade milagrosa para a origem desses valores, e faz uma investigação acerca dos tipos de vida que originaram idéias que formaram os valores morais.

Como vimos, já em *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche havia se detido sobre a origem do “bem” e do “mal”. Ele detectara que tais valores tinham como fundamento o preconceito teológico que atribui o “bem” a uma suposta divindade e designa o seu contrário como o “mal em si”. Neste aspecto, vimos também o papel preponderante que o monoteísmo cristão teria desempenhado para induzir o homem ao caminho do bem, cujo valor é tomado – num contexto metafísico – como essencial, transcendente, eterno. Agora, com a genealogia, Nietzsche busca as condições em que isto teria ocorrido, isto é, ele investiga o contexto em que se inventou o conceito virtuoso de bondade. Nietzsche insiste na tese de que originalmente as ações não-egoístas foram consideradas boas por aqueles aos quais elas eram *úteis*, e com o passar do tempo foi esquecida essa origem do louvor. E pelo fato de terem sido *costumeiramente* tomadas como boas, passaram a ser confundidas com o próprio significado de bom – como se “em si” fossem algo bom: “‘a utilidade’, ‘o esquecimento’, ‘o hábito’ e por fim ‘o erro’, tudo servindo de base para uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho, como se fosse privilégio do próprio homem”²⁹. Toma-se a convenção altruísta sem levar em conta as idiosincrasias que estariam por trás dessa dedução e que teriam determinado a sua concepção.

O juízo “bom” *não* provém daqueles aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, 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!³⁰

Nietzsche se refere ao tipo nobre como uma natureza afirmativa por excelência, plena de forças. Sua valoração emergiria a partir de uma autoglorificação. O homem nobre designa como “bom” tudo aquilo que o enaltece, o

²⁹ Cf. *Genealogia da Moral*, I, § 2.

³⁰ Cf. *Idem*.

engrandece, o enobrece, sem que esse valor esteja necessariamente vinculado a alguma ação altruísta. Suas ações visariam a si próprio sem qualquer vínculo obrigatório a interesses alheios. A sua moral nasceria a partir da afirmação de tudo que o potencializa. Suas valorações partiriam da afirmação de tudo que provém dele mesmo. Por ser um tipo pleno de forças, ele não distingue a plenitude de sua existência de suas próprias ações. É o *pathos* da nobreza que estabelece como “bom” tudo aquilo que lhe interessa e como “ruim” aquilo que despreza. Os nobres teriam criado o valor positivo “bom” como forma de designarem a si próprios e a suas ações, em oposição a tudo que era vil, vulgar e plebeu; seu conceito negativo “ruim” seria apenas uma imagem de contraste, e posterior, em relação ao conceito básico, positivo. É o *pathos da distância* que marcaria a diferença e o distanciamento entre aquilo que é são, nobre, pleno de forças e aquilo que por infortúnio não se encontra à sua altura.³¹

Já o tipo escravo é caracterizado de modo absolutamente diferente. Sua maneira de valorar pressuporia sempre a existência prévia de algo contrário, de uma negação. Sua valoração não partiria de si; não partiria de uma autoafirmação. Seria através da inversão do modo nobre de valorar que seus próprios valores teriam se estabelecido:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesmo, já de início a moral escrava diz Não a um ”fora”, a um “outro”, a um “não eu” – e *este* Não é seu ato criador . (...) A moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo uma reação.³²

A rejeição do modo nobre de valorar estaria na base da criação do valores escravos. A moral escrava se instala a partir da negação daquilo que lhe é estranho, ou seja, a negação teria uma função determinante na produção dos valores escravos. Esta dependeria do modo nobre de valorar – daí a expressão “moral escrava”. É operando uma inversão dos valores nobres que o tipo escravo constitui seus valores. Negando os valores do homem nobre, julgando-o “mau”, a moral do rebanho chega, por antítese, à concepção de “bom”. Ela caracteriza como maléfico tudo que coloca em risco a conservação do rebanho. O instinto

³¹ Cf. Idem.

³² Cf. *Genealogia da Moral*, I, § 10.

gregário faz do comedimento e da contenção as armas necessárias à preservação do rebanho. Devido à fragilidade dos impulsos que condicionam à vida em rebanho, torna-se fundamental a preservação da “paz”, da “equidade”, da “compaixão”, da “brandura”, enfim, de todos aqueles “impulsos” que são honrosamente apelidados de “virtudes”, e que servem de fundamento para que se forme o “sentimento de comunidade”. Portanto, toda ação nobre – aquela desvinculada de qualquer altruísmo e, por isso, não-virtuosa –, a partir da perspectiva escrava, é tomada como má. Se o nobre, espontaneamente, concebe de dentro de si a noção básica de “bom”, o que se passa com o escravo é o inverso: ele nega aquilo que não é ele próprio – “diz Não a um ‘não-eu’”. Com isso, o escravo inverte a valoração nobre, e passa a chamar de “mau” precisamente aquilo que, segundo o modo nobre de valorar, é chamado de “bom” – os próprios nobres. E partindo dessa nova idéia de “mau”, o escravo busca o seu contrário para nomear a si próprio: chega, novamente por inversão, ao valor “bom”. Assim, a partir do valor de origem nobre “bom” surge o valor de origem “mau”; e é buscando o oposto deste novo valor “mau” que o escravo consegue se autodenominar “bom”.

Através dessa lógica, que Nietzsche denomina lógica do ressentimento, a moral escrava instalaria um modo de viver que vê a prática nobre de superação dos limites de força – aquilo que expressa a medida do conceito de “bom” do homem nobre – como um risco à sobrevivência do rebanho, como uma imoralidade. Neste sentido, Nietzsche dá destaque ao “povo de sacerdotes judeus” como sendo o maior representante do movimento de revolta contra os valores nobres:

Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses) e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os

crúéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão eternamente os desventurados malditos e danados!...”³³

Através de uma linguagem que lembra aquela usada nos textos bíblicos, Nietzsche faz afirmações que procuram desconstruir as verdades contidas no livro judaico. Como pela sua ótica tudo se dá no âmbito do falso, então não lhe interessa tentar descobrir qualquer verdade acerca da origem dos valores morais, mas fazer uma análise do modo como a lógica ressentida teria instalado a moral escrava. Como ele mesmo anuncia no prólogo da *Genealogia da Moral*, o que

³³ Cf. *Genealogia da Moral*, I, § 7. É importante ressaltarmos que a crítica de Nietzsche ao judaísmo não deve ser confundida com qualquer espécie de racismo ou anti-semitismo. O modo desprezível com que ele se refere ao povo judeu diz respeito unicamente ao aspecto sacerdotal da religião judaica. Na medida em que o povo judeu é tomado como o “povo eleito”, isto é, na medida em que a classe sacerdotal impõe a idéia de uma espécie de “eleição sobrenatural”, Nietzsche não poupará críticas a essa prática. Visto que esta tese significaria a negação da própria vida. Por outro lado, a constituição de uma Nação judaica, de uma cultura judaica, de um certo modo, é alvo dos elogios de Nietzsche. Para anularmos qualquer juízo moral que se possa imprimir ao radicalismo da crítica de Nietzsche, vale destacar alguns pontos da interpretação elogiosa que ele faz da cultura judaica, através de *Além do Bem e do Mal*: “os judeus são, sem qualquer dúvida, a raça mais pura e tenaz que atualmente vive na Europa”. Nietzsche se refere ao fato de a cultura judaica representar uma espécie de resistência ao projeto de modernidade da Europa do século XIX, que era operado pelo idealismo alemão. Ele vê a cultura judaica como aquela que salvaria a Europa da própria Europa. Tal resistência não seria algo planejado: a própria Nação judaica, a própria tradição – vista por Nietzsche como um fato e não como um ideal –, é que era a rival natural do ideal alemão. Esta rivalidade é que teria possibilitado o anti-semitismo na Alemanha. Diz Nietzsche que “aquilo que na Europa tem apelido de “nação”, que na realidade é antes uma coisa feita que nascida (...) não é ainda uma raça (...) como o tipo judeu”. Tudo aquilo que os alemães pretendiam construir – uma cultura pura, tendo como base a própria raça –, a fim de promover a modernização/purificação da Europa, já era um fato natural entre os judeus. Ou seja, aquilo que para os alemães representava um ideal, para os judeus era uma realidade: “Inclusive, eles[os judeus] *poderiam*, se quisessem, (...) ter a preponderância, e mesmo o domínio sobre a Europa (...). Entretanto o que eles desejam e anseiam, com insistência quase inoportuna, é serem absorvidos e assimilados na Europa, pela Europa, querem finalmente se tornar estabelecidos, admitidos, respeitados em algum lugar, pondo fim à sua vida nômade”. Cf. *Além do Bem e do Mal*, VIII, § 251. Podemos identificar que Nietzsche, ao contrário de compactuar com qualquer ideal moral e racista, denuncia o anti-semitismo como sendo uma prática negativa/ressentida; como sendo vestígio da fraqueza da “alma alemã”. Não é à toa que Nietzsche, através de *Além do Bem e do Mal*, empreende uma crítica radical à cultura, ao Estado e ao povo alemães. Como se ele estivesse prevendo as últimas consequências de um ideal que era movido pelo “ódio do ressentimento”: a ascensão do Nazismo na Alemanha. Vale também ressaltar que o elogio que Nietzsche faz aos judeus deve ser tomado dentro de um determinado contexto: ele se utiliza da interpretação que faz da cultura judaica para se contrapor ao idealismo alemão. Embora o aspecto elogioso da crítica de Nietzsche aos judeus possa ser visto como um paradoxo se comparado à forma desprezível com que ele trata, quase sempre, o judaísmo, devemos tomar as suas interpretações elogiosas dentro do contexto em que são concebidas. Neste aspecto, não cabe aqui tentar solucionar as questões relativas às passagens dos textos de Nietzsche em que ele tece elogios ao povo judeu e que, por isso, tornam sua crítica problemática. Para abordar essa questão seria necessário uma outra pesquisa. Nossa intenção é apenas nos deter na radicalidade da crítica que Nietzsche faz à religião judaica. Procuramos nos concentrar no fato de a classe sacerdotal judaica ter transformado a idéia original de divindade; o que acabou propiciando a emergência do cristianismo. A este, Nietzsche não faz qualquer elogio, visto que ele significa o que “o judaísmo tem de pior, elevado a enormes proporções”: a idéia de Deus servindo para negar a vida.

“convém a um espírito positivo” é “substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro pelo outro”³⁴. Neste sentido, a genealogia nietzschiana faz uso de recursos que funcionam em vários momentos como paródias dos próprios textos que Nietzsche se dispõe a interpretar: “Descuidados, violentos e zombeteiros, assim nos quer a sabedoria”³⁵. Embora o objetivo desta tese não seja fazer uma análise da faceta jocosa da crítica nietzschiana à moralidade do pensamento filosófico, mas discutir tal crítica, cabe ressaltar que a linguagem exacerbada utilizada por Nietzsche para desenvolver sua crítica só se justifica na medida em que levarmos em conta que o seu tom jocoso é propiciado pela imitação burlesca dos textos que ele procura criticar. Ele se utilizaria desse recurso como uma estratégia para poder desconstruir tais textos dentro do próprio “terreno adversário”: como se, em vez de construir uma outra verdade para opô-la à que pretende criticar, ele minasse esta pela raiz, ao revelar a fragilidade de seus fundamentos, tornando-a, assim, sem efeito: “esse espetáculo nos faz sorrir, a nós, de gosto exigente, que achamos não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral”³⁶.

É imbuída desse espírito que a genealogia nietzschiana, definitivamente, cria um elo entre o modo escravo de valorar e o pensamento judaico. Assim, Nietzsche revelaria o modo como, a partir do judaísmo, a lógica dialética socrática teria se estabelecido definitivamente. Através da inversão do significado dos valores nobres, a moralidade judaica pretendia não só aniquilar o caráter singular desses valores, como também universalizar a moral do rebanho. Nietzsche identifica a função alastradora que o pensamento judaico teria proporcionado ao modo escravo de valorar: “com o povo judeu começa a *rebelião escrava na moral*”³⁷. Ele dá destaque ao modo através do qual a lógica judaica teria seduzido as “ovelhas”: invertendo o significado dos valores nobres, os sacerdotes judaicos teriam conseguido reunir “rico”, “ateu”, “mau”, “violento” e “sensual” numa só definição, e tudo que é “pobre” e “carente” passou a significar “santo” e “amigo”. É somente a partir da negação daquilo que por infortúnio não está a seu alcance que o homem da moral escrava produz os valores virtuosos: “O homem do ressentimento não age”, diz Nietzsche, “ele apenas transforma imaginariamente

³⁴ Cf. *Genealogia da Moral*, Prólogo, § 4.

³⁵ Cf. *Assim Falou Zaratustra*, I, “Do ler e escrever”.

³⁶ Cf. *Além do Bem e do Mal*, I, § 5.

³⁷ Cf. *Além do Bem e do Mal*, V, § 195. *Genealogia da Moral*, I, § 7.

fraqueza em mérito, impotência em bondade, medo em humildade, submissão em obediência, covardia em paciência, o não-poder-vingar-se em não-querer-vingar-se”³⁸. Todo caráter de impotência é interpretado como “bondade”, como “virtude”. Uma lógica coerente que Nietzsche caracterizaria como sedutora, visto que, através dela, toda fraqueza passa a ser justificada. Essa fórmula dá uma positividade à fraqueza a ponto de tornar epidêmico o modo escravo de conceber valores. Conforme o próprio Nietzsche enfatiza, o pensamento judaico teria dado início à *rebelião escrava na moral*: “aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista, porque – foi vitoriosa...”³⁹. Com o advento do cristianismo – tributário do judaísmo –, a lógica ressentida se instalaria definitivamente na cultura ocidental, compondo a imagem do homem moderno: “sabe-se *quem* colheu a herança dessa transvaloração judaica...”⁴⁰.

A genealogia nietzschiana não menos admite a vitória da moral escrava do que revela as estratégias subjacentes a essa “vingança imaginária”. No intuito de mostrar com mais clareza o funcionamento da lógica do ressentimento, Nietzsche, através do parágrafo treze da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, apresenta uma espécie de anti-fábula sobre “os cordeiros e as aves de rapina”. Sentindo-se impotentes para enfrentar os perigosos inimigos, os cordeiros diriam entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, cordeiro – este não deveria ser bom?”. Ainda que não se possa esperar outra atitude de quem se sente danificado por uma ação alheia senão rancor, isto não evita que se desvende as artimanhas subjacentes a este juízo de valor. Por trás da mágoa dos cordeiros haveria a suposição de que a força das aves de rapina teria uma espécie de autonomia para poder se manifestar ou não. Ora, esse modo de pensar que procura separar uma força de sua ação Nietzsche já havia desmistificado. Ele havia revelado que não passaria de um preconceito linguístico pensar que por trás da manifestação de uma força há um agente “em si”: “exigir que uma força 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”⁴¹. A sugestiva metáfora dos cordeiros utilizada por Nietzsche deixa

³⁸ Cf. *Genealogia da Moral*, I, § 14.

³⁹ Cf. *Genealogia da Moral*, I, § 7.

⁴⁰ Cf. *Idem*.

⁴¹ Cf. *Genealogia da Moral*, I, § 13.

claro o modo com que o fraco dá sentido à sua impotência: transforma o inimigo em malvado. A ficção de que uma força é distinta de sua manifestação serviria de base para que os cordeiros julgassem as aves de rapina como más, como se fosse possível optar por agir ou não agir. Essa lógica permitiria ao fraco designar-se como bom, visto que sua fraqueza é traduzida como opção por não agir, ou melhor, como opção pela bondade, pela virtude. Essa prática ressentida seria sustentada por um suposto mundo transcendente que serviria de fundamento para todo valor virtuoso. Este suposto mundo superior é que dissimularia a origem demasiado humana desses valores. Um mundo que a genealogia nietzschiana toma como uma quimera, uma ficção que, paradoxalmente, teria como função dar estatuto de verdade aos valores virtuosos que, numa linguagem nietzschiana, são designados como “valores vis”⁴².

A crítica de Nietzsche não teria como objetivo fazer objeção ao fato de a lógica escrava apoiar-se em ficções. Para ele, qualquer valor, nobre ou escravo, é fruto de uma ato criador. O que a genealogia nietzschiana procura salientar é o modo como isso se dá: a maneira como a moral escrava teria conseguido conceber uma lógica em que a própria fraqueza sai vitoriosa. Movidos pelo ressentimento, os “escravos” imprimiriam uma vingança dissimulada contra os adversários “nobres”. O “rebanho de cordeiros” tenta convencer as “aves de rapina” de que suas ações são “más”, e ainda lhes indica o caminho da “bondade”, ou seja, os “escravos” mostrariam aos “nobres” que para se tornar um animal virtuoso é fundamental que toda ação deva ter como objetivo a necessidade do rebanho. Sob o pretexto de torná-los “bons”, a lógica escrava serviria de instrumento para enfraquecer os “nobres”: a integração das “aves de rapina” ao rebanho torna-se fundamental para garantir a conservação da vida gregária dos “cordeiros”.

O modo escravo de valorar se utiliza de uma lógica que tem as seguintes implicações: o fraco pode se sentir um “criador” de valores e, portanto, a fraqueza passa a ter um sentido, o rebanho está livre dos riscos das ações imorais, tomadas

⁴² Vale observar que Nietzsche ressalta o caráter negativo de toda “virtude” para evidenciar o significado que o termo teria assumido com o advento do cristianismo, quando a moralização da palavra virtude permitiu confundi-la com o próprio significado de “bondade”. Com o pensamento cristão, o termo “virtude” passou a designar as ações altruístas. Mas, segundo Nietzsche, *virtus* no “estilo do Renascimento” teria o mesmo sentido que possuía na Antiguidade (*O Anticristo*, § 2): tendo sua etimologia em *uir* (varão), o termo servia para designar as qualidades físicas, os atributos viris, próprios dos homens guerreiros, tais como a coragem, a bravura, o vigor, a energia, o mérito. A virtude antiga (*virtus*, viril) – virtude desprovida de moralismo – tem significado absolutamente oposto ao da virtude cristã (humildade).

como “más”, e, por isso, está garantida a conservação da espécie. É esse encadeamento coerente que Nietzsche chama de lógica do ressentimento: um tema cuja abordagem passa a ocupar, a partir de *Genealogia da Moral*, lugar de destaque nos escritos de Nietzsche. Ele tomaria a lógica do ressentimento como parâmetro para explicar a estratégia operada pela moral escrava para que os valores escravos se universalizassem e se estabelecessem de forma hegemônica no mundo ocidental cristão.

Do mesmo modo que Nietzsche destaca o fato de a lógica do ressentimento ter sido responsável pelo triunfo da moral escrava, ele também enfatiza as implicações intrínsecas a essa prática vitoriosa. O ressentimento traz consigo, necessariamente, a produção de uma memória. Lembrar torna-se uma atividade indispensável. A lembrança daquilo que precisa ser negado é que daria origem ao valor virtuoso. Somente através da memória – fundamento de todo ressentimento – é que o rebanho constituiria seus valores. Nietzsche dedica um capítulo de *Genealogia da Moral*, denominado “‘*Culpa*’, ‘*má consciência*’ e coisas afins”, para mostrar que o desenvolvimento de uma memória implicaria a inibição do fluxo natural das forças instintivas. Segundo ele, a moral do ressentimento não reconhece o homem como um animal de presa que necessita extravasar sua força. O importante é adestrá-lo para reduzi-lo a um “ser civilizado” e, por isso, “melhor”. Ao indivíduo, torna-se indispensável pesar, medir, equacionar para que suas eventuais ações não representem um risco à vida gregária do rebanho. O homem domesticado tem de agir conforme uma conduta padrão que, baseada no altruísmo, tem como objetivo promover o conceito de “bondade”. É este estado de uniformização que Nietzsche classificaria como um verdadeiro ato de vingança contra a vida, visto que em suas funções naturais os impulsos vitais não têm como objetivo um suposto estado de equilíbrio: “uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força”⁴³.

O processo de domesticação do homem passava necessariamente pela criação de um estado de consciência, que se efetuaria a partir da suspensão da faculdade de esquecimento em prol do desenvolvimento da memória. Este estado colocaria o homem alinhado com uma responsabilidade capaz de torná-lo necessário, uniforme e constante : “com a ajuda da moralidade do costume e da

⁴³ Cf. *Além do Bem e do Mal*, I, § 13.

camisa-de-força social, o homem foi realmente tornado confiável”⁴⁴. Liberto das amarras do esquecimento, o homem torna-se “autônomo”: produz-se-lhe um “livre arbítrio” que lhe possibilita o domínio de si e das circunstâncias. Através da memória, mantém-se o controle soberano dos instintos inconscientes, implicando a produção de um “novo instinto” que passa a reinar sobre os demais: a consciência. Pela ótica nietzschiana, a consciência seria segunda, ela seria resultado do aprisionamento das forças instintivas, as quais Nietzsche toma como primeiras. A consciência corresponderia ao estabelecimento de uma linha de procedimentos ao estado de inconsciência, como se aquela fosse uma espécie de particularidade do estado natural instintivo do animal homem.

“Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória”⁴⁵. Com este axioma, Nietzsche indica o caminho do terror percorrido pelo homem para que se pudesse alcançar um estado de consciência. A genealogia nietzschiana procura mostrar que teriam sido necessários os mais horrendos sacrifícios para que se pudesse transformar o homem em um animal responsável. Nietzsche cita diversos sistemas de crueldade (castrações, esquartejamentos, esfolamentos, etc.) que teriam sido desenvolvidos para que determinadas *idéias* se tornassem permanentes. Para que o “sistema nervoso e intelectual” fosse hipnotizado pelas “idéias fixas” era necessário livrá-las do universo das “idéias concorrentes”. O desenvolvimento de métodos necessários ao estabelecimento das “leis penais” nos dá uma idéia do esforço que custou ao homem para vencer o esquecimento e, assim, manter as exigências elementares do convívio social. A aplicação do castigo como reparação tinha como pressuposto a idéia de que um dano poderia ser efetivamente compensado, mesmo que fosse com a dor de seu causador. O poder de execução das “leis penais” daria ao credor o direito à compensação, ou melhor, à crueldade. É essa equivalência entre dano e dor – uma espécie de relação contratual entre credor e devedor – que é apontada por Nietzsche como o fator determinante para que se pudesse produzir uma memória naquele que promete: uma intensificação da prudência, um alargamento da memória, uma vontade de passar a agir de maneira

⁴⁴ Cf. *Genealogia da Moral*, II, § 2.

⁴⁵ Cf. *Genealogia da Moral*, II, § 3.

mais cauta, desconfiada e sigilosa, a percepção de ser demasiado fraco para muitas coisas, uma melhoria da faculdade de julgar a si próprio⁴⁶.

A moralidade dos costumes é um tema que está presente na obra de Nietzsche desde *Aurora*⁴⁷. Embora sem a magnitude com que é abordado na *Genealogia da Moral*, naquele escrito, como vimos, Nietzsche já havia procurado ressaltar o sacrifício imposto ao homem para que, de animal de presa, ele fosse transformado em um ser responsável. Agora, ele volta a insistir na tese de que foram necessários gestos próprios do regime de barbárie para que certas idéias se tornassem inesquecíveis. Com isso, ele não pretenderia questionar a validade dos métodos utilizados. O objetivo de Nietzsche não é censurar os sistemas penais que contribuíram para o processo que transformou o homem em um animal domesticado. O que interessa à genealogia é mostrar o paradoxo da moralidade dos costumes: Se, ao pretender transformar o homem em um animal confiável, o objetivo da moralidade dos costumes seria livrá-lo do estado de barbárie em que vivia, dando-lhe uma segurança capaz de preservar-lhe a vida, então por que se utilizar de métodos bárbaros? Por que se utilizar de ações nem um pouco virtuosas, a fim de se alcançar um estado virtuoso? O que Nietzsche pretende mostrar é a insustentabilidade do discurso moral que faz a distinção entre o que é “bom” e o que é “mau” segundo o princípio da conformidade com o dever de se agir de acordo com o interesse da coletividade e que não reconhece o homem como um animal naturalmente instintivo. E é a partir de uma ótica que procura destacar o caráter positivo da natureza naturalmente agressiva do homem que a genealogia nietzschiana faz revelações como a de que a moralidade dos costumes teria proporcionado que tais instintos toscos se voltassem contra o próprio homem: “todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que eu chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina alma”⁴⁸. Com os instintos reguladores suspensos, o homem se torna esmagado pela opressiva regularidade dos costumes, amansado pela própria consciência, e está condenado a pensar, calcular e combinar causas: está inventada a má-consciência. Isto significa o mesmo que a alma animal

⁴⁶ Cf. *Genealogia da Moral*, II, § 15.

⁴⁷ Cf. *Aurora*, I, §§ 9, 14 e 16.

⁴⁸ Cf. *Genealogia da Moral*, II, § 16.

voltada contra si própria, ou seja, o sofrimento do homem consigo mesmo: “a má-consciência é uma doença, quanto a isso não há dúvidas”⁴⁹.

Podemos identificar na obra de Nietzsche um esforço de reflexão contínua sobre o tema do esquecimento como atividade. Ele aparece nas *Considerações Intempestivas, I, “Da Utilidade e do inconveniente dos estudos históricos”* e depois volta a ser enfatizado na *Genealogia da Moral*. O objetivo de Nietzsche é revelar a positividade do esquecimento como atividade: “concluir-se-á que nenhuma esperança, nenhuma altivez, nenhum gozo do instante presente poderiam existir sem a faculdade do esquecimento”⁵⁰. Ele recorre a conjecturas no âmbito da história para fazer uma crítica que dá ao caráter ativo do esquecimento uma positividade incomum. Neste aspecto, Deleuze, em sua interpretação das teses contidas na *Genealogia da Moral*, observa que “o problema da psicologia foi o de ter tratado o esquecimento como uma determinação negativa, de não lhe ter descoberto o caráter ativo e positivo”⁵¹. O filósofo francês indica que Nietzsche, ao tomar o esquecimento ativo como uma atividade naturalmente plástica, tem como objetivo destacar o caráter transformador do esquecimento tal como “uma máquina de travagem”, “um aparelho de amortecimento” ou “uma força plástica e regeneradora e curativa”.

A genealogia nietzschiana toma a má-consciência como consequência do processo responsável pelo desenvolvimento de uma faculdade oposta ao esquecimento – a memória. Para isso teriam sido necessários métodos bárbaros capazes de bloquear as forças do esquecimento. A garantia das ações virtuosas estaria na eficácia da execução das “leis penais”. Portanto, a relação contratual credor/devedor passa a ter uma função determinante junto à organização de uma

⁴⁹ Cf. *Genealogia da Moral*, II, § 19.

⁵⁰ Cf. *Genealogia da Moral*, II, § 1.

⁵¹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 170.

Nietzsche, no famoso ensaio *Introdução teórica a verdade e mentira em sentido extra-moral*, aborda o tema do esquecimento em um sentido diferente daquele que foi desenvolvido em *Genealogia da Moral*. Através daquele ensaio, Nietzsche faz uma espécie de teoria da linguagem para mostrar que o esquecimento, que naquele texto não é tratado como um esquecimento de caráter ativo, como o é em *Genealogia da Moral*, estaria na base da comunicação: somente por esquecer de que a linguagem é uma convenção que o homem acredita que há uma correspondência de identidade entre as palavras e as coisas. Vale ressaltar que o tratamento dado por Nietzsche ao esquecimento neste ensaio é completamente diferente daquele que é dado na terceira dissertação da *Genealogia da Moral* – o esquecimento como atividade, como coação, e que aqui, neste capítulo, nos interessa mais diretamente. Cf. “*Introdução teórica a verdade e mentira em sentido extra-moral*”, § 1, in *O livro do Filósofo*, p. 97.

comunidade. E a promessa de pagamento da dívida por parte do devedor passa a ser reconhecida de geração para geração:

A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados – e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma *dívida*, que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevivência como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força. (...) segundo esse tipo de lógica, o *medo* do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na exata medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida⁵².

O homem vê-se num estado que o coloca como um eterno devedor dos antepassados. A idéia de uma suposta dívida o mantém atrelado a seu ancestral que acaba sendo transfigurado em Deus. E com o advento do Deus cristão esse sentimento de culpa torna-se generalizado. Pelas leis do cristianismo, a concepção de homem implica uma obrigação para com a divindade – a causa *prima* da humanidade, o “pecado original”. A tese cristã vincula a origem do homem à idéia de herança de uma suposta falta voluntária contra a moral, o preceito religioso ou a lei.

Até que subitamente nos achamos ante o expediente paradoxal e horrível no qual a humanidade atormentada encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe de gênio do *cristianismo*: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!...⁵³

A genealogia nietzschiana procura destacar o modo como o monoteísmo cristão teria servido ao processo que resultara na domesticação do homem. A idéia de um Deus que sacrifica o próprio filho em benefício do devedor implicaria o fato de o indivíduo, o dono do débito, tornar-se eternamente refém da divindade

⁵² Cf. *Genealogia da Moral*, II, § 19.

⁵³ Cf. *Genealogia da Moral*, II § 20.

que passa a ser o credor. E a expiação definitiva da dívida se efetuará somente em um “outro mundo”, ao qual teriam acesso aqueles que cumprissem as prescrições cristãs. Aquelas ações, até então tomadas como imorais, passam a ser interpretadas como antíteses da divindade. Essa é uma lógica que, sustentada pela invenção de um mundo transcendente, acabaria transformando a idéia de divindade naquilo que Nietzsche chama de “uma presumível aranha de propósito e moralidade por trás da grande tela e teia da causalidade”⁵⁴. A estridência do tom da crítica de Nietzsche parece corresponder à coerência de uma lógica que a genealogia metaforicamente procura descrever: Tal qual um inseto que tece uma teia engenhosamente complexa, mas de um ordenamento capaz de dissimular suas malhas – tornando-as quase imperceptíveis –, para apreender sua presa e sugá-la até a morte, o gênio do cristianismo estaria na constituição de uma lógica que trama um encadeamento de fatos cujo objetivo é manter o indivíduo atrelado a uma *culpa* que o mantém, durante toda a vida, refém de um Deus que teria inventado essa mesma *culpa*: “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa”⁵⁵.

Nietzsche identifica o suposto mundo da redenção como sendo o núcleo da lógica cristã. Esse mundo ascético funcionaria como uma espécie de solução para o sofrimento ocasionado pela produção da consciência, como uma espécie de remédio contra a problemática dor da existência: “a 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!”⁵⁶. Nietzsche destaca o papel desempenhado pelo *sacerdote ascético* para que se edificasse um ideal que reduz a vida a “desventura, fenecimento e auto-sacrifício”: Aquele homem contemplativo – “que tem no ideal ascético não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse”⁵⁷ – torna-se o instrumento que trabalha para criar as condições propícias para o “ser-homem”. Nietzsche já havia detectado esse ideal ascético no socratismo. Naquele momento, ele revelou que o *otimismo teórico* socrático teria tentado indicar as condições necessárias para que se pudesse alcançar um suposto estado ideal de felicidade. Agora, a genealogia procura desvendar as artimanhas

⁵⁴ Cf. *Genealogia da Moral* III, § 9.

⁵⁵ Cf. *Genealogia da Moral* II, § 20. Para que possamos acompanhar melhor o argumento de Nietzsche é importante que tenhamos em mente que, em alemão, há uma única palavra – *Schuld* – para designar “culpa” e “dívida”.

⁵⁶ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 28.

subjacentes a este ascetismo, além de investir na averiguação do tipo de vida que estaria por trás deste modo de pensar.

A genealogia permite a Nietzsche, num primeiro momento, desmistificar os valores nos quais os metafísicos se apoiariam. Isto porque, ao investigar as condições nas quais tais valores puderam emergir historicamente, ele os evidencia não como previamente dados, como valores em si, mas como invenção, como criação. Além disso, num segundo momento, tendo como critério de avaliação inquestionável a vida, Nietzsche pode investigar o próprio valor dos valores, e, com isso, averiguar em que medida determinadas invenções serviriam para promover, para conservar, ou mesmo para negar a vida. Em outras palavras, o método genealógico permite a Nietzsche evidenciar que tipo de vida – uma vida sã, plena de si? Ou uma vida doente? – estaria por trás da criação dos valores metafísicos-morais. Apontando como característica principal deste pensamento a oposição de valores, Nietzsche mostra que, movidos por uma vontade de verdade de cunho moral, os metafísicos teriam criado um suposto além-mundo em oposição ao mundo aparente, de modo a legitimarem seus valores como previamente dados – como fundamento. Ao remeterem a origem desses valores à transcendência, eles esconderiam seu ato criativo, desvalorizando, com isso, a aparência, o devir, e todos os aspectos constitutivos da vida: “Enfabular acerca de um “outro” mundo não tem sentido, no pressuposto de que em nós não impera um instinto de calúnia, de detracção, de desconfiança da vida: no último caso”, afirma Nietzsche, “vingamo-nos da vida com as fantasmagorias de uma vida “outra” e melhor”⁵⁸. A genealogia nietzschiana mostra como a instituição dos valores morais, nos quais os metafísicos se apoiam, depende da invenção de um além-mundo que os legitime; e como, ao mesmo tempo, a criação deste além-mundo só é possível a partir de um gesto negativo, em relação à vida, que lhe dê origem. É neste sentido que metafísica e negação da vida só poderiam ser pensadas concomitantemente, como implicando-se mutuamente.

Embora a estridência da crítica nietzschiana possa levar alguém desprevenido a tomá-la como uma censura, é importante ressaltar que as objeções de Nietzsche à metafísica não estão relacionadas ao fato de os metafísicos precisarem recorrer a determinadas invenções. Até porque, para Nietzsche, nada

⁵⁷ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 11.

⁵⁸ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “A Razão na Filosofia”, § 6.

escaparia ao incessante movimento de criação e de destruição de formas, nada é dado previamente, tudo na vida tem uma origem histórica. O que ele denuncia na tradição de pensamento são as criações que não se apresentam como tais, que recorrem à máscara do fundamento, do em si. Negligenciando-se o ato criativo, nega-se o próprio movimento do mundo, seus elementos constitutivos. Manifesta-se, com isso, uma vida incapaz de se autopromover, uma vida que nega a si mesma, ou apenas que busca conservar-se: “renunciou-se à vida grande quando se renunciou à guerra”⁵⁹.

É neste sentido que Nietzsche condena o ascetismo metafísico, seja por sua face filosófica, seja por sua face religiosa. Ao remeterem as origens do que é imanente à transcendência, os ideais ascéticos compactuariam com as oposições de valores e privilegiariam um pólo transcendente em detrimento da realidade imanente. Curiosamente, o pólo desqualificado seria aquele que diz respeito justamente ao embate, ao provisório, ao problemático na existência. E estaria sempre a salvo a transcendência, o elemento que remete ao bem, à felicidade, à eterna promessa. Tanto a filosofia metafísica de origem socrático-platônica quanto a religião, em especial o cristianismo, ao acolherem os ideais ascéticos, se constituiriam em instâncias niilistas, negadoras da vida em nome de valores transcendentais: “O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera”⁶⁰.

Acerca da vida, os mais sábios proferiram em todos os tempos o mesmo juízo: *não vale nada...* Sempre e em toda parte se ouviu da sua boca o mesmo rumor cheio de dúvida, de melancolia, cheio de cansaço de viver, cheio de resistência contra a vida. O próprio Sócrates dizia ao morrer: “viver significa estar longamente enfermo”. Também Sócrates, um cansado da vida⁶¹.

Nietzsche identifica Sócrates – cuja fórmula de correção da existência seria o caminho para se alcançar uma suposta felicidade – àquele sacerdote ascético que prega a encarnação do desejo de “ser um outro”, “estar em outro lugar”. A genealogia destaca a equação socrática “razão = virtude = felicidade” como sintoma de uma “anarquia dos instintos”, como sinal de uma vida em *décadence*,

⁵⁹ Cf. *Crepúsculo do Ídolos*, “A Razão na Filosofia”, § 3.

⁶⁰ Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 13.

⁶¹ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “O problema de Sócrates”, § 1.

mas também capaz de seduzir os poetas gregos, inclusive Platão: “De onde vem essa enfermidade no mais belo rebento da antiguidade, e Platão? O malvado Sócrates o teria corrompido?”⁶².

Os diálogos platônicos – sobretudo o “Livro X” de *A República* – permitem que se tenha uma idéia do modo como o socratismo pôde se consolidar como marco de um modo de pensar que se mantém há mais de dois milênios. A invenção da filosofia como campo próprio e legítimo do pensamento se faz a partir da negação, da exclusão e da desqualificação de discursos outros, que tinham, até então, grande importância na vida pública grega, como a sofística, a poesia e a pintura. Voltando-se contra estas formas de alteridade, o Sócrates platônico nega o outro, desqualifica a pintura, a sofística e a poesia, caracterizando-as como simulacros, como meras cópias daquilo que é representado no mundo empírico, na natureza. Sócrates sacrifica o “não-eu” em nome do Ser, das essências, da Verdade, dos supostos valores superiores. É a partir desses dados que Nietzsche revela que a desqualificação moral e ontológica destes discursos – que são expurgados pelo discurso racional para o campo do enganoso, do não sério, dos meros simulacros – cumpre o papel de delimitar a esfera daquilo que seria “não-filosófico” por excelência. É em oposição a esta esfera não-filosófica que se constitui, então, a filosofia, instituindo para si um modo de pensamento que se auto-intitula sério, racional, verdadeiro. Esta é uma lógica própria ao ressentimento, e que tem como pré-condição o movimento de negação da alteridade, da desqualificação dos discursos que, a partir de então, se tornariam rivais do discurso filosófico. Para investir na desqualificação dos discursos que rivalizam com o que é considerado filosofia, o Sócrates inventado por Platão precisa recorrer a valores transcendentais, a um além-mundo filosófico, considerado por Nietzsche como o fundamento de todo ressentimento.

A genealogia nietzschiana identifica o socratismo diretamente à lógica ressentida escrava. Nietzsche destaca o ressentimento como um espécie de pilar do modo de valorar empreendido pelo socratismo e depois universalizado pelo cristianismo. O mesmo afeto que havia contaminado os helenos, o ressentimento, também seria responsável pela lógica monoteísta cristã que toma a divindade como detentor do valor em si da virtude. A valorização do sofrimento, da abstinência, da reflexão, tão cara ao pensar filosófico idealizado pelo personagem

⁶² Cf. *Além do Bem e do Mal*, Prólogo.

Sócrates, é absolutamente absorvida pelo Cristianismo. A dessensualização, o desprezo dos sentidos, promovidos pelo pensamento racional, ganham enormes proporções no Cristianismo, a ponto de a doutrina cristã estar assentada sobre o “Sacrifício do Primogênito”: a mutilação do corpo e a deificação do espírito constituem o próprio fundamento da doutrina cristã. Como se o cristianismo tivesse promovido uma espécie de radicalização do socratismo. A genealogia propõe que o cristianismo, a partir da tese platônica do “mundo das idéias”, teria produzido a idéia de eternidade da alma em um “além-mundo”, ao qual teriam acesso aqueles que se submetessem às prescrições ditadas pela doutrina cristã. Aquele mundo das idéias platônico acessível aos homens do conhecimento, que através do pensar racional seriam capazes alcançar um suposto “cerne da existência” para corrigi-la, no cristianismo dá lugar a um além-mundo da redenção, prometido àquele que faz penitência. A genealogia revela que, para tornar a lógica platônica senso comum, foi necessário que o cristianismo destituísse o mundo superior platônico de seu caráter singular que era o de ser acessível apenas aos sábios filósofos. Com a doutrina cristã, o “mundo da verdade” é prometido a qualquer um que se deixe orientar pelas normas cristãs. Portanto, a doutrina cristã teria traduzido a linguagem platônica para o populacho, para o “rebanho de desafortunados”: “cristianismo é platonismo para o povo”⁶³. Ao traduzir o ideal platônico para uma linguagem popular, o cristianismo teria promovido a hegemonia do pensamento socrático-platônico, cuja doutrina estabelece o conhecimento racional como meio para que se possa alcançar um suposto mundo da verdade. A genealogia revela que o cristianismo é que teria sido o responsável pelo caráter epidêmico de um modo de interpretar a existência balizado pelo ressentimento.

Tais especulações, empreendidas pela genealogia, só são possíveis na medida em que se apoiam na imagem de Sócrates criada por Nietzsche. Neste sentido, podemos identificar que o personagem Sócrates inventado por Nietzsche, embora de um modo geral seja avalizado pelos diálogos platônicos, deve sua imagem *buffa* também ao Sócrates dos textos de Xenofonte e àquele pintado pelas comédias de Aristófanes, que o transformam em um símbolo da decadência helênica. Neste aspecto, poderíamos dizer que o Sócrates criado por Nietzsche – que carrega nas cores ao pintar o filósofo grego como um tipo feio, moribundo e

⁶³ Cf. *Além do Bem e do Mal*, Prólogo.

decadente, chegando, sem dúvidas, a provocar risos – encontra imagem correlata muito mais nas comédias de Aristófanes do que nos diálogos platônicos⁶⁴. Não cabe aqui a pretensão de se encontrar um suposto verdadeiro Sócrates. O importante é que tenhamos em mente que Nietzsche se utiliza de determinadas versões daquilo que teria sido Sócrates para criar sua própria versão. Nossa intenção é apenas mostrar que o Sócrates inventado por Nietzsche encontra respaldo exatamente naqueles que de uma certa forma não só não aderiram à racionalidade socrática como, na intenção de criticá-la, criaram para o personagem Sócrates uma imagem que rivaliza com a que nasce dos diálogos platônicos. A genealogia nietzschiana trata o personagem Sócrates não apenas como um decadente, como um debilitado, mas, sobretudo, como aquele que soube farejar a decadência da cultura grega no ar: “com Sócrates, o gosto grego corrompe-se em favor da dialética (...). É sobretudo um gosto mais nobre que é vencido”⁶⁵. Nietzsche deixa claro, no nono aforismo do capítulo do *Crepúsculo dos Ídolos* que é dedicado ao filósofo grego, que Sócrates teria compreendido que todos tinham necessidade dele – de seus remédios, de seus cuidados, de seus artifícios pessoais de autoconservação⁶⁶. Ele afirma que Sócrates encarnou um tipo de vida doente, que já se anunciava por toda parte, e que fundou um modo de pensamento movido pelo ressentimento, inaugurando uma tradição de pensamento que, com o advento do cristianismo, teria se propagado pelo Ocidente e, por isso, se perpetuado.

O cristianismo teria levado adiante a dialética socrática, promovendo a *rebelião escrava na moral*⁶⁷: uma revolução movida pelo ressentimento, o qual é a força motriz do modo escravo de valorar. No entanto, a tese nietzschiana que cria um elo entre platonismo e cristianismo só se justifica na medida em que revela que a mesma lógica ressentida inaugurada pelo personagem platônico Sócrates estaria na base do pensamento cristão; na medida em que evidencia o ressentimento como o responsável por ambas as doutrinas. E é a isto que a genealogia se propõe. Somente a partir dessa perspectiva é que podemos

⁶⁴ Duas comédias, em particular, são especialmente exemplares em relação à influência que a crítica de Aristófanes ao discurso filosófico exerce sobre a crítica de Nietzsche a Sócrates: Em *As Nuvens*, Aristófanes desmistifica a imagem de Sócrates como filósofo e o apresenta como um sofista, e, em *As Rãs*, o comediógrafo grego mostra em que sentido a ligação entre o poeta Eurípides e Sócrates teria proporcionado a decadência da tragédia grega.

⁶⁵ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “O problema de Sócrates”, § 5.

⁶⁶ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “O problema de Sócrates”, § 9.

compreender a afirmação nietzschiana de que Platão teria sido cristão antes do cristianismo⁶⁸. Uma Máxima que nos pareceria absurda se não a tomássemos como indicador de que o platonismo já teria sido infectado pelo mesmo afeto que mais tarde serviria de força motriz do cristianismo: o ressentimento.

Não se pode negar que as suspeitas de Nietzsche, tanto em relação ao platonismo quanto ao cristianismo, de que ambas as doutrinas estariam assentadas sobre os afetos do ressentimento, sobre a degenerescência dos instintos fundamentais da vida, estão presentes desde seus primeiros escritos e atravessa toda a sua obra. Mas a radicalização da crítica de Nietzsche exigia que ele se livrasse do próprio instrumental teórico de origem socrático-platônica, que lançasse seu pensamento para além das oposições de valores instituídas por um modo escravo de valorar que, na história da filosofia, teria vindo à tona com Sócrates, e que teria se tornado senso comum a partir do cristianismo. Eis o que é efetivamente alcançado pela genealogia nietzschiana. É neste ponto que o pensamento de Nietzsche diverge de forma absoluta da tradição filosófica. Em vez de dissimular o seu processo embrionário criativo, a genealogia não só faz questão de mostrar-se como invenção, como também, e sobretudo, prefere tomar o ato criador com o próprio elemento gerador do mundo. Nietzsche chega a narrar sua versão do que teria sido o percurso trilhado pela racionalidade para instalar o conceito de verdade como algo “em si”; o que ele chama provocativamente de *“Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar uma fábula – história de um erro”*⁶⁹. Para Nietzsche, fazer do “mundo verdadeiro” uma fábula é dizer adeus à velha verdade, isto é, mostrar que ela não passa de uma invenção. Mas não uma invenção qualquer – afinal, o termo “fábula” não designa uma mera narrativa ficcional, mas uma narrativa que, apesar dos artifícios de que se utiliza, pretende enunciar verdades com sentido moral –, e sim uma invenção sobre a qual se apóia uma série de outras invenções, de mentiras aparentemente ocultas, que, em seu conjunto, atendem a fins morais. O “mundo verdadeiro” foi sucessivamente pensado pelo platonismo como algo acessível apenas ao sábio, pelo cristianismo como algo inacessível por agora, mas prometido ao “pecador que faz penitência”, e pelo kantismo como algo absolutamente inacessível a qualquer um, mas que

⁶⁷ Cf. *Além do Bem e do Mal*, V, § 195. *Genealogia da Moral*, I, § 7.

⁶⁸ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “O que devo aos antigos”, § 2.

⁶⁹ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar uma fábula – história de um erro”.

deve ser pensado por todos como um dever. A fábula nietzschiana mostra as diversas transformações pelas quais o conceito de verdade passou sem que seu valor tivesse sido contestado. Assim, tem-se, na história da filosofia, esculpidas sucessivas faces da verdade, sem que se deixe vir à tona seu aspecto inventivo. Nietzsche não só destaca o platonismo e o cristianismo dentro dessa sua fabular odisséia da verdade como também aponta para a modernidade pós-kantiana como aquela que ainda teria acolhido a verdade sob sua proteção. O desdobramento da relação platonismo/cristianismo na relação cristianismo/ modernidade será o tema do próximo capítulo.